



MIMESIS LA SCALA E L'ALBUM

N. 32

Collana e sezione dirette da *Luigi Perissinotto*

COMITATO SCIENTIFICO

Franco Biasutti (Università di Padova)

Silvana Borutti (Università di Pavia)

Giuseppe Cantillo (Università Federico II di Napoli)

Franco Ferrari (Università di Salerno)

Massimo Ferrari (Università di Torino)

Elio Franzini (Università Statale di Milano)

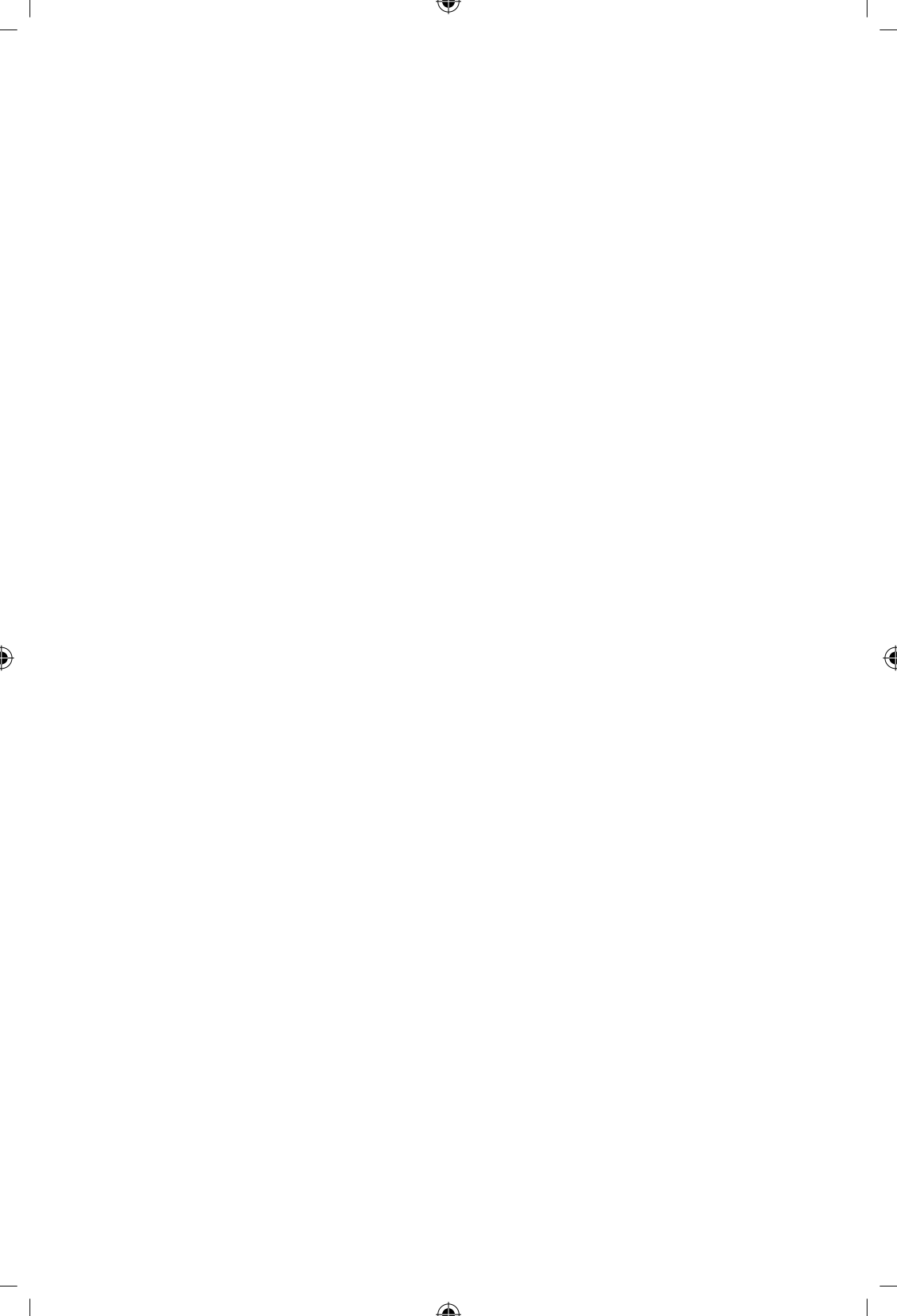
Hans-Helmuth Gander (Albert-Ludwigs-Universitaet Freiburg)

Jeff Malpas (University of Tasmania, Australia)

Salvatore Natoli (Università di Milano-Bicocca)

Stefano Poggi (Università di Firenze)

Ramon Garcia Rodriguez (Universidad Complutense de Madrid)



LA VITA NEL PENSIERO

Scritti per Salvatore Natoli

a cura di

Matteo Bianchin, Mauro Nobile

Luigi Perissinotto, Mario Vergani



MIMESIS

La scala e l'album

Opera pubblicata con il contributo del Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa” dell’Università degli Studi di Milano-Bicocca.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *La scala e l'album*, n. 32
Isbn: 97888575xxxxx

© 2014 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

INDICE

INTRODUZIONE

di Luigi Perissinotto

CONDIZIONI DI VERITÀ E STATUTI DELLA CONOSCENZA

CONTENUTO PRATICO E FENOMENOLOGIA MORALE

di Matteo Bianchin

IL PENSIERO LACERATO

di Claudio Ciancio

COMUNICAZIONE: TRA FISICA E METAFISICA

di Santi Lo Giudice

DELLA FORMA

di Mauro Nobile

NIETZSCHE E LA VERITÀ. AL DI LÀ DEL CORRETTO E DELLO SBAGLIATO

di Gian Luigi Paltrinieri

AGIRE NELLA CONTINGENZA: UNA PROPOSTA TRA FILOSOFIA E SCIENZA

di Telmo Pievani

VIOLENZA E FILOSOFIA. L'AMBIVALENZA DELL'ESISTENZA

di Mario Ruggenini

FILOSOFIA E SALVEZZA

di Leonardo Samonà

CONSIDERAZIONI SULLA TECNICA

di Emanuele Severino

CORPI E VOCI DELLA SCRITTURA
di Carlo Sini

L'INCHIESTA DELLA VERITÀ. FILOSOFIA E ROMANZO "GIALLO"
di Andrea Tagliapietra

SULLA DONAZIONE COME CIFRA ONTOLOGICA ORIGINARIA.
OSSERVAZIONI CRITICHE A PARTIRE DA *ÉTANT DONNÉ* DI J.-L. MARION
di Carmelo Vigna

IL SACRO, TÒ AÓRISTON, E LA FILOSOFIA. IL DIO POSSIBILE
di Vincenzo Vitiello

MOMENTI E MODELLI DELL'ANTROPOLOGIA OCCIDENTALE

POSSIBILITÀ E NECESSITÀ NELL'ANTROPOLOGIA DI WITTGENSTEIN
di Silvana Borutti

IL MARX DI PRETI
di Mario Cingoli

MENTE LOCALE. RIFLESSIONI SULL'ABITARE IL MONDO
IN COLLOQUIO FILOSOFICO CON SALVATORE NATOLI
di Carla Danani

APPARENZA E REALTÀ IN AUTOBIOGRAFIA.
SCRITTURA DI SÉ E "ATTI DI VERITÀ"
di Duccio Demetrio

PRATICHE ERMENEUTICHE: ESPERIENZA E RIFLESSIVITÀ
NEL LAVORO ETNOGRAFICO
di Roberto Malighetti

LA FELICITÀ DI QUESTA VITA: LE RADICI DELLA PIENEZZA
E DELLA REALIZZAZIONE DI SÉ IN PLATONE
di Maurizio Migliori

LA FELICITÀ DI QUESTA VITA: LE RADICI DELLA PIENEZZA
E DELLA REALIZZAZIONE DI SÉ IN ARISTOTELE

di Arianna Fermani

DIVENTARE SOGGETTI NEL PENSIERO DI SALVATORE NATOLI
di Francesca Nodari

PROLOGO INTORNO A MARX
di Fulvio Papi

NASCERE È UNA MALEDIZIONE?
di Silvano Zucal

PRASSI, AFFETTI, VIRTÙ

IDENTITÀ. ANCORA UNA VOLTA SU QUESTO CONCETTO
di Remo Bodei

AUTONOMIA E SRADICAMENTO:
LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ MODERNA
di Lucio Cortella

LA “PASSIONE” DEL FILOSOFARE
di Umberto Curi

PAURA E SPERANZA. IN DIALOGO CON SALVATORE NATOLI
di Adriano Fabris

I CHIAROSCURI DELLA SPERANZA
di Giuseppe Goisis

TRA LA BELLEZZA E IL DOLORE. IN DIALOGO CON SALVATORE NATOLI
di Roberto Mancini

INTERROGANDO L'ETICA DEL FINITO
di Giorgio Palumbo

ECONOMIA E LIBERTÀ
di Pierluigi Porta

PASSAGGI DI UN DIALOGO: FINITUDINE, FELICITÀ, MERAVIGLIA.

PER SALVATORE NATOLI
DI ANTONIO PRETE

LA TRAPPOLA DEL DOLORE E LE VIE DELLA LIBERAZIONE
DI LUIGI VERO TARCA

LA PAZIENZA. PATIRE LA PAROLA
DI MARIO VERGANI

ESPERIENZE RELIGIOSE E SECOLARIZZAZIONE

IDEALTPI DELL'ATEISMO. A SALVATORE NATOLI PER I SUOI 70 ANNI
di Ilario Bertolotti

CRISTIANI NELLA SOCIETÀ: IL VALORE DELL'UGUAGLIANZA
di Enzo Bianchi

UNA IMPOSSIBILE SALVEZZA. PER SALVATORE NATOLI
di Gabriella Caramore

UN CONTINUO FUGGIRE
di Maurizio Ciampa

NOTE PER UNA FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DELLA GIOIA
NEL NUOVO TESTAMENTO
di Piero Coda

AUTONOMIA DEL MONDO E TRASCENDENZA DI DIO.
IN DIALOGO CON NATOLI SULLA SCIA DEL CONCILIO VATICANO II
di Giovanni Ferretti

INTORNO AI MITI DELLA SECOLARIZZAZIONE
di Romano Mádera

INFINITÀ E FINITEZZA DI DIO
di Aldo Magris

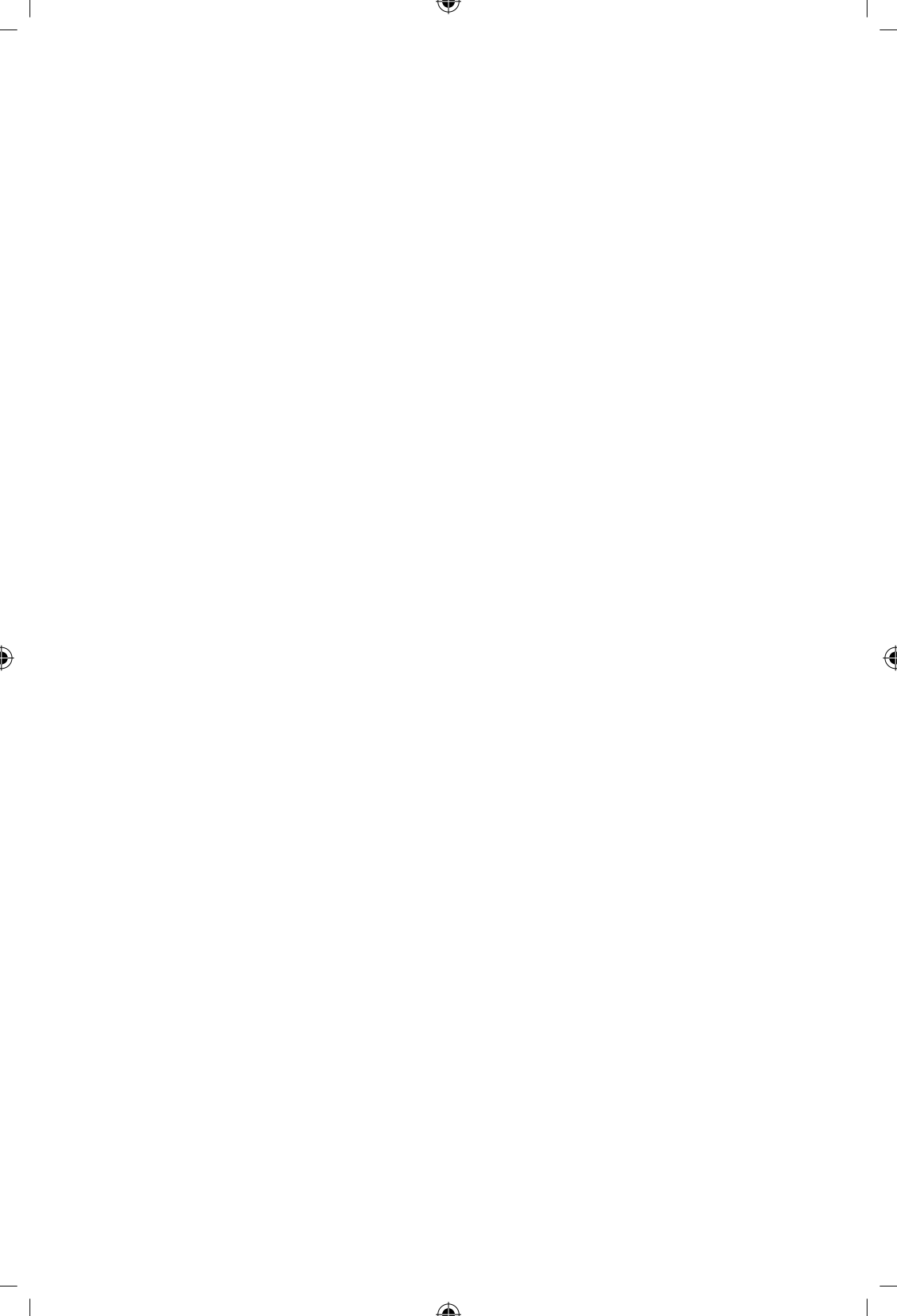
ELIA E LA VOCE DEL SILENZIO.
ASCOLTO DELLO SPIRITO, ASCOLTO DEL CORPO

di Luciano Manicardi

USCIRE DALL'ETÀ DELLA PIETRA!
di Giacomo Manzoni

L'INTRECCIO DI MODERNO E SECULARIZZAZIONE
di Ugo Perone

QUEL CHE RESTA DEL CRISTIANESIMO
di Brunetto Salvarani



LUIGI PERISSINOTTO
INTRODUZIONE

[...]



1. CONDIZIONI DI VERITÀ E STATUTI DELLA CONOSCENZA



MATTEO BIANCHIN

CONTENUTO PRATICO E FENOMENOLOGIA MORALE

1. *Fenomenologia morale*

L'idea che la fenomenologia sia centrale nella conoscenza di sé è legata alla persuasione che l'esperienza e il giudizio, il pensiero come la percezione, i desideri non meno che il sentimento di un'emozione richiedano che qualcosa si presenti per qualcuno sotto un aspetto significativo. In questo lavoro vorrei provare a considerare da questo punto di vista l'esperienza morale. La recente rinascita dell'etica eudaimonistica in un contesto post-metafisico è legata a una caratteristica attenzione per l'individualità.¹ La felicità si dice di una vita e una vita è fatta delle passioni, degli interessi, degli abiti che delineano la singolarità di uno stile biografico, il modo peculiare nel quale ciascuno dà forma alla propria vita ovvero la conduce, per mutuare la felice formulazione di Simmel, secondo una legge individuale.²

- 1 Salvatore Natoli è stato tra i primi a sviluppare una lettura ermeneutica dell'eudaimonia che in seguito ha segnato profondamente il dibattito politico-morale; la centralità del desiderio e l'analisi delle passioni favorisce però in questo caso il recupero della tradizione sentimentalista morale anziché l'assimilazione di motivi aristotelici in un'etica dell'autenticità che troviamo per es. in Ch. Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Harvard UP, Cambridge (MA) 1992, o in A. Ferrara, *L'eudaimonia postmoderna. Mutamento culturale e modelli di razionalità*, Liguori, Napoli 1992, Id., *Autenticità riflessiva. Il progetto della modernità dopo la svolta linguistica*, Feltrinelli, Milano 1998, ma anche Ch. Larmore, *Les pratique du moi*, PUF, Paris 2004, tr. it. *Pratiche dell'io*, Meltemi, Roma 2004; per una lettura fenomenologica J. Drummond, *Self-responsibility and Eudaimonia*, in C. Ierna, H. Jacobs, P. Mattens (a cura di), *Philosophy, Phenomenology, Science. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*, Springer, Dordrecht 2010, pp. 441-60.
- 2 Cfr. S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994, pp. 131 ss., Id., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 32-37, e anche Id., *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia 2006, in part. pp. 31-45; G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Ein Versucht über das Prinzip der Ethik*, in «Logos» a. IV, 1913, tr. it. F. Andolfi, *La legge individuale*, Armando, Roma 2001. In questa prospettiva l'etica si configura come un'estetica

Ma come si giudica la condotta di una vita? In che senso si parla di una vita riuscita? Nel dibattito contemporaneo la questione è spesso trattata in termini espressivi: una lettura post-metafisica dell'*eudaimonia* sembra trovare naturalmente la propria misura nell'espressione autentica di sé. Ma questo non implica che la fonte del giudizio sia una narrazione identitaria, secondo una lettura che non potrebbe essere più lontana – e modernista – dalla propria ispirazione aristotelica.³ Nelle prossime pagine vorrei suggerire che ricaviamo piuttosto identità dal giudizio: che *scopriamo* chi siamo dal modo nel quale giudichiamo l'appropriatezza di atteggiamenti, passioni, interessi. L'ipotesi è che la fenomenologia morale consenta di cogliere nella esperienza di sé le radici di una concezione eudaimonistica della felicità senza tuttavia derivare l'etica dall'identità e raccomandando anzi il contrario.

Un approccio fenomenologico richiede la congiunzione di due principi. Il primo è che non si può credere, desiderare, vedere senza credere, desiderare, vedere qualcosa: i fenomeni mentali hanno un contenuto. Il secondo è che la nozione di contenuto è fenomenologica.⁴ Il primo esclude che le esperienze siano oggetti interni accessibili per introspezione: i fenomeni non sono quello di cui siamo coscienti, sono quello che ci rende coscienti di qualcos'altro.⁵ Il secondo esclude che ci siano contenuti in linea di principio inaccessibili alla coscienza. Da questo punto di vista, l'analisi della ragione pratica sarà formulata come un'analisi del genere di atti e processi deliberativi rilevanti per l'azione. Di conseguenza chiedersi in cosa con-

dell'esistenza perché il governo delle passioni costituisce l'agente come soggetto morale nella misura in cui si stabilizza nelle tipicità di un abito, nelle forme di uno stile: cfr. S. Natoli, *L'edificazione di sé*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 66 ss.

- 3 Cfr. A. McIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, tr. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, in part. cap. 12.
- 4 Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag 1984, tr. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. 2, Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 197-202; per un approccio simile nella filosofia della mente contemporanea cfr. J. Searle, *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, CUP, Cambridge 1983, tr. it. *Dell'intenzionalità*, Bompiani, Milano 1985 e T. Crane, *Elements of Mind*, Cambridge U.P., Cambridge 2001, tr. it. *Fenomeni mentali*, Cortina, Milano 2003.
- 5 Nel caso di Husserl, *Ricerche logiche*, cit., notoriamente, la "manifestazione della cosa (il vissuto) non è la cosa che si manifesta [...] Noi viviamo le manifestazioni come appartenenti al nesso di coscienza, mentre le cose ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale. Le manifestazioni stesse non si manifestano, esse vengono vissute" (p. 142).

sistano un'esperienza o un giudizio *pratici* – sentire, credere, asserire che un'azione sia appropriata o inappropriata, giusta o ingiusta, virtuosa o no – significa chiedersi ad un tempo *di che cosa* siano l'esperienza o il giudizio.

Quello che emerge è interessante. Nonostante l'etica sia essenzialmente pratica e abbia quindi a che fare con desideri, volizioni, abiti, il problema non riguarda il genere di atteggiamenti che adottiamo, ma il contenuto di questi atteggiamenti. Il problema in altri termini riguarda la plausibilità di una nozione di contenuto *pratico*: che genere di contenuto hanno giudizi come “questa guerra è ingiusta”? Si tratta di atti come tutti gli altri. Ma si può essere tentati di dire che, anziché rappresentare qualcosa, esprimono la riprovazione per la guerra. E in questo caso diventa difficile dire in che cosa consista il loro contenuto. Ci si potrebbe accontentare di trattarli come modificazioni avverbiali di un giudizio che riguarda un oggetto qualsiasi – secondo una linea che è stata esplorata per esempio in relazione ai contenuti sensibili della percezione visiva. Ma le difficoltà di questo approccio sono note. La lettura avverbiale è in contrasto con la fenomenologia della percezione e del giudizio, dei quali elimina piuttosto che spiegare l'intenzionalità.⁶ Quando diciamo ingiusta una guerra, come quando giudichiamo rossa un'arancia, non parliamo dei nostri giudizi. Parliamo di guerre e arance.

A questo punto possiamo identificare il problema *fenomenologico* dell'esperienza morale. L'esperienza e il giudizio in questo caso hanno un *contenuto pratico*, vale a dire che il loro contenuto deve rendere insieme l'oggettività e l'autorità della morale. Ma oggettività e autorità sembrano richiedere analisi diverse.

1) I giudizi morali sembrano sollevare pretese di validità analoghe alla verità, delle quali si può dare conto se sono dotati di contenuto cognitivo: se non esprimono idiosincrasie soggettive; per questo consideriamo il disaccordo pratico come qualcosa che può essere trattato razionalmente.⁷ Ma la lettura più naturale di questa caratteristica dei giudizi morali è che esistano fatti riguardo ai quali sono corretti o scorretti.⁸

2) L'autorità dei giudizi morali non si spiega, se non si ammette che i giudizi morali hanno implicazioni pratiche: dicono cosa fare, non soltanto che cosa credere.

6 Cfr. per una discussione A. Voltolini, *Consequences of Schematism*, in «Phenomenology and the Cognitive Science», 8 (2009), pp. 141 e ss.

7 Cfr. per es. J. Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1999, tr. it. *Verità e giustificazione*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 265-309.

8 M. Smith, *The Moral Problem*, Blackwell, Oxford 1994, p. 6.

3) Almeno a partire da Hume, la psicologia tende tradizionalmente a distinguere due generi di atti distinti e irriducibili, individuati da quelle che Husserl nelle *Ricerche logiche* identificava come “due classi di soddisfazione diverse”:

[n]elle intenzioni di desiderio e volontà, le sintesi di soddisfazione sono certamente affini e nettamente distinte, per esempio, da quelle delle intenzioni significanti. D’altro canto, le soddisfazioni delle intenzioni significanti e degli atti intuitivi hanno un medesimo carattere, come per tutti gli atti compresi sotto il titolo di *oggettivanti*.⁹

Un atto è oggettivante se può essere vero o falso: l’intenzione è soddisfatta, se la rappresentazione è adeguata alle cose. Ma i desideri e le volizioni non sono veri o falsi, perché le condizioni alle quali sono soddisfatti non hanno a che fare con come il mondo è, ma con come dovrebbe essere per risultare adeguato all’intenzione. In compenso, proprio per questo hanno la funzione di generare azioni che producano le condizioni alle quali l’intenzione è soddisfatta: hanno la forza motivante di una ragione per agire.¹⁰

Disgraziatamente, queste caratteristiche sono incompatibili e le teorie morali si classificano di solito a seconda di quale neghino.¹¹ In alternativa, si mette in discussione la concezione tradizionale della psicologia. Infatti, se la psicologia è come si è detto, la distinzione tra atti oggettivanti e non oggettivanti riflette una differenza tra atti cognitivi e conativi che non dipende dal contenuto, ma dall’atteggiamento psicologico nel quale l’atto consiste. Alla base dei giudizi pratici troveremo perciò la rappresentazione di un oggetto, ma la qualità non oggettivante dipenderà dall’adozione di un atteggiamento ulteriore: se qualcosa è desiderato non è perché sia rap-

9 E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., p. 52.

10 Cfr. R. Millikan, *White Queen Psychology and Other Essays for Alice*, MIT Press, Cambridge (MA) 1995, p. 67

11 Cfr. M. Smith, *op. cit.*, p. 11; si può quindi negare che i giudizi morali abbiano contenuto cognitivo o distinguere tra validità e motivazione: la prima è la via dell’emotivismo, la seconda è quella seguita per esempio da J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, tr. it. *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 1989; un’altra ipotesi è che i giudizi *causino* le emozioni pertinenti, ma equivale ad assegnare ai giudizi una funzione pratica: cfr. M. Hauser, *Moral minds. How Nature Designed our Sense of Right and Wrong*, Harper & Collins, New York 2006, tr. it. *Menti morali*, Il Saggiatore, Milano 2007.

presentato *come* desiderabile, ma perché alla rappresentazione è aggiunto l'atteggiamento psicologico del desiderio.¹²

Da questo punto di vista l'oggettività dei giudizi morali è garantita soltanto se esiste un genere di atti *oggettivanti* che rappresentano proprietà assiologiche. In questo caso la validità del giudizio deve tuttavia essere fondata nell'intuizione di un valore oggettivo, che *giustifica* e insieme *motiva* l'azione. Ma questo richiede un'ontologia peculiare, dal momento che le proposizioni etiche rappresentano fatti *sui generis*:

[...] se non ci fosse alcun apriori materiale, né tipi e famiglie di oggetti che portano i predicati apriori del valore, allora il concetto del valore oggettivo non avrebbe alcun sostegno e conseguentemente, non ci sarebbe neanche il sostegno all'idea di una preferibilità prestabilita oggettivamente, all'idea di un 'Meglio'.¹³

2. *Sensibilità e verità pratica*

Un'alternativa è ricostruire la genesi delle "proposizioni etiche" in termini meno compromessi ontologicamente e adoperare questo strumento per mostrare come è possibile ricostruire la logica e la psicologia del ragionamento pratico senza postulare un'ontologia di valori indipendente dalle passioni e dagli interessi. Che i giudizi pratici esprimano i nostri atteggiamenti piuttosto che l'intuizione di un valore non significa infatti che non dicano qualcosa del mondo umano e da questo punto di vista possano essere trattati come qualcosa che è vero o falso. È la linea che si può trovare nel secondo libro delle *Idee* e nella *Krisis*, che riflette le revisioni intervenute nel frattempo nel programma della fenomenologia. Il mondo della vita infatti "comprende in sé tutte le formazioni pratiche" perché si costituisce "in costante riferimento alla soggettività".¹⁴ Ma se si distingue la verità "pratico-quotidiana" legata ai progetti, agli interessi, alla sensibilità dalla verità "in sé" della scienza, l'esperienza di proprietà, oggetti, relazioni pratiche può non di meno apparire problematica. Nella misura in cui dipendo-

12 Cfr. E. Husserl, *Ricerche logiche*, cit., pp. 215-16.

13 E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908/1914)*, a cura di U. Melle, Nijhoff, Den Haag 1988, p. 139; da questo punto di vista il primo Husserl difende un genere di realismo morale molto vicina all'intuizionismo di Moore.

14 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1961, p. 200.

no dalla nostra sensibilità, le proprietà “pratiche” sono bizzarre rispetto alla immagine scientifica del mondo.¹⁵ Di conseguenza, si può essere indotti a pensare che, malgrado il tentativo di assimilare la *Wert-nehmung* alla *Wahr-nehmung*, Husserl non sia affatto riuscito a dare conto dei giudizi pratici a partire dal nesso tra sentimento e valore.¹⁶

A tale considerazione si può opporre la priorità fenomenologica dell’esperienza preriflessiva del mondo della vita. Il mondo della vita si apre all’esperienza come il mondo intuitivo “effettivamente primo”.¹⁷ E già nelle *Idee* Husserl aveva enfatizzato da questo punto di vista la distinzione tra natura e ambiente, tra la realtà “in sé” del mondo fisico e la realtà del “mondo circostante” orientato dalla propriocezione somatico-cinestetica. L’atteggiamento “naturale” con il quale “viviamo nel mondo personale” come “soggetti di un ambiente” non è affatto un atteggiamento “naturalistico”.¹⁸ Quello che rivela è il mondo quotidiano “del pressappoco”, per usare la felice formulazione di Koyré, piuttosto che il mondo della fisica matematica.¹⁹ E per la medesima ragione è il mondo nel quale siamo collocati dall’esperienza affettiva “del piacere e del dispiacere” in virtù dei quali “il carattere del valore si dà originariamente nell’intuizione”:

In questi atti, l’oggetto è presente alla coscienza come oggetto di valore, come oggetto gradevole, bello, ecc., e ciò in modi diversi, per esempio in una datità originaria, dove si costruisce, in base alla mera rappresentazione intuitiva, un valutare che ha, se lo presupponiamo, nell’immediatezza della motivazione viva il ruolo di una “percezione” del valore [...]. Quando sento una nota di violino, la gradevolezza, la bellezza è data originariamente, se la nota muove il mio animo in modo originariamente vivo, e la bellezza è data come tale appunto attraverso il *medium* di questo piacere.²⁰

15 Cfr. J. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, New York (NY), 1997, pp. 38 ss.

16 Cfr. C. Lotz, *Husserls Genuss. Über den Zusammenhang von Leib, Affektion, Fühlen und Werthaftigkeit*, in «Husserl Studies» (18), 2002, pp. 31-34.

17 Cfr. E. Husserl, *Krisis*, cit., pp. 152-154, 160.

18 Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952, tr. it. di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, vol. 2, Einaudi, Torino 2002, p. 185

19 Cfr. A. Koyré, *The Significance of the Newtonian Synthesis*, in Id., *Newtonian Studies*, Harvard U.P., Cambridge (MA) 1965, pp. 3-24, tr. it. di P. Zambelli, *Dal mondo del pressappoco all’universo della precisione*, Einaudi, Torino 2000.

20 Cfr. E. Husserl, *Idee*, vol. 2, cit., p. 187.

L'esperienza del valore si presenta in primo luogo come esperienza *sensibile* di piacere o dolore e *per questo* è connessa con la motivazione ad agire. Da questo punto di vista la fonte del giudizio pratico non è l'intuizione eidetica di un genere di oggetti ontologicamente peculiari, ma l'esperienza ordinaria del mondo della vita. Un modo di rendere questa lettura è concepire i giudizi di valore come atti che hanno condizioni di soddisfazione cognitive e conative insieme e sono fondati nella sensibilità verso certe proprietà secondarie: temere qualcosa non è solo *credere* che sia pericoloso o adottare un certo atteggiamento. Chi non teme le punte acuminate o un'espressione aggressiva è insensibile verso caratteristiche delle cose che sono salienti nell'esperienza umana: non vede certi *fatti*. Il problema è in che senso o in che limiti si possa parlare di sensibilità. E tuttavia, se pensiamo a questa sensibilità come a un genere di ricettività letteralmente identica a quella della percezione sensibile l'approccio offre il fianco a tre critiche serie: l'analogia con le proprietà secondarie è incerta, non offre vantaggi nella spiegazione dell'azione, riduce le valutazioni a percezioni perdendo un aspetto cruciale della critica morale.²¹ Nessuna è in sé decisiva, ma insieme suggeriscono che scomporre il contenuto dei giudizi pratici in un momento ricettivo e un momento valutativo rimane fruttuoso:

Queste cose sono oggetti fondati che si sono costituiti per l'io nel modo che abbiamo descritto, attraverso atti fondati e nell'ordine dell'apprensione [...] ma una volta che simili atti fondati, in un modo qualunque, sono stati compiuti, gli oggetti corrispondenti, provvisti di caratteri di valore, di desiderio, pratici, per l'io diventano oggetti del suo mondo circostante, oggetti nei confronti dei quali esso può comportarsi in un certo modo attraverso nuovi atti personali: esso li valuta come più o meno buoni o cattivi, adeguati o meno allo scopo. [...]. Esse occupano adesso il suo interesse in virtù del loro essere e del loro modo d'essere, della loro bellezza, della loro gradevolezza, della loro utilità; suscitano il suo desiderio di goderne, di giocare con esse, di utilizzarle come mezzi, di riplasmare sulla base della rappresentazione di uno scopo. In un senso lato, possiamo definire l'atteggiamento personale o motivazionale anche come un atteggiamento *pratico* [...].²²

21 S. Blackburn, *Ruling Passions*, Oxford U.P., Oxford 1998, pp. 92-104; su questo punto mi permetto di rinviare a M. Bianchin, *Bildung, Meaning, and Reasons*, in «Verifiche» a. XLI, 2012, pp. 73-103.

22 E. Husserl, *Idee*, vol. 2, cit., pp. 189-90: sulla nozione fenomenologica di costituzione cfr. E. Stroeker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, Klostermann, Frankfurt am Main 1978, pp. 115 ss.; sulla teoria dell'errore naturalmente J. Makie, *op. cit.*, p. 29, 48-49.

In questo passaggio, la fonte del valore è l'apprensione emotiva di un oggetto percepito. Da questo punto di vista, la cosiddetta *Wert-nehmung* è perciò un atto non oggettivante e questo dovrebbe contare contro l'ipotesi che esistano atti misti o ricettivi verso proprietà pratiche. Ma una volta appreso in questo modo, l'oggetto si presenta connotato assiologicamente. L'apprensione emotiva genera i concetti in virtù dei quali le cose sono caratterizzate da proprietà pratiche e si costituisce un genere di oggettualità che sono motivi di passioni e azione. A questo punto il giudizio può essere ricavato dall'apprensione dell'oggetto esattamente come accade nei giudizi percettivi, attraverso l'articolazione del contenuto dell'atto in una proposizione che diviene il fuoco tematico della deliberazione. In altri termini, benché l'ambito della ragione pratica sia legato a una prospettiva nella quale le cose occupano lo spazio di un interesse, il giudizio non riguarda le preferenze o gli atteggiamenti degli agenti, bensì gli aspetti praticamente salienti del mondo. E anche quando un giudizio verte su desideri anziché su *desiderata*, su atteggiamenti anziché su oggetti, la fonte della valutazione tocca comunque *in ultima analisi* i secondi: quando approviamo o disapproviamo un desiderio o una passione valutiamo tipicamente l'appropriatezza a ciò che li motiva.²³ Da questo punto di vista la genesi del contenuto pratico può essere schematizzata come segue, in modo da rendere il ruolo del giudizio nel ragionamento pratico:

affezione sensibile



Riconoscere che il contenuto dei giudizi pratici deriva dall'espressione di un atteggiamento emotivo verso le cose non implica in altri termini che sia arbitrario, né richiede un'ontologia bizzarra: giudizi come "questa guerra è ingiusta" sono l'oggetto appropriato della critica morale proprio perché riflettono il modo nel quale rispondiamo emotivamente a un ambiente che non è praticamente neutrale. E tuttavia i loro contenuti dicono

23 Cfr. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1795), tr. it. di E. Lecaldano, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 96-97.

di come è il mondo: quando deliberiamo non descriviamo i nostri atteggiamenti, ma decidiamo cosa fare rispetto a certi fatti o azioni. In questo senso qui non abbiamo una “teoria dell’errore” che tratta i contenuti pratici semplicemente come proposizioni false, ma una teoria della costituzione dell’esperienza che spiega come gli stati *doxastici* che hanno un contenuto pratico e gli impegni ontologici che comportano siano motivati dai modi nei quali rispondiamo all’ambiente. Se per le *res* materiali ciò riguarda il modo nel quale si struttura il mondo percettivo, per le proprietà pratiche procede dalle risposte emotive all’affezione sensibile fino alla sintesi dei contenuti pratici che sono oggetto di deliberazione. Possiamo riassumere queste considerazioni dicendo che per un verso la fonte della valutazione è emotiva e questo spiega la forza motivazionale dei giudizi pratici; per un altro i giudizi pratici sono atteggiamenti verso *proposizioni*, hanno cioè un *contenuto* che svolge un ruolo nella deliberazione precisamente perché è suscettibile di essere vero o falso. Ma non riguarda la nostra identità. I giudizi pratici sono i giudizi alla luce dei quali deliberiamo cosa fare, non chi essere. E ricaviamo chi siamo da quello che deliberiamo, piuttosto che il contrario.

3. *Identità e felicità*

La prima osservazione da fare è che in questo senso si può effettivamente parlare di conoscenza pratica. Così come il giudizio percettivo ha le proprie fonti nella sfera passiva della sensibilità, così il giudizio di valore ha le proprie fonti nella sfera passiva del sentimento: in generale, sentire un’emozione è riconoscere una situazione saliente in modo da motivare la risposta appropriata.²⁴

La seconda è che possiamo distinguere i diversi momenti di questo processo. Dobbiamo pensare ai giudizi pratici come a un genere di atti nei quali il momento cognitivo e il momento conativo sono congiunti. Ma non siamo in una situazione nella quale credere, desiderare e agire sono una cosa sola.

Le alternative che abbiamo a disposizione sono una lettura sentimentalista nella quale il contenuto pratico è ricondotto a un insieme di *concern*

24 Cfr. A. Damasio, *Cartesio’s Error. Emotion, Reasons and the Human Brain*, Avon Books, New York 1994, tr. it. *L’errore di Cartesio*, Adelphi, Milano 1995, pp. 283 e ss.; si osservi che ciò vale solo per creature capaci di esperienza, esseri senzienti per i quali le cose significano qualcosa: cfr. N. Humphrey, *A History of the Mind. Evolution and the Birth of Consciousness*, Vintage, New York 1998, pp. 39 e ss.

centrali o fondamentali, agli abiti di giudizio che definiscono un *carattere* individuale, e quella essenzialista di certo neoaristotelismo evoluzionista.²⁵ L'impressione è che la prima sia più coerente con l'impianto di un'etica fenomenologica nella quale le risposte emotive all'ambiente sono costitutive dell'esperienza di vivere in un mondo morale, nonostante in un certo senso le proprietà assiologiche siano da questo punto di vista "proiettate" piuttosto che percepite in un senso analogo a quello della percezione sensibile. In un manoscritto degli atti '20, questo è anzi esplicitamente menzionato come il fondamento non soltanto delle scienze normative, ma dell'etica in generale:

In virtù della proiezione che tutte le formazioni di senso della sfera del sentimento e della volontà e quindi anche delle loro normalità e anomalie possono gettare nell'ambito dell'essere conoscibile, diventano possibili anche le scienze che studiano le connessioni a priori tra i sensi che appartengono alla sfera del sentimento e della volontà nelle loro norme nella loro generalità formale e di principio. In questo modo nascono le scienze normative formali, l'assiologia e l'etica o la pratica. (A IV 22, p. 37a)

Le proposizioni etiche hanno dunque contenuto cognitivo e forza motivazionale perché esprimono un giudizio fondato sentimentalmente. Il problema della normatività nasce precisamente con la capacità di trattare i contenuti degli atti sentimentali nei quali si esprime una valutazione come proposizioni che possono essere vere o false. Poiché queste proposizioni dicono che cosa è buono, prescrivono cosa fare. In questo senso la dimensione normativa della critica morale ci tocca perché le biografie sono fatte di ciò che facciamo, desideriamo, giudichiamo obbligante.

Per rendere la fenomenologia morale queste prospettive devono dunque risultare congruenti: per un verso l'etica riguarda come vivere e in questo senso la deliberazione mette capo a una prospettiva eudaimonistica di autorealizzazione. Per un altro, non parla di noi, ma di che cosa sia buono, giusto, meritevole di approvazione o disapprovazione. È riflettendo sul contenuto dei giudizi che articoliamo la nostra autocomprensione, e non viceversa, è giudicando l'appropriatezza dei nostri impegni e *concern* che troviamo qualcosa come un "vero sé". Non è che questi derivino dalla nostra identità. È piuttosto la nostra identità a costituirsi attraverso il giudizio. Gli atteggiamenti e gli abiti che abbiamo di fronte nella deliberazione

25 Per la prima si veda S. Blackburn, *op. cit.*, in particolare pp. 24 e ss., per la seconda W. Cesebear, *Natural Ethical Facts. Evolution, Connectionism, and Moral Cognition*, MIT Press, Cambridge (MA) 2003.

riflettono l'unità di una storia nella quale l'io si costituisce come soggetto di esperienza e azione.²⁶ Il giudizio riguarda il modo nel quale disegnano la possibilità di una vita riuscita. E la felicità si dice appunto di una vita. Quello che ci è richiesto, da questo punto di vista, non è la conoscenza per intuizione di un ambito di entità *sui generis*, ma la *Gesinnung* di una biografia individuale.

In questa prospettiva, quello che dobbiamo fare è individuato della deliberazione migliore, e le deliberazioni muovono sempre da considerazioni sostantive. Da un lato, quindi, l'azione deliberata si presenta come obbligatoria. Quello che desidereremmo al meglio della nostra capacità di giudizio si presenta come ciò che dovremmo desiderare, vale a dire con la forza normativa di una ragione indipendente dai nostri desideri *attuali*. Dall'altro la motivazione rimane definita nei termini teleologici del fine individuato dal contenuto di un desiderio. Un desiderio infatti non è semplicemente una pulsione, è una pulsione che ha rappresentazione del proprio oggetto.²⁷ Questa prospettiva sembra così coniugare deontologia e teleologia, sicché Husserl può affermare nei celebri saggi degli anni venti intitolati al rinnovamento che diciamo etica "la vita vissuta nell'autogoverno conformemente all'istanza categorica dell'idea etica teleologica".²⁸ Nella formulazione matura di un'etica fenomenologica l'esperienza morale è caratterizzata dalla dipendenza reciproca di autonomia e *eudaimonia* proprio perché l'autenticità di qualsiasi progetto esistenziale dipende dall'adozione riflessiva di un'autocomprensione orientata alla verità di sé.²⁹

26 Cfr. E. Husserl, *I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950, tr. it. di F. Costa, *Meditazioni cartesiane. Con l'aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani 1989: l'io "si costituisce per se stesso, per così dire, nell'unità di una storia" e da questo punto di vista la ragione pratica in senso lato è costitutiva della soggettività nella misura in cui questa presuppone la formazione di *hexis* relativamente stabili – in questo "anche la ragione logica è pratica" (pp. 83-85); cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928*, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 204 e ss.

27 Cfr. S. Natoli, *L'edificazione di sé*, cit., pp. 15 e ss.

28 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922/1937)*, a cura di Th. Nenon e H. R. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1989, pp. 3-94, tr. it. di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano 1999, p. 47.

29 Questo non significa naturalmente che la verità di sé sia del medesimo genere delle verità oggettive alle quali abbiamo accesso attraverso la scienza, cfr. S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010, pp. 159 ss., in part. pp. 169-172; Husserl torna ripetutamente sulla questione negli articoli dei primi anni venti per la rivista *Kaizo*, raccolti in italiano ne *L'idea di Europa*, cit., pp. 23, 33 ss., 44 ss.; per una lettura che enfatizza la connessione tra queste tematiche e la prospettiva

Certamente la possibilità del disaccordo morale rimane aperta. Ma la prospettiva che si è tentato di suggerire non implica che sia intrattabile. L'intersoggettività della ragione si estende naturalmente ai discorsi pratici e proprio per questo il genere di oggettività che caratterizza le dispute morali è legato a un'idea di umanità: la verità del giudizio esprime il punto di vista di un osservatore imparziale piuttosto che lo sguardo da nessun luogo di una intuizione eidetica.³⁰ In questo senso, l'idea di umanità è un concetto accessibile *all'interno* dell'etica: è "un'idea etica", appunto, che circonda il punto di vista morale come il punto di vista più generale al quale è possibile pervenire attraverso la deliberazione.

dell'autenticità cfr. Th. Nenon, *Husserl Conception of Reason as Authenticity*, in «Philosophy Today», n. 47, 2003, pp. 63-70.

30 Si vedano a questo proposito C. Fricke, *Overcoming Disagreement. Adam Smith and Edmund Husserl on Strategies of Justifying Descriptive and Evaluative Judgments*, e J. Drummond, *Imagination and Appresentation, Sympathy and Empathy in Smith and Husserl*, in C. Fricke, D. Føllesdal (a cura di), *Intersubjectivity and Objectivity in A. Smith and E. Husserl*, Ontos, Frankfurt am Main 2013.

CLAUDIO CIANCIO

IL PENSIERO LACERATO

1. *Pensiero interpretativo e pensiero oggettivante.*

I conflitti che attraversano oggi il campo della filosofia possono essere ricondotti principalmente al contrasto tra pensiero ermeneutico e pensiero analitico. La mia tesi è che questo conflitto non è semplicemente il risultato di circostanze storiche, ma è inscritto nella condizione stessa del pensiero, che è segnato dalla tensione fra interpretazione e oggettivazione, e come tale è un conflitto insuperabile. La filosofia ermeneutica ha pensato questo conflitto e ha tentato di comprenderlo e persino di risolverlo. Qui sta, a mio avviso, un motivo di superiorità rispetto al pensiero analitico, che invece tende semplicemente ad escludere il pensiero ermeneutico.

Il pensiero oggettivante si presenta in una triplice forma. La prima è la conoscenza dei fatti, che trova nelle scienze la sua rigorizzazione, la seconda è il pensiero demistificante, la terza è l'autoriflessione del pensiero, in virtù della quale la filosofia non si limita ad essere una determinata ontologia o una determinata descrizione del mondo, ma anche riflette e comprende i principi logici, i criteri e le procedure con i quali essa stessa opera.

L'opposizione, apparentemente inconciliabile, tra la prima forma del pensiero oggettivante, quella empirica e scientifica e il pensiero ermeneutico, è stata, com'è noto, il punto di partenza di Gadamer, un'opposizione che egli ha poi tentato di superare, quando ha pensato il pensiero oggettivante come un caso particolare del comprendere. Il sapere oggettivante sarebbe infatti non tanto un sapere neutrale, che riflette il vero in sé delle cose, un sapere sottratto al momento soggettivo dell'interpretazione, quanto piuttosto un sapere che si rende trasparenti i suoi oggetti in vista del loro dominio, della manipolazione tecnica, un sapere orientato da un particolare interesse e progetto.¹

1 Vedi H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1965², p. 426.

Un più esplicito tentativo di integrare le due forme di pensiero lo troviamo in Apel, tentativo che si svolge in due direzioni. Per un verso, secondo Apel, la stessa oggettività delle scienze empirico-analitiche non si può costituire prescindendo dal momento “soggettivistico” della comprensione. Infatti il senso che possiamo dare all’oggettività è quello dell’intersoggettività e questa significa coappartenenza a un medesimo orizzonte di senso linguisticamente costituito: «anche le proposizioni del linguaggio scientifico non designano i fatti in maniera pura e semplice, bensì dei fatti nell’ambito di comportamento degli scienziati che interpretano le proposizioni attraverso l’uso». ² Per altro verso la comprensione interpretativa non può prescindere del tutto dal pensiero oggettivante inteso qui nella seconda delle forme indicate, ossia come demistificazione. Infatti la comprensione deve fare i conti anche con ostacoli che non possono essere superati se si resta all’interno del processo interpretativo. Gli eventi storici e le produzioni culturali «non sono un’espressione pura delle [...] intenzioni spirituali [degli uomini]. Tutti i risultati delle loro intenzioni sono al tempo stesso risultati delle forme effettive di vita che essi non hanno saputo fino ad oggi afferrare nella loro autocomprensione. È in relazione a quest’oscura infiltrazione della storia naturale dell’uomo, la quale continua dentro la storia spirituale umana, che naufragano gli sforzi dell’identificazione ermeneutica». ³ Insomma le espressioni linguistiche dell’uomo vanno trattate per certi aspetti secondo il metodo oggettivante in quanto il loro senso non è soltanto da interpretare ma prima ancora da spiegare riconducendolo alle condizioni materiali che l’hanno prodotto. L’ermeneutica perciò non può prescindere dalla critica dell’ideologia e dalla psicoanalisi. Il lavoro ermeneutico in quanto è guidato dall’esigenza di realizzare una comprensione sempre migliore non può non passare attraverso la rimozione di tutti gli ostacoli che la intralciano, per tendere a una sempre maggiore trasparenza nella comprensione e nella comunicazione dei contenuti di senso. In un modo analogo Habermas ⁴ da un lato ha negato l’opposizione di ermeneutica e scienza analitica esigendo che la prima sia inscritta nella seconda, e dall’altro ha richiesto che l’esperienza ermeneutica si trasformi in critica dell’ideologia. Infatti, secondo Habermas, il processo ermeneutico è orientato dalla meta dell’emancipazione. Solo in riferimento a questa meta

2 K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, II, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, tr. it. di G. Vattimo, *Comunità e Comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 81.

3 *Ivi*, tr. it. cit., pp. 126-127.

4 Vedi J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1967.

si rende possibile quella visione critica della tradizione e dei pregiudizi, senza la quale non sarebbe sorta l'ermeneutica e senza la quale il rapporto con la tradizione sarebbe di inconsapevole appartenenza e non di distanziamento o di appropriazione consapevole.

Queste posizioni sembrano essere il simmetrico opposto di quella di Gadamer (e prima ancora di Heidegger). Infatti mentre in questi ultimi il pensiero oggettivante viene spiegato a partire da quello ermeneutico, in Apel e Habermas è il secondo ad essere attratto nella sfera del primo. In essi sulla dimensione dell'appartenenza (alla tradizione e all'essere) che si tratta di riprendere consapevolmente nell'interpretazione, prevale quella della riflessività distanziante che – attraverso la psicoanalisi, la critica dell'ideologia e la critica sociale – tende a una perfetta trasparenza dell'oggetto al soggetto e del soggetto a se stesso.

Quanto alla terza forma di pensiero oggettivante, che ho indicato, si tratta di una forma del tutto interna al pensiero filosofico. L'autoriflessività del pensiero è momento essenziale della forma più alta del pensiero, cioè della filosofia, e deve perciò essere propria anche della filosofia ermeneutica, deve non solo accompagnarla, ma essere ad essa intrinseca anche se distinta. Che cosa comporta in particolare per il pensiero ermeneutico questa ineliminabile dimensione autoriflessiva? Comporta un riconoscimento e una giustificazione della natura ermeneutica del sapere filosofico. Ora sembra che questo riconoscimento e questa giustificazione appartengano a un livello logico diverso rispetto a quello delle tesi che costituiscono il contenuto di una particolare filosofia. Essi non possono essere considerati semplicemente come un'interpretazione che sta accanto alle altre interpretazioni, ma come l'espressione dell'universalità della condizione ermeneutica, condizione che giunge a definirsi attraverso l'esercizio di autoriflessione del pensiero filosofico ermeneutico. Come avrebbero detto i romantici e Fichte, è la filosofia della filosofia che accompagna l'esercizio della filosofia.

Le filosofie ermeneutiche (come del resto molte altre filosofie) sono dunque caratterizzate da un duplice movimento e quindi da un duplice contenuto. Per un verso riflettono sulle condizioni essenziali dell'esercizio dell'interpretazione, per l'altro costruiscono le loro ontologie attraverso un procedimento interpretativo volto a evidenziare il senso degli eventi di verità: ciò che viene trasmesso dalla tradizione, i simboli più densi (religione, arte), le stesse filosofie del passato, le esperienze morali, anche la scienza e gli eventi politici, tutto ciò può diventare materia da interpretare per comprendere il senso dell'essere. Si produce allora nella filosofia ermeneutica una tensione provocata dall'ineliminabile dualità, anche al suo interno, di

due ordini di pensiero, distinti ma non separabili, e perciò di due ordini di verità: quella dell'ermeneuticità (la teoria filosofica dell'interpretazione) e quella che consiste nella particolare interpretazione del senso dell'essere. È una dualità che non può essere evitata ma nemmeno semplicemente registrata dando luogo a una giustapposizione. Infatti se l'affermazione dell'ermeneuticità della filosofia non può essere considerata essa stessa come un'interpretazione, allora si deve rivedere la tesi ermeneutica che afferma l'universalità del carattere interpretativo del sapere, e in particolare della filosofia, perché vi sarebbe un sapere, la filosofia della filosofia, che non avrebbe questo carattere. D'altra parte il risorgere dell'istanza oggettivistica all'interno della stessa ermeneutica dimostra la sua tendenza a porsi come la prima e vera forma di manifestazione della verità. Perciò parliamo di tensione fra i due ordini, nel senso cioè che ciascuno di essi tende a diventare esclusivo.

La tensione fra i due ordini, che corrisponde in certo modo a quella che si è aperta, a partire da Kant, fra il modo trascendentale e il modo speculativo di fare filosofia, fra la riflessione sulle condizioni e i modi del comprendere e il contenuto ontologico del pensiero, è stata fatta emergere da Gadamer quando ha affermato che le sue tesi sull'ermeneuticità della filosofia «pretendono di valere assolutamente»,⁵ benché il loro sorgere sia stato storicamente condizionato. Questa affermazione si pone in una forma e a un livello di verità diversi da quelli propri delle interpretazioni, comprese quelle filosofiche, che sono manifestazioni di verità, e come tali fornite di un carattere di universalità, ma di un'universalità ermeneutica, che implica una pluralità di formulazioni non traducibili l'una nell'altra.

L'inseparabilità nelle filosofie ermeneutiche di momento critico e di momento speculativo è stata poi espressa da Ricoeur col dire che il pensiero filosofico è caratterizzato dalla contemporaneità del «distanziamento, che è costitutivo dell'istanza critica», e dall'«appartenenza, che comprende l'uomo nel discorso e il discorso nell'essere».⁶ In realtà non si tratta propriamente di una sintesi: ciascun momento presuppone l'altro, rimanda ad esso, ma mantiene una sua irriducibile specificità. Il momento autoriflessivo emerge dall'esercizio concreto del filosofare nella ricerca di una giustificazione ultima, ma conduce a un'autooggettivazione; il momento speculativo senza quello autoriflessivo perderebbe quella radicalità che è propria della filosofia, ma, poiché è essenzialmente comprensione dell'essere, non può che assumere una forma interpretativa. Il discorso filosofico richiede

5 H.G. Gadamer, *op. cit.*, p. XIX.

6 P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Seuil, Paris 1975, pp. 398-99.

che i due momenti si accompagnino l'un l'altro, ma ciò non significa che giungano a una sintesi compiuta, come Fichte riteneva necessario. Ma per lui la filosofia era *Wissenschaftslehre* e non pensiero dell'essere, ontologia.

2. *Pensiero tragico*

La differenza e la tensione fra oggettivazione e interpretazione evidenziano una condizione del pensiero che assume una tonalità tragica: esse manifestano infatti come tra il pensiero e la verità vi sia una relazione segnata da una profonda lacerazione. Questa lacerazione si manifesta nel fatto che il pensiero da un lato non può rinunciare all'istanza dell'oggettività, cioè alla diretta enunciazione della verità nella sua unità e universalità, tendendo così ad oggettivare anche l'inoggettivabile; e d'altro lato riconoscendo il carattere fallimentare di questa pretesa, deve tentare la via indiretta e inesauribile dell'interpretazione. Ciò significa che la filosofia, mentre non può evitare la tentazione dell'oggettivazione, è poi costretta, proprio misurandosi con l'insoddisfazione da cui nasce quella tentazione, a riconoscere che l'interpretazione, per quanto sia manifestazione della verità, porta sempre con sé una dimensione di incompiutezza e di opacità. Di incompiutezza e di opacità perché l'interpretazione, che di per sé è una positiva, per quanto finita, comprensione della verità intera, in realtà è una comprensione in lotta con la verità e proprio il desiderio della verità oggettivata, per quanto fuorviante, è la spia della sua insoddisfazione. La filosofia come interpretazione è allora quel vedere la verità in immagine, come in uno specchio, di cui parla San Paolo, un vedere che è accompagnato dal senso di un'insufficienza. È una comprensione della verità, che porta con sé una sorta d'instabilità del pensiero e lo costringe continuamente a correggersi e a superarsi attraversando la negatività di una mancanza incolmabile.

La lacerazione della filosofia (e in particolare della filosofia ermeneutica) si manifesta poi non solo nel rapporto fra pensiero interpretativo e pensiero oggettivante (potremmo chiamarla: lacerazione sincronica), ma anche nel rapporto dell'interpretazione con il simbolo e con il mito, che sono gli oggetti primari della filosofia ermeneutica in quanto esprimono l'esperienza più originaria della verità a cui l'interpretazione si applica, quell'esperienza della verità nella quale prevale ancora la dimensione dell'evidenza e resta nascosta quella della frattura (potremmo chiamarla: lacerazione diacronica). Compito della filosofia è chiarire l'esperienza di verità del mito e mostrarne il significato universale. Ma questo compito si giustifica solo perché quell'esperienza di verità ha perso la sua chiarezza

e la sua verità non è più universalmente riconosciuta. La filosofia è dunque il risultato di una perdita e di un impoverimento. La sua ricchezza è invece nella capacità di rispondere a questa condizione riaffermando e sostenendo verità che, nella forma in cui sono state tramandate, sono divenute oscure e vacillanti. La forma riflessiva, nella quale la filosofia porta la verità, ha in generale, rispetto alla forma simbolica, il vantaggio di rappresentarla più chiaramente e anche di giustificarla (ed anzi il suo unico modo di rappresentarla è quello di giustificarla). Ma nel fare questo la filosofia come ermeneutica deve riconoscere non solo la sua dipendenza (per l'origine e il contenuto) dal mito, ma anche il fatto che nel suo lavoro riflessivo non può non scioglierne la profonda unità e impoverirne il contenuto; sì che non si può dire che la filosofia sia una forma di comprensione della verità equivalente al mito, perché piuttosto è, da questo lato, un allontanamento da esso e una riduzione. Il passaggio dal mito alla filosofia non è perciò né progressivo né regressivo, ma dialettico: ogni acquisto avviene a prezzo di una perdita. Filosofia e mito sono ambedue comprensioni autentiche della verità, ma, allo stesso tempo, sono attraversati da una tensione e da un'attrazione reciproca: il mito vuol farsi comprensione riflessiva, liberandosi da quell'eccesso di immediatezza che ne fa più un possesso che una manifestazione della verità; la filosofia aspira alla pienezza del mito, per liberarsi da quell'eccesso di mediazione che sembra farne più un riflesso e un'aspirazione alla verità che non un possesso. Il rapporto fra mito e filosofia mostra dunque che non possiamo pensarli semplicemente come due forme diverse in cui la verità è ugualmente compresa in modo adeguato; il loro rapporto rivela come qualsiasi forma di comprensione della verità porti con sé le tracce di una lacerazione profonda.

Chiamo tragico quel pensiero che è consapevole di questa sua condizione lacerata e la elabora, e anzitutto quel pensiero che fa emergere la lacerazione ontologica che sta sotto quella del pensiero. La tensione interna al pensiero fra oggettivazione e interpretazione e quella fra mito e interpretazione esprimono a livello formale e a livello di teoria della conoscenza una lacerazione più profonda, che attraversa la condizione dell'uomo e del mondo e che costituisce il tema fondamentale del pensiero tragico. Su questo tema fondamentale non mi soffermo qui volendomi restringere all'aspetto più formale della questione. Dirò soltanto ciò che è essenziale per illustrare i caratteri del pensiero tragico, inteso in generale non come un semplice pensiero del negativo, ma come un pensiero della frattura che at-

traversa ogni manifestazione storica dell'essere e ogni pensiero dell'essere e che non si lascia mediare razionalmente o esteticamente.

Pensiero tragico è quello per il quale il positivo non si dà se non attraversato dal negativo, il bene non si dà se non attraversato dal male, il vero non si dà se non attraversato dall'errore, la gioia non si dà se non attraversata dalla sofferenza, e non in rapporto inversamente ma piuttosto direttamente proporzionale. Per questo quanto più una gioia è intensa, tanto più acutamente porta con sé la sofferenza per quel che essa non può conseguire, per il bene e per le persone che essa esclude, per la minaccia che la circonda e che ce la sottrae nel momento stesso in cui si offre. Allo stesso modo il bene e il vero non solo si affermano soltanto nella lotta contro il male e il falso, ma finiscono per esserne affetti, come ci ricorda un celebre pensiero di Pascal: «Ogni cosa è vera quaggiù in parte, falsa in parte. Non così la verità essenziale: essa è tutta pura e tutta vera. Questa mescolanza la disonora e la annienta. Nessuna cosa è puramente vera; e così nessuna è vera, nel senso di perfettamente vera. Si dirà che è vero che l'omicidio è male; certo, perché conosciamo bene il male e il falso. Ma di cosa si potrà dire che è un bene? La castità? Lo nego, perché il mondo finirebbe. Il matrimonio? No; la continenza è un valore più alto. Il non uccidere? No, perché ne seguirebbero disordini orribili e i malvagi ucciderebbero tutti i buoni. L'uccidere? No, perché ciò significherebbe distruggere la natura. Noi non abbiamo né il vero né il bene che in parte, e mescolato con il male e il falso».⁷

Il tragico, poiché consiste nell'inevitabilità che il positivo sia attraversato dal negativo, va pensato come un rapporto e perciò non può essere una negatività che escluda la positività né tanto meno una negatività che sia risolta nella positività: in questi due casi il rapporto viene meno, perché uno dei due termini viene escluso. Si possono però distinguere due forme del tragico, riconducibili rispettivamente al tragico classico e al tragico cristiano. Tragico classico è quello in cui un'intenzione positiva, benefica e moralmente necessaria, che realizza il suo fine positivo, conduce alla rovina: Prometeo paga il dono del fuoco col supplizio, Antigone paga con la morte la sua fedeltà ai doveri parentali, Edipo va incontro al parricidio e all'incesto proprio nel tentativo di sfuggirli. È vero che la catastrofe non è propriamente l'ultima parola della tragedia, perché in essa è contenuto un movimento di conciliazione. Dal punto di vista soggettivo la conciliazione sta nell'effetto catartico, che Aristotele ha riconosciuto. Dal punto di vista oggettivo sta nella sottomissione al fato, che giustifica e ricongiunge le

7 B. Pascal, *Oeuvres complètes*, a cura di L. Lafuma, Seuil, Paris 1963, pensiero 905.

cause dell'azione tragica e i suoi effetti. La catarsi avvia il superamento estetico della contraddizione tragica, mentre nel fato si potrebbe vedere con Hegel⁸ un preludio della conciliazione razionale. In questa forma di conciliazione la catastrofe non è riscattata, ma almeno rasserenata e resa accettabile.

Esattamente il contrario è quanto avviene nel tragico cristiano, nel quale l'abbassamento di Dio conduce alla croce e questa diventa la condizione del bene della salvezza. In esso, all'opposto del tragico antico, la catastrofe è riscattata dalla salvezza che procura, ma d'altra parte (se non si edulcora troppo il mistero cristiano) il prezzo di quel riscatto, la morte del Figlio di Dio, appare troppo alto e difficilmente accettabile e sembra gettare un'ombra sulla stessa salvezza o almeno renderne assolutamente insondabile il mistero. Il tragico antico è una non conciliazione conciliata, mentre quello cristiano è una conciliazione non conciliata. Il positivo non risolve in sé il negativo, ma continua ad esserne attraversato, nel primo caso perché ne è l'accettazione, nel secondo caso perché la sua affermazione non rende però pensabile la cancellazione del negativo. L'imporsi del fato placa la tensione, perché convince a rinunciare alla salvezza liberando da un dolore troppo grande, che un'intenzione umana troppo elevata produceva. La salvezza cristiana, invece, lascia aperta la tensione, perché è una salvezza che si confronta con il negativo che la produce e che l'attraversa. Ed è una salvezza così radicale e integrale da far risaltare ancora di più la negatività della sofferenza e della morte, estremizzandone la tragicità, mentre la rinuncia alla salvezza e al riscatto, che la sottomissione al fato produce, finiscono per attenuare la tragedia, allo stesso modo in cui finirebbe per attenuarla una concezione della salvezza cristiana che vedesse in essa una giustificazione del peccato e della croce.

Ora il pensiero tragico, così come lo intendo, assume la tragicità nel suo senso cristiano e dunque si pone come un pensiero che giunge al positivo (alla verità) senza poter mai abbandonare la via tortuosa del negativo. È un pensiero che richiede – ne sia consapevole o no – quel movimento negativo di conversione e di autolimitazione della ragione, che è stato tematizzato in particolare da Pascal e dall'ultimo Schelling e che è stato definito da Pascal come autosconfessione della ragione e da Schelling come estasi della ragione, un movimento che non si conclude nell'autosconfessione e nell'estasi, che sono piuttosto un passaggio attraverso il quale la ragione si ritrova in una forma del tutto nuova. È il passaggio della ragione (o del

8 Vedi G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, a cura di H. Glockner, III, Frommann, Stuttgart 1954, pp. 553-54.

pensiero oggettivante) attraverso la rinuncia al suo primato, passaggio che la conduce fino al silenzio, un passaggio che le è indispensabile per accedere a una verità che non solo ci trascende, ma dalla quale anche siamo separati. Se la verità semplicemente ci trascendesse, non saremmo costretti all'autonegazione; questa diventa necessaria, perché in noi c'è un orientamento contrario alla verità.

3. Pensiero tragico come pensiero del paradosso

L'esito più adeguato di questo movimento di autonegazione della ragione è il pensiero del paradosso, pensiero della verità lacerata, del positivo attraversato dal negativo. Assumo qui il paradosso nella sua forma propria distinguendola dalla forma debole, che è propria di quel paradosso, fondato o sull'inganno logico o sul carattere sorprendente di una verità sconosciuta ma conoscibile, la cui paradossalità può facilmente dissolversi. Paradosso è pensiero della verità come unità e armonia di finito e infinito, pensiero paradossale perché la relazione del finito con l'infinito ci si dà non solo nella forma della trascendenza, ma anche in quella dell'opposizione: il finito tende infatti a porsi come autonomo contro l'infinito. Peraltro l'unità di finito e infinito è possibile perché è unità dei contrari e non dei contraddittori. La ragione non può non affermare la loro unità, ma tende a pensarla nella forma della totalità, cioè della negazione del finito, o almeno della sua autonomia, e così manca l'obiettivo. Il pensiero del paradosso è un pensiero razionale perché fa propria quell'istanza di unità e totalità che è propria della ragione, ma allo stesso tempo riconosce che il pensiero non può eseguire la mediazione che quell'istanza richiede. Il paradosso sta precisamente nel porre il nesso (non contraddittorio) di finito e infinito e allo stesso tempo esibire la sua ineseguibilità. I contrari che costituiscono il paradosso non sono il bene e il male o la verità e l'errore, che sono non solo contrari ma anche contraddittori. I contrari sono qui il finito e l'infinito e la loro mediazione sarebbe di per sé pensabile, e tuttavia, in quanto è affetto dal negativo, il finito assume una dimensione contraddittoria rispetto all'infinito, come finito che sta in se stesso escludendo l'infinito e in questo modo occulta la possibilità della mediazione, che pure è richiesta dalla sua natura.

Si può evidenziare qui la conversione del pensiero tragico in pensiero del paradosso. Il pensiero del paradosso è pensiero tragico, perché la verità (il positivo) va pensata come unità di finito e infinito, ma questa unità viene guadagnata senza che si possa eliminare la separazione e l'opposizione (il

negativo). I contrari di cui il pensiero del paradosso pensa l'unità impensabile non sono il finito e l'infinito in astratto, ma il finito che si è posto come negativo di fronte alla positività dell'infinito. È per questo che il coglimento della verità concesso al pensiero, anche quando sia un'interpretazione riuscita, è sempre insoddisfacente. Il pensiero non può non aspirare a cogliere quella verità pura e trasparente, una e indivisibile, che il pensiero oggettivante fa apparire come possibile ma che inevitabilmente distorce perché la ottiene a prezzo di un atto di violenza del pensiero sull'essere. E l'interpretazione della verità, benché non sia una comprensione parziale, è pur tuttavia una comprensione della verità come in uno specchio, uno specchio imperfetto, nel quale l'immagine traspare offuscata dall'opacità della superficie riflettente.

La verità è una e armonica (è suprema bellezza, come pensa Agostino), ma si dà a noi attraverso le fratture e le fatiche di un continuo attraversamento del dubbio, dell'imperfezione e dell'errore. Perciò anche il discorso che la dice dovrà essere un discorso fratto, che nella sua forma indica sì l'anelito a una compiutezza e perfezione formale, che però non è raggiungibile dalla filosofia, che muove da una verità originaria e/o va verso una verità futura, ma può dirla solo in rapporto alla condizione di fatto del mondo, cioè a partire dalla lontananza dalla verità.

La filosofia presuppone un'intuizione di quella verità una e armonica: se con essa non avessimo un originario rapporto, per quanto oscuro e contrastato, non potremmo mai entrare in rapporto con essa. Su questa intuizione il pensiero si sorregge, ma allo stesso tempo anche si perde, perché è un rapporto che è posto dalla verità stessa e rispetto al quale siamo totalmente passivi. Per questo Schelling scrive che «non possiamo vivere nell'intuizione; il nostro sapere è frammentario. Cioè deve essere prodotto pezzo per pezzo, per sezioni e per gradi».⁹ Il filosofo patisce sempre in qualche modo l'inadeguatezza della sua formulazione, inadeguatezza che la forma argomentativa esprime nell'atto stesso in cui si fa tentativo di colmare la distanza che separa quella formulazione dalla pienezza dell'intuizione. Questa intuizione, assolutamente inesprimibile, va distinta dall'intuizione simbolica (su cui si fondano le rappresentazioni mitiche della verità), nella quale già sono contenute quelle fratture (il simbolo è etimologicamente un accostamento di frammenti). Le fratture peraltro sono portate alla luce solo dalla riflessione filosofica, mentre invece in quelle rappresentazioni mitiche restano celate. Le rappresentazioni simboliche e mitiche hanno allora

9 F.W.J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, Cotta, Stuttgart e Augsburg 1856-61, VIII, p. 203.

una posizione intermedia tra la pura intuizione della verità assoluta e la sua esplicitazione filosofica: in esse si afferma meglio, come dicevo, l'unità della verità, mentre al contrario la filosofia acuisce il momento della frattura e della distanza. Si può ben riconoscere che la verità intuita si manifesta anzitutto nella forma simbolica, e che senza questa manifestazione la verità resterebbe oscurata nell'immediatezza dell'intuizione. Ma occorre ugualmente riconoscere che senza la filosofia potrebbe restare nascosto il fatto che è avvenuto un allontanamento dalla verità e che possiamo ritrovarla solo in una forma opaca e fratta, allontanamento e forma opaca e fratta, che sono già, inconsapevolmente, espressi dal simbolo e dal mito.

La forma paradossale del discorso filosofico è allora una forma che porta i segni più della fatica che non della facilità dell'espressione, che fa udire le dissonanze, più che mirare alla levigatezza di una forma compiuta. Questa forma, che non maschera ma esplicita le fratture, mi pare sia la più adeguata a una filosofia speculativa non razionalistica e sistematica ma ermeneutica e frammentata. La forma di una filosofia speculativa di tipo ermeneutico deve manifestare allo stesso tempo una fondamentale unità, quella della sottostante intuizione totale della verità, ma allo stesso tempo l'impossibilità di fissare questa intuizione in una formulazione definitiva e organica e la necessità di confrontarla e di articolarla indefinitamente. E ciò non solo perché la verità è inesauribile, ma anzitutto perché è una verità contrastata e una totalità interrotta.

Credo che ogni pensatore profondo sia giunto a incontrare in ultima istanza il paradosso, anche se non l'ha teorizzato o ha adottato uno stile filosofico molto diverso. Per darne un esempio, penso a Kant, al razionalista Kant, che sembrerebbe il più alieno dal paradosso. E in particolare penso al tema del baratro della ragione nella *Dialettica trascendentale*, non a caso valorizzato da Schelling. E penso anche al saggio sul *Male radicale*, dove Kant afferma allo stesso tempo che la legge morale richiede di ammettere la possibilità della conversione del cuore, ma che d'altra parte non si può assolutamente comprendere il passaggio da una massima cattiva a una massima buona, se non attraverso l'opera della grazia, un concetto assolutamente inutilizzabile per la ragione sia teoretica sia pratica e tuttavia non contrario alla ragione stessa. Questo è un esempio efficacissimo di pensiero del paradosso.

Un'ultima precisazione si rende necessaria per un'adeguata, benché schematica, illustrazione del pensiero del paradosso, e cioè che esso sottende non soltanto una comprensione tragica della realtà, ma anche, alla radice di questa comprensione, un'ontologia della libertà. Quanto ho detto riguar-

do alla relazione di finito e infinito come luogo primario del paradosso, va precisato aggiungendo che esso si produce solo se il finito è libertà, e che, se è libertà, allora non è semplicemente finito. La libertà è infinità, perché non si lascia rinchiudere in limiti prefissati e, prima ancora, perché ha una dimensione di assolutezza, in quanto è iniziativa originaria, infondata. Perciò un finito libero è un finito infinito, e questo non possiamo non pensarlo già di per sé come una realtà paradossale, che colora di paradossalità tutte le sue relazioni. Il paradosso è poi reso insuperabile dal fatto che, come ho detto, la libertà finita è segnata da una tendenza oppositiva nei confronti dell'infinito, il che non significa che si ponga sempre in opposizione, ma che, anche quando non si oppone, non elimina quella tendenza ma soltanto la contrasta.

Il paradosso viene meno invece nelle filosofie nelle quali la libertà è subordinata alla necessità o è esclusa del tutto. Se il finito è necessario, allora i rapporti tra i finiti possono essere compiutamente determinati secondo nessi razionali e il rapporto con l'infinito è un rapporto di pura espressività: il finito diventa necessaria estrinsecazione dell'infinito e quindi momento dell'infinito stesso. Ma questa è una degradazione sia dell'infinito sia del finito. Il valore del finito non si perde quando sia ridotto a espressione dell'infinito? E si può veramente attribuire il carattere di assolutezza a un principio che non sia libertà, a un essere che esiste per necessità della sua essenza e non perché è assolutamente esistente e in lui l'esistenza precede l'essenza? Su questo punto non posso che rimandare all'ultimo Schelling e alla più recente ontologia della libertà di Pareyson.

Contro il rischio, sempre aperto, di questa degradazione, il riconoscimento e l'applicazione del paradosso assolve un'essenziale funzione critica, garantendo che le relazioni ontologiche siano dispiegate in tutta la loro complessità senza riduzioni. Il paradosso è certamente una forzatura, che tuttavia il pensiero può accettare, in quanto in esso non trova una semplice negazione di sé: nell'incontrare il paradosso il pensiero non si snatura, in particolare non rinuncia alla forma razionale dell'unità e della totalità e alla via della mediazione come passaggio all'unità. Solo che la mediazione è appunto quella del paradosso, vale a dire è una mediazione richiesta dalla ragione (e proprio per questo accolta dal pensiero), ma svolta nella forma di una connessione che, per essere una connessione nella libertà e in una libertà che ha dispiegato la sua valenza negativa, è una connessione attraversata da un'alterità che appare insuperabile. È allora una mediazione debole, perché incompiuta, interrotta, insoddisfacente, arrischiata; ma anche una mediazione fortissima, perché non soltanto richiesta dalla ragione ma anche affermata attraverso un'opzione fondamentale della volontà, la de-

cisione cioè, o la scommessa, che il finito non sia abbandonato alla deriva del non senso.

Questo pensiero del paradosso infine mi pare l'esito più coerente di una filosofia che si costituisca come ermeneutica del mito cristiano. L'esperienza di verità del cristianesimo è infatti l'unica che abbia posto a tema, congiuntamente, l'alterità assoluta e la mediazione dell'alterità, e cioè l'assolutezza di Dio e la creazione, la trascendenza e l'incarnazione, la libertà e singolarità irriducibile dell'uomo e la comunità, la frattura abissale del peccato e la divinizzazione dell'uomo, la croce e la salvezza.



SANTI LO GIUDICE

COMUNICAZIONE: TRA FISICA E METAFISICA

«L'infinito attuale è solo di Dio, ammesso che un Dio esista: solo in lui si dà infatti una coincidenza assoluta tra "istantaneità" e infinità».
(S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*)

Il variegato universo comunicativo è forse il fatto che meglio caratterizza l'importanza della cultura del nostro tempo. Le relazioni s'intessono sotto diverse spoglie e sempre più numerose. Non sempre arriviamo ad avere percezione di noi stessi fuori dal mondo delle idee, delle rappresentazioni e particolarmente delle armonie in cui si elaborano i valori che ci accomunano. Addentrandoci in questa relazione che diviene, ogni ora sempre di più, la regola del nostro vivere, sperimentiamo con grande dolore la distanza che ci separa dall'autentica comunicazione. Abbiamo la sensazione, sempre più forte e sempre più crescente, che il successo che miete nel suo manifestarsi costituisca un ostacolo per la realizzazione che la rinvigorisce. Noi, pari ai naufraghi che approdano su inabitate terre, restiamo spesso isolati fino a che non riusciamo a trovare la giusta relazione con gli spazi, i luoghi, le cose, lo spirito vitale che anima le nostre aspettative. La malattia mentale, del progetto essenziale della parola e dell'impossibilità di realizzarlo, è la più autentica testimonianza. Anche la parola "collassata", come si registra nelle "verbigerazioni", nelle "logorree", nelle parole fondate su "eufonie" che costituiscono la deriva linguistica di tutti i disturbati mentali, non è mai del tutto priva di senso o, se non altro, non è mai privata dal bisogno, dall'esigenza di vitalità individuata nella vita di comunione. Il soggetto malato non smette di parlare neppure nei monologhi, che non hanno un destinatario e che egli medesimo è incapace di comprendere. Nelle colorite espressioni coprolaliche, presenti in *Misure senza misure* di Antonin Artaud, si fa strada con chiarezza la voce del dolore del paziente psicotico: quel dolore che la psichiatria e la stessa psicoanalisi non hanno

riconosciuto nella sua natura di gesto unico e necessario, di solo transito rimasto per testimoniare, con l'ineludibile linguaggio dei simboli, la sofferenza di un conflitto che non può essere espresso e la vergogna percepita di fronte a quel conflitto.¹ Perché, si voglia o non si voglia, di questo si tratta nelle psicosi: del grido di non essere accolto, accettato, di essere allontanato, rifiutato, respinto. Condizione che rende profetiche le parole di Freud, di certo dette in diversa prospettiva, secondo cui si riesce a uscire dal tunnel delle sofferenze dell'anima sempre per "recidiva d'amore".

Questa intenzione di comunicare col prossimo è profondamente radicata in noi al punto da sostenere che non ha nulla di vano. A noi non è dato venire meno. E questa condizione, che ci induce a pensare la differenza dall'autentica comunicazione, deriva dal fatto che teniamo alla relatività delle forme e degli eventi a cui le forme si rapportano di situazione in situazione. Siamo avvinti nel consuetudinario dal "*Dasein*" quotidiano, su cui tanto ha teorizzato Heidegger.² Formuliamo ideazioni di comunicazione reale che

-
- 1 «Il sistema della crudeltà enunciato da Artaud indica il campo degli affetti, delle forze trasformative che mettono in relazione i corpi tra loro. Il problema della relazione tra i corpi affetti è un argomento che getta una luce inquietante sul nostro tempo dominato dalla parcellizzazione e dalla frammentazione». Questo, che ben sintetizza i transiti vitali della scrittura di carne e sangue di Artaud, è quanto si legge nella "Premessa" al numero 11 della collana "Millepiani" dal titolo *Antonin Artaud. Il sistema della crudeltà. Gli affetti, le intensità, il linguaggio dei corpi*, Mimesis, Milano 1997. Cfr. A. Artaud, *Van Gogh. Il suicidato della società*, trad. it. di C. Doumoulié, E. Marchi e J.-P. Manganaro, Adelphi, Milano 1988; Id., *Per farla finita col giudizio di dio*, Nuovi equilibri, Roma 2000; Id., *Poesie della crudeltà*, a cura di Pasquale Di Palmo, Nuovi equilibri, Roma 2002; A. Artaud, *Io sono Gesù Cristo. Scritti eretici e blasfemi*, Edizioni Stampa Alternativa, Viterbo 2003; Id., *Lettres du delire - Lettere dal delirio*, Nuovi equilibri-Stampa Alternativa, Roma 2003; Artaud *Œuvres*, édition établie, présentée et annotée par Evelyne Grossman, collection "Quarto", Gallimard, Paris 2004; Cfr. inoltre M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. it. a cura di M. Galzigna, Rizzoli, Milano 1963, pp. 56-101; G. Macchia, *Lo Sturm und Drang di Artaud*, in G. Macchia, *La caduta della luna*, Mondadori, Milano 1973; V. Andreoli, *Il linguaggio grafico della follia*, Masson, Milano 1982, pp. 3-4; M. Galzigna, *Artaud l'irriducibile*, in AA.VV. *Linguaggio, ragione e follia*, ESI, Napoli 1990 p. 22; E. Borgna, *Il linguaggio schizofrenico nei testi di Antonin Artaud*, in E. Borgna, *Come se finisce il mondo*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 169-187; J. Derrida, *Antonin Artaud. Forsennare il soggetto*, Ascondita, Milano 2005; S. Lo Giudice, *Il collasso della parola in Antonin Artaud*, in S. Lo Giudice, *Corpo e parola. Studi sul linguaggio e l'espressione*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2009, pp. 15-58.
- 2 Il «*Dasein*», ossia l'«esserci», l'«esistere in concreto, in un luogo e in un tempo», per Heidegger, è «*Mitsein*», ossia «esistere insieme». L'esistere, cioè l'«essere nel mondo», è sempre un (con)essere, un esistere con gli altri. Scrive Heidegger in un passo fondamentale di *Essere e tempo*: «La persona non è né cosa né sostanza né

si appalesano in tutto e per tutto con l'autentica essenza. Le relazioni ordinarie, che noi intraprendiamo con gli altri che ci stanno accanto, altro non sono che una traduzione imperfetta dell'autentica comunicazione. Compito del filosofare in quanto filosofare è quello di rintracciare il significato e il valore, ossia l'essenzialità di questa autenticità. Esso si propone di individuare all'interno delle dinamiche della nostra coscienza quel percorso lineare e fondativo che rischia di non emergere, di non vedere luce. Di qui l'analisi della comunicazione così intesa può trovare la seguente articolazione: primariamente cerca di individuare l'idea della comunicazione, poi tende a riconoscere i fondamenti, per poi ritornare all'esperienza, raccontandola, al fine di mostrare, attraverso una metodologia originale, l'universalità di cui si fa portatrice e che le trasmette il senso di verità.

L'idea di comunicazione è quella di informazione. Ci è dato considerarla oggettivamente facendo ricorso alle sue forme inferiori. È un comportamento di cui cerchiamo di offrire una narrazione fedele. Nell'ordine intellettuale cerchiamo molti modi di trasmettere, di comunicare. Diciamo, non a caso, di comunicazione di idee, di dottrine, di nessi logici. La finalità pertanto che ci proponiamo resta quella dell'informazione. C'è da dire che in questa esperienza non raggiungiamo l'essenzialità della comunicazione. Questa essenzialità non è lo scambio legato al dare e all'avere, qualcosa che possediamo ma che ci rende estranei alla relazione intima con l'altro. Gli uomini amano comunicare, ma soprattutto amano comunicarsi, trasferirsi tramite la parola nell'altro/a. Esperienza quest'ultima che apre alla libertà. Essa è un impegno che si contrae con se stessi e a un tempo che si legittima nell'universale libertà che la traduce. Essa pertanto trova la sua compiutezza quando l'influenza subita finisce di mostrarsi come qualcosa di esteriore, di estraneo. L'idea che offre è riconosciuta in una comunione con l'altro/a. La coscienza non può comunicare che nel e con il valore, la cui essenza è una sorta di goethiana affinità elettiva con l'animo di chi si

oggetto. Viene così posto l'accento su ciò che Husserl stesso intende dire quando afferma che l'unità della persona esige una costituzione essenzialmente diversa da quella delle cose naturali [...] Gli atti sono qualcosa di non psichico. L'essere della persona è tale da esistere soltanto nel compimento dell'atto intenzionale [...] L'essere psichico non ha dunque nulla a che fare con l'essere della persona. Gli atti vengono compiuti; la persona è compitrice di atti» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, pp. 70-71). Per un recupero teoreticamente fondato del percorso heideggeriano si rinvia ai seguenti studi di Salvatore Natoli: *Ermeneutica e genealogia: filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981; *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004; *Figure d'Occidente. Platone, Nietzsche e Heidegger*, insieme a Massimo Donà e Carlo Sini, AlboVersorio, Milano 2010.

fa portatore. L'affinità con l'altro/a si traduce così in una nuova scoperta di verità nel consenso interiore, che si arricchisce, a seguire Marcel, del concetto di «responsabilità».³

È d'uopo prestare ascolto alla comunicazione come genesi reciproca. Ascolto che non è simile a quello delle relazioni umane empiricamente considerate. Esso, come ben compreso da Luigi Pareyson, è creatore per la coscienza che apre un'esistenza all'autenticità.⁴ Esso non conduce sol-

-
- 3 La relazione persona-persona comporta, a seguire Gabriel Marcel, l'arricchimento del concetto di responsabilità. Concetto che consente l'entrata in gioco dell'intelletto insieme alla «volontà», dunque della libertà, presente, appunto nell'idea di responsabilità. In tale prospettiva, per Marcel, il segno specifico della persona è quello della inseparabilità della mia responsabilità innanzi a me stesso da quello che ho al cospetto di un altro. Il tema dell'alterità, così concepito, conduce al piano dell'amore, colto come espressione ultima di libertà autentica. Cogliere l'indissolubile nesso tra libertà e amore significa, per Marcel, convertire l'«oggetto» in «soggetto»: chi è amato non è più, in quanto amato, «oggetto», ma è ritenuto dall'amante come un altro se stesso. A differenza della relazione conoscitiva che mantiene intatta la distanza tra «soggetto-oggetto», la relazione amorosa annulla questa distanza e la relazione si tramuta nel connubio «soggetto-oggetto» (cfr. G. Marcel, *Homo viator*, Borla, Roma 1980). Anche per Martin Buber, in sintonia con Marcel, il rapporto di alterità è duplice: quello che si caratterizza come «io-tu» e quello, invece, che si caratterizza come «io-esso»: l'io-tu è aperto all'afflato spirituale dell'amore; l'io-esso, che marca la differenza, è un rapporto approntato al rigido rigore della giustizia, dell'interesse, dello sfruttamento (cfr. M. Buber, *Il principio dialogico*, Edizioni San Paolo, Milano 1993). Non diversa da Buber è la posizione di Emmanuel Lévinas. Questi ritiene che l'assoluta «esteriorità» dell'altro non comporta la chiusura di ogni tipo di comunicazione con l'altro, ossia il «solipsismo»; ritiene, invece, che il rapporto con l'altro costituisce l'esperienza essenziale, «originaria», «capitale», in quanto fondamento di tutte le altre nostre esperienze. Esperienza definita da Lévinas «faccia a faccia», perché il rapporto personale è segnato dal volto, cifra della persona. In contrasto col «faccia a faccia» c'è il «fianco a fianco», che esprime il rapporto che accompagna la «collettività», che indica lo stare insieme «materialmente» e non «spiritualmente» (cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1990).
- 4 Pareyson sposa la tesi, cara a tanti esistenzialisti, della coincidenza della *relazione con sé* e di quella con l'altro. La «persona» è per sé medesima rapporto concreto con l'«essere», in quando è fondata essenzialmente dalla «intenzionalità ontologica». Al riguardo argomenta: «[...] Il personalismo, lungi dall'essere un soggettivismo o un intimismo di origine più o meno idealistica o spiritualistica e di vocazione inevitabilmente narcisistica, rivela compiutamente la sua natura solo se inteso come "personalismo ontologico", secondo il quale la persona è costituita dal rapporto con l'essere, rapporto ch'è essenzialmente ascolto, sia pure attivo e rivelativo della verità: la destinazione della persona è il riconoscimento della verità nella misura in cui questa è formulabile solo personalmente» (L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1972, pp.101-102).

tanto sull'essere che si dà alla coscienza, ma diviene un'assunzione, un passaggio tra l'essere che si dà e l'essere che si dà alla coscienza. Vincenzo La Via caratterizza questo passaggio con l'espressione «dantesi del dato», ossia tramite il dato che si dà all'io e l'io più il dato che si dà a se stesso. Dobbiamo alla comunicazione così concepita il compimento che ci appare come un «assoluto realismo», la prima autentica affermazione del nostro essere.⁵ Si potrebbe affermare che si tratta della prima diversità che accomuna. Essa si realizza quando il nostro sforzo si eleva a fatto creativo. E ciò non è cosa facile. La comunicazione infatti subisce la seduzione delle nostre intime debolezze. Il nostro compito è quello di vigilare per evitare che le tentazioni che provengono da noi stessi possano avere il sopravvento. Essa deve possedere la cognizione precisa e puntuale del situazionale dentro cui siamo calati, delle forme specifiche finalizzate ai rapporti che vogliamo stabilire, della corrispondenza ai dati che siamo in grado di fare nostri. L'autenticità dei rapporti coscienziali sono il risultato della vittoria della volontà e della dedizione. Corrispondono alla condizione essenziale

5 Alla domanda «[...] Che cosa è dato in quel punto [...] in cui è dato [...] il conoscere o il pensare?» oppure «[...] che cosa è dato in quanto – poiché c'è conoscenza e pensiero – è dato qualche cosa?» il La Via argomenta che «la risposta consiste [...] semplicemente nel prendere atto di quel che è, immediatamente e in modo assolutamente intrinseco e fondamentale, per sé manifesto nello stesso *esser dato di qualche cosa*». Che è come dire: «Ciò che precisamente è in giuoco nel riconoscimento che pensare è essenzialmente pensare qualche cosa, è la differenza non fra un qualcosa e un altro, ma fra qualche cosa e nulla. Che [...] non si può ridurre [...] alla differenza fra qualche idea e nessuna idea [...] né potrebbe essere, appunto, alcuna idea [...] prima o senza essere idea di qualche cosa. Il qualche cosa infine s'incontra sempre con ciò che c'è fin da principio in quanto c'è pensiero» (V. La Via, *L'idealismo e il conoscere fondante*, Edizioni Spes, Milazzo 1965, pp. 27-28). Non da meno è l'acuta riflessione di Salvatore Natoli allorquando delimita i contorni su cui, come visto, si regge l'impostazione teorica laviana: «Quando Cartesio dice *cogito ergo sum*, dice che il pensiero sperimenta la sua esistenza in quanto rivela un mondo. Quello che Cartesio non dice, e che noi dobbiamo dire, è che nel momento in cui il pensiero rivela il mondo, il pensiero rivela la sua esistenza, ma non coincide con l'essere. Il pensiero rivela la sua esistenza e io sono questa esperienza, ma nel rivelare la sua esistenza il pensiero rivela anche la sua non coincidenza con l'essere. Io non sono quella sedia, io non sono neanche i miei ricordi, io non sono i suoni che vengono da fuori. Il pensiero nel momento in cui rivela sé come esistente ed esiste come rivelazione, rivela una costante eccedenza rispetto a se stesso». Nel rivelare il mondo, conclude Natoli, il pensiero «rivela l'alterità del mondo. Il pensiero si rivela come il gioco delle relazioni e nello stesso tempo come indomabilità di un qualcosa di altro, che non possa mai ridurre a me» (S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, p.45).

in cui versa la nostra vitalità. Effettivamente la comunicazione consente di esperire il reale universo dell'intersoggettività. E nella circolazione tra soggettività-intersoggettività la comunicazione si spoglia dei panni d'apparire fattuale per assumere quelli che investono la sfera valoriale. Circolazione che sfugge alle catalogazioni dell'oggettuale e si proietta nella sfera universale dello spirituale.⁶ Non a caso Jacques Maritain, a conclusione del discorso inaugurale della "Seconda Conferenza Internazionale dell'Organizzazione della Nazioni Unite per l'Educazione, la Scienza e la Cultura" (Città del Messico, 6 novembre 1947), affermava, tra l'altro, «che il bene comune ha il primato sugli interessi particolari», che le «masse hanno il diritto di partecipare ai beni della cultura e dello spirito», «che il regno delle coscienze è inviolabile», e che «gli uomini di credenze diverse e di famiglie spirituali diverse devono riconoscere i loro diritti reciproci in quanto concittadini della comunità civile».⁷

Alla luce della teoresi maritainiana si può affermare che la finalità suprema di ogni filosofia coscienziale è quella di navigare dentro la sfera dello spirituale al fine di delinearne i principi. È quanto mai opportuno giustificare il legame, diversamente variegato, tra la comunicazione e la complessa, perché sempre sfumata, sfera spirituale. La comunicazione, dentro la vita della coscienza, vive di scambi. Scambi che non si realizzano senza la mediazione delle idee e dei segni.⁸ È questa mediazione che dobbiamo riconoscere per appropriarci della cognizione ideativa che esaminiamo.

6 Cfr. E. Ducci, *Introduzione alle dottrine dell'intersoggettività*, Laterza, Bari 1971; M. Ivaldo, *Intersoggettività come relazione etica*, in «Aquinas», a. XXVII, n. 1, 1984, pp. 3-32.

7 J. Maritain, *Le possibilità di cooperazione in un mondo diviso*, in J. Maritain, *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, p. 42.

8 Si pensi al riguardo all'apporto teorico di Gabriel Madinier che, in *Coscienze et signification*, PUF, Paris 1953, si fa portatore di una filosofia della alterità, collocando nella coscienza il luogo del «dialogo» che contempla a un tempo e con la medesima intensità emotiva l'altro inteso come forma elementare e fondamentale della «esteriorità» e dell'«interiorità». La coscienza, punto fondativo della sua speculazione filosofica, esiste tutta nel «significare», nel creare «segni», quale stimolo di se stessa nei confronti del mondo esterno. L'atto primario del soggetto, a suo dire, è costituito dal «gesto», grazie a cui è dato rapportarsi al mondo esterno. Il «gesto» si traduce in «segno», che apre al «linguaggio» e alla «conoscenza». Il «segno» comporta lo sdoppiamento della coscienza, nel senso che vive per poter «significare», ossia per costruire «segni», come atto di reazione dei confronti dei tanti universi che ci appartengono, e poi come «dialogo»: dialogo della coscienza con i segni da lei stessa generati. Alla prospettiva madinieriana è da rapportarsi il nucleo teorico degli studi di Giovanni Invitto, esplicitato nelle seguenti opere: *Alain. Un filosofo dei segni*, Manni, Lecce 1999; *L'occhio tecnologico*, Mimesis,

Sul piano dottrinario il tempo che viviamo è finalizzato a chiarire i termini della comunicazione coscienziale. Esso li esamina secondo i propri fondamenti, evidenzia molti caratteri originali di questa esperienza, senza tralasciare le molte incertezze che quest'analisi soglia comportare. Tale specificità è presente in certe forme scientiste contemporanee, che individuiamo in modo rilevante nel pensiero di Popper e di Habermas. Non vi è, secondo il primo, un al di là della ragione. Ragione, pur sempre fallibile; ma che non induce a negare ciò che non le appartiene poiché essa resta il fondamento di ciò che afferma e di ciò che nega. Tradotto diversamente: ragione che non viene ristretta dal suo ritrovarsi fallibile ma che, grazie a questa condizione, si arricchisce proprio nel mentre si appropria dei suoi limiti, fino a raggiungere il terreno della sperimentazione creativa, tramite il «mondo 3» o mondo «dei prodotti della mente umana, come le opere d'arte e della scienza, specialmente le teorie scientifiche».⁹ La dottrina della scienza si completa, in effetti, in una dottrina euristica. Noi varchiamo la porta della razionalità con la distinzione di un pensiero soggettivo e di un pensiero che apre all'immensità dell'incertezza, riconosciuta dall'universalità che la costituisce. Noi non potremmo avere libero accesso senza di essa al possesso dei nostri giardini reconditi, che costituiscono la piacevolezza della nostra concretezza. È che la scienza autentica si accompagna sempre alla diffidenza della diversità. Essa si appalesa sempre come un «dato empirico» e non come una meta che si può raggiungere e giustificare. Secondo Popper la distinzione delle coscienze giunge da quegli interstizi che aprono alla sfera creativa, e che, per costituzione ontologica, non saprebbe avere un valore compiuto, definito. L'ideale che ci propone resta quello dello spazio vuoto dentro cui germoglia la creatività intellettuale piuttosto che di una comunicazione conoscitiva effettuale. Malgrado questo limite non è possibile togliere valore all'originalità dell'intuizione da cui prende le mosse la filosofia della scienza. Essa ci dà un'idea chiara di ciò che è e non è comunicabile. È la medesima oggettualità intellettuale l'oggetto dell'adesione comunicativa, ora nei suoi provvisori approdi ora nelle sue perenni incertezze. La filosofia della scienza, nell'accezione popperiana, mostra una costante differenza di corrispondenza da soggetto d'indagine a soggetto d'indagine che non sarebbe fondata sull'oggettività dell'ideazione, e pertanto non si realizza in una filosofia della comunica-

Milano 2005; *Fra Sartre e Wojtyla*, Mimesis, Milano 2007; *Idee e schermi bianchi*, Mimesis, Milano 2007.

9 K. R. Popper, *La selezione naturale e la comparsa della mente*, in K.R. Popper, *Tre saggi sulla mente umana*, Vallecchi, Firenze 1992, p. 7.

zione originaria approntata alla comunione spirituale con l'alterità.¹⁰ Pur tuttavia in *L'autonomia del mondo 3*, che costituisce il capitolo più importante de *La conoscenza e il problema corpo-mente*, Popper mostra come lo slancio che scaturisce dalla creatività porti l'esigenza della comunicazione. Il «mondo 3», il «mondo dei prodotti della mente umana», nasce, pur mantenendo la propria «autonomia», dall'esigenza di comunione che si viene a stabilire tra il «mondo 1», mondo del soggetto, e il «mondo 2», mondo dell'oggetto. Il nostro esperire non suppone più l'affermazione pienamente empirica della diversificazione delle coscienze. Questa condizione al riguardo dell'oggetto minaccerebbe i valori che essa medesima voleva garantire. Le coscienze non prendono consistenza prima dall'interesse che li lega. Esse non sono che per questo interesse che eleva a una condizione nuova: quella creativa.¹¹

La teoresi popperiana non si diversifica in nulla da quella habermasiana. L'uno mette il valore fondativo nella creatività, l'altro nella libertà.¹² Ma il progetto filosofico resta sempre l'accesso a una pienezza interiore governato dalla ragione. Entrambi i pensatori riconoscono l'importanza del valore della comunicazione. Le radici dell'ideazioni di Popper e di Habermas si rintracciano, almeno per quanto riguarda il valore della comunicazione, nella visione esistenzialista. Che altro dice l'Esistenzialismo se non descrivere il movimento di un'esistenza smarrita, poi riconquistata, capace

10 Cfr. K. R. Popper, *Scienza e filosofia. Problemi e scopi della scienza*, Einaudi, Torino 1991, pp. 51-67.

11 K. R. Popper, *La conoscenza e il problema mente-corpo*, Il Mulino, Bologna 1996, pp. 39-65. L'antimetafisica di Popper subisce un arresto di fronte alla presenza del "Mondo 3". Lo stesso Popper nella nota 5 del paragrafo 6 ("*La dottrina dei due mondi*") del capitolo IX ("*Il problema del libero arbitrio*") del volume *I due problemi fondamentali della teoria della conoscenza*, Il Saggiatore, Milano 1987, ammette che le sue attuali osservazioni antimetafisiche non si sposano del tutto «con l'atteggiamento assai meno antimetafisico dei lavori» pubblicati in precedenza, ossia *Ein Kriterium des empirischen Charakters theoretischer Systeme*, in «Erkenntnis», n. 3, 1933, pp. 426 ss. e *Logik der Forschung*, Springer, Wien 1934.

12 Scrive Habermas: «Il mondo nuovo, moderno, si distingue dall'antico in quanto si apre al futuro; perciò il nuovo cominciamento epocale si ripete e si perpetua in ogni momento del presente che generi da se stesso il nuovo. Spetta quindi alla coscienza storica della modernità la delimitazione dell'"età contemporanea" da quella moderna: all'interno dell'orizzonte dell'età moderna il presente gode, in quanto storia contemporanea, di un valore posizionale preminente [...] La modernità non può né vuole più mutare i propri criteri d'orientamento da modelli di un'altra epoca; essa deve attingere la *sua propria normatività da se stessa*» (J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 7).

di colmare le cadute della coscienza? Le relazioni con gli altri stanno a fondamento del nostro stesso essere. Questo è quanto si coglie nel Sartre di *L'essere e il nulla*:

Lo sguardo altrui, in quanto lo percepisco, viene a dare al *mio* tempo una nuova dimensione. In quanto presente colto da altri come *mio* presente, la mia presenza ha un di fuori; questa presenza che si presentifica *per me* s'aliena per me in presente al quale l'altro si fa presente; io vengo così trasportato nel presente universale, in quanto l'altro si fa essere presenza a me.¹³

Si tratta di una scrittura che riconduce allo stato di tragicità entro cui vive la coscienza. Il conflitto coscienziale non è solo una legge di natura, ma è della stessa natura dell'esistenza spirituale. La progettualità di possesso dell'essere comporta una giustificazione che il soggetto può ricevere solo dagli altri, e che non cessa di mancargli. La progettualità tende a tornare a sé grazie al rapporto con l'altro. E quando la coscienza mira al raggiungimento della propria libertà rompendo i legami con l'altro rimane chiusa in sé e si inaridisce al punto da morire per consunzione.

Quello che vale per Sartre vale per tutti gli altri esistenzialisti. Sono tutti figli della «coscienza infelice di Hegel». Le dottrine esistenzialiste non si limitano alla presa d'atto dello scarto che detta la coscienza di sé dalla coscienza dell'altro. Esse percepiscono un vero e proprio disagio a giustificare l'ideale della comunicazione. Se si ha coscienza di sé solo grazie alla coscienza dell'altro, allora il sé non ha capacità d'autodeterminazione. E pertanto la coscienza non conosce l'autentica libertà, ma la libertà come condanna del nostro essere dipendente. E questa si realizza ora nella fede e ora nell'amore, come si ricava dalla acute analisi di Kierkegaard e Jaspers, di Marcel e Berdiaeff, di Gide e di Camus. Ma il dispiegarsi sul terreno coscienziale di questo ideale è spesso la presa d'atto del paradosso che sembra comportare. Quello che bisogna comprendere è che uno scambio, per esempio lo scambio sentimentale tra due persone innamorate, suppone un principio di un'unità da pensare entro gli schemi del pensiero oggettivo. L'unità di riferimento costituisce per ciascuna coscienza il suo stesso essere. Ci si identifica con l'altro/a sempre tramite la propria condizione d'essere. Da questa condizione non è dato uscire. L'unità si raggiunge tramite la presa di coscienza dell'oggettività del proprio *se ipsum*. È impossibile pensare la realtà senza affermare l'oggettività che costituisce la radice del nostro essere. L'esistenzialismo nasce sul piano di questa affermazione. E sta proprio qui, si voglia o non si voglia, la ragione che allontana l'esi-

13 J.-P. Sartre, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1965, p. 338.

stenzialismo da ogni forma di autentica comunicazione. Intorno a questa distanza ha ben argomentato Luigi Pareyson, quando considerava che nello spirito del pensiero contemporaneo si giungerebbe a riconoscere che il destino dell'uomo è l'impossibilità d'una esistenza autentica che mostri il segno della sua grandezza.¹⁴

Il tema dell'intersoggettività è ripreso dalle analisi fenomenologiche. Per Husserl la realtà di cui l'altro è portatore non è un soltanto un dato del nostro esperire. Essa è intrinseca della presa d'atto dell'oggettività del mondo, che mostra la sua consistenza nella relazione delle coscienze. Relazione che apre a un'autentica comunità, i cui supporti che la fanno essere hanno calate le radici nella cultura. Husserl riconosce la fondatività delle coscienze a condizione che queste si alimentino di cultura. Le analisi fenomenologiche hanno ragion d'esistere a condizione che filtrino sempre attraverso gli scenari culturali dentro cui l'uomo decide di vivere.¹⁵ Da Husserl a Merleau-Ponty non c'è che un passo. Entrambi concordano sulle dinamiche che caratterizzano le analisi fenomenologiche, la cui cifra è data all'accesso della comunità reale solo nel superamento della mondità. L'io si regge grazie al suo autoporsi come impegno voluto, cercato, raggiunto col mondo. Ed è grazie a questa esperienza che l'io riconosce l'altro, poiché l'altro è associato a questo disegno al quale l'io deve l'accesso all'esistenza. La diversità delle esistenze è esperita nel medesimo mondo che altro non è che opera loro comune, ossia la progettualità incompiuta che le rivela a se medesime. Alla coscienza non è data l'estraneazione del mondo senza prima estraniarsi a se medesima. Questo comporta il vedere la comunicazione fuori dell'accidentalità, sensibilmente vissuta come principio d'impegno. Di certo questa apertura della coscienza all'esperire della coscienza altrui è da ritenersi una delle idee più pregnanti che ci giungono dalle analisi fenomenologiche.¹⁶

La scoperta della persona è una delle conquiste teoreticamente più significative del pensiero contemporaneo. Giunge dalla tradizione agostiniana filtrata attraverso le opere di Maine de Biran¹⁷ ed esprime la specificità del percorso speculativo del pensiero francese della maggior parte del XX

14 L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, cit., pp. 24-27.

15 Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano 1970.

16 Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963 e *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano 1965.

17 Cfr. Maine de Biran, *Oeuvres*, Vrin, Paris 1984-2001; cfr. S. Cavaciuti, *La coscienza morale nel pensiero di Maine de Biran*, Edizione Del Testimone, Massarosa-Lucca 1988 e cfr. dello stesso Cavaciuti, *Il pensiero teologico e religioso di Maine De Biran*, Franco Cesati Editore, Firenze 2011.

secolo (Blondel, Guitton, Lavelle, Le Senne, Marcel, Maritain, Mounier, Nedoncelle, Ricoeur, Paliard). Uno dei caratteri della persona, di certo il più significativo, è costituito dall'idea di superamento grazie all'idea di accoglienza: l'io si piega su se medesimo e, nel momento in cui si purifica dalle tracce lasciate sul suo corpo dalla storia passata e presente, si dispone all'ascolto, dunque all'accoglienza, dell'altro. Ascoltare equivale a superarsi, a riconoscersi come energia d'universalità e di assoluto. La coscienza di sé, come autocoscienza tramite la presenza dell'altro, diviene mutua presenza. Il personalismo conduce alla presa di coscienza dell'intimità che apre all'ineffabile. Si tratta di un'esperienza che accomuna sotto lo stesso vissuto interiorità e unione. Nell'intimità, infatti, gli esseri si fondono dal di dentro ma in modo tale che la diversità perduri nel momento in cui viene superata. La persona si fonda sempre su se medesima, anche se la vita della persona si raggiunge con la creazione di un «noi». Le coscienze si riconoscono solo nelle relazioni che le riuniscono. Questa esperienza ha nome, a seguire Blondel, «reciprocità delle coscienze». Essa non ha una catalogazione, e non ce l'ha perché non può ontologicamente averla, perché sfugge alle strutture del pensiero logico. A seguire Vincenzo La Via, che di Blondel è stato tra i più accreditati interpreti italiani, si tratta di un'esperienza che ci si può appropriare nella riflessione sulla coscienza amante.¹⁸ È d'uopo pensare che si tratta di una carità mobilitata dalla circolarità delle relazioni intersoggettive. Di qui amare l'altro significa renderlo amante e gioire che egli lo divenga.

Questo auspicio è la più bella pagina scritta dall'idealità cristiana. Amare l'altro e desiderare gioiosamente che l'altro, tramite il proprio amore, possa ergersi a coscienza amante, significa raggiungere la condizione di creatore della differenza delle coscienze che unisce. Si tratta di un mutuo arricchimento che non comporta due momenti differenziati, ma una stessa intenzione creatrice della differenza. Dialogare significa proprio questo, se è vero come è vero che l'unità che esso suppone come regola interiore acquista visibilità nella corrispondenza che essa genera. La creazione di sé grazie al proprio sé può realizzarsi solo grazie al rapporto con gli altri. Il personalismo tende

18 Scrive La Via: «[...] L'originalità speculativa del Blondel sta nell'aver distintamente posto, contro l'insufficiente realismo dei sensi e dell'intelletto, l'esigenza del realismo autentico o "profondo", inscindibile dalla considerazione *assoluta* del "concreto" come non risolubile in alcun dato empirico o intellettuale [...], bensì identico al *vincolo* che lega tutti gli esseri tra loro *fondandone* l'essere ripetitivo nella *relazione* di ciascuno all'unità di essenza e di esistenza eternamente reale nell'"atto puro"» (V. La Via, *Il nucleo teorico del blondelismo*, in *Blondel e la questione totale*, Peloritana Editrice, Messina 1969, p. 26).

ad appropriarsi di questa esperienza restando in comunione con la parte più intima di noi stessi, pensandola alla sua luce. In questa ottica, esso si è potuto costituire in Blondel come metafisica della carità. Metafisica, con semplicità e profondità, che si può sintetizzare con la seguente formulazione semantica: l'universalità dell'amore esige la singolarità delle anime, perché «senza l'essere, non vi sarà nessun altro essere in noi; con lui, tutti saranno presenti».¹⁹

Le diverse spigolature dell'esistenzialismo di matrice cristiana ci consentono di analizzare al meglio pertanto l'esperienza della comunicazione. Essa è portatrice di valenza oggettiva se pensata e riconosciuta in termini di valore. E dire valore significa dire che non si realizza mai nell'immediatezza. Più che un dato è una conquista. E proprio per questa natura ci è consentito riconoscere i pericoli a cui ci espone, allorquando non è sostenuta da cognizione veritativa. Tale mancanza ci induce a cercarla laddove non può essere, in condotte governate da sfrenati desideri, da lusinghiere attrattive che, nel considerare gli esseri mezzi e non fine, hanno di mira il benessere immediato e a ogni costo. Ma all'uomo è consentita una rotta antitetica a questa. Quella che ritiene la comunicazione non un comportamento ma un'*arte dello spirito*: esperienza nuova dentro cui ci immergiamo per meglio testimoniare la nostra presenza, la nostra incidenza, la nostra mediazione. La comunicazione si fa essa stessa creatrice della presenza spirituale. Lo spirito è presente a sé nell'atto con cui si dà a sé medesimo. La presenza, pertanto, è legata all'attività più pura, è una ripresa, una riaffermazione di sé. Agli umani è così consentito di cogliere se stessi nel movimento spirituale che ci conduce al valore. Lo spirito fugge la dispersione e si raccoglie in se stesso. Siamo sempre sull'orlo dell'abisso. La nostra esistenza è sempre minacciata da rotture, lacerazioni dolorose, che ci allontanano dal nostro essere e dai valori che lo costituiscono. Di qui la conversione, che si accompagna alla rivelazione che conduce a un nuovo possesso di noi stessi. Tanto che non è un azzardo sostenere che la volontà di comunicazione è questa esperienza che conduce a noi stessi. Essa ci induce a rintracciare fuori del nostro essere dato l'universale spirituale che ci costituisce. Ci spogliamo di ciò che è eccessivamente soggettivo e transeunte, riconosciamo delle possibilità di comunione, di relazione spirituale quando trascendiamo ciò che ci tiene legati alla maschera dell'*hic et nunc*. Di qui, di conseguenza, l'assimilazione della comunicazione all'amore. Assimilazione che diviene una giustificazione della nostra esistenza

19 «Sans l'être, point d'autres êtres en nous; avec lui, tous seront présents» (M. Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Alcan, Paris 1893, p. 437).

e che, a seguire Santino Cavaciuti, dice che crescere nell'essere è crescere nelle relazioni: «[...] Nell'amore si ha una "promozione" dell'altro, la più alta promozione. Esso non si limita a riconoscere l'altro nei suoi "diritti", ma ne opera una "trasformazione". E proprio qui che troviamo il carattere ontologico dell'amore nei riguardi dell'altro, il cui *essere* viene appunto intimamente trasformato».²⁰

Senza la volontà di influenzare l'altro, la comunicazione non avrebbe senso. Non è una forma di comunione indifferente ai risultati cui mira. Non è una visitazione dell'altro improntata a superficialità bensì un calarsi dentro l'altro per coglierne le più intime movenze. Bisogna, per comprendere il valore dell'incidenza, contemplare i pericoli che si possono annidare in essa, le storture cui essa è esposta. La comunicazione non avviene grazie all'azione esercitata sull'immaginazione, «la comunicazione contagiosa delle forti immaginazioni» di cui parla Malebranche. In questa ottica altro non evidenzerebbe che il carattere avvolgente e seducente, troppo naturale e pertanto infedele al suo vero disegno. Disegno che resta quello di raggiungere la libertà e di stimolare nell'animo il consenso. Esso nutre diffidenza nei confronti di qualsiasi mediazione, nei confronti della verità. Non a caso avversa l'arte della sofistica, al pari dell'avversione che si coglie nel *Gorgia* di Platone, dove la persuasione si oppone alla dominazione.

Alla luce di quanto sostenuto, per individuare l'autentica natura della comunicazione non ci resta che dominare un'opposizione sempre in *fieri*, quella che giunge dagli ambiti della persuasione e della discrezione. Non ci resta che trovare un accordo per meglio localizzarle. Che, tradotto in altri termini, significa appropriarci di un'ideazione di un'azione dello spirito che si piega sullo spirito. Soltanto grazie alla radicalizzazione dell'approfondimento spirituale ci è dato di rapportarci all'alterità. Essa consente di fatto di rintracciare nella medesima espressione dell'idea una volontà universale. Attiva, pertanto, una volontà di relazione, genera un'apertura d'animo, una corrispondenza agevole a ciò che giunge dall'alterità e che finisce di sembrare estraneo. Blondel ben indica il fine ultimo dell'azione spirituale quando considera che «ogni pensiero è anche una espressione particolare dell'universale, là è il principio della comunione reale delle intelligenze».²¹

La comunione nella manifestazione veritativa non rinuncia ad alcuna delle risorse dell'arte e del pensiero, ma traspone ciò di cui si appropria accettandosi, essa medesima, in questa oasi veritativa. Lo spirito appare dunque

20 S. Cavaciuti, *Alle radici del dialogo: l'altro*, Bastogi, Foggia 2004, pp. 70-71.

21 M. Blondel, *L'action*, cit., p. 234.

attraverso tutte le sue opere, e si fenomenologizza in ciò che non è il suo strumento. È questa visibilità a generare la comunione con l'altro/a. È possibile cogliere la spiritualità altrui indirettamente, ma l'adesione è il momento in cui i segni, come dice Alain, lasciano riconoscere l'intenzione che li fa essere.²² La persuasione non giunge dalla verità, ma da chi se ne fa portatore. Questa osservazione di Maine de Biran esprimerebbe l'esigenza di questo ruolo.²³ La verità è di per sé persuasiva, ma raggiunge la sua pienezza soltanto quando si integra col movimento totale dello spirito dell'altro. La comunicazione è una comunione spirituale, e non la si può comprendere nella sua complessità se non appropriandosi della natura propria di questa reciprocità. È forse la forma più alta dell'esperienza meditativa. Essa non è un mero rapporto tra entità già costituite, un legame analogo alla figura di un intermediario, un legame di compromesso. In essa bisogna riconoscere quella forma di unità costituita dalle entità che accomuna. La comunicazione è questa genesi originaria che apre alla reciprocità. Tende a cogliere l'altro nelle sue intime affezioni, ma non può varcare la soglia della libertà altrui se non si pone come ausilio a costituirsi, svegliandola a sé medesima. Le entità umane tendono alla distanza per l'influenza che le porta a riconoscersi, ad accettarsi. Si tratta di un dono che si coglie solo nella reciprocità. Dono come volontà di accoglimento e, nell'accoglimento, di creatività. Nel compimento della reciprocità quanto è dato è reso. Non si registra il pur minimo scarto: la creatività spirituale della comunicazione consiste nel riconoscere e nell'appropriarsi di tutte le possibilità di relazioni, di affinità spirituali in prospettiva meditativa. Di qui si può affermare che ogni atto comunicativo comporta originalità e forma che ognuno di noi è chiamato a mantenere. Il dare e il ricevere tra le entità spirituali dipende da una convenienza che bisogna saper individuare. L'azione che ci è dato esercitare ha radici naturali, ma resta il dono dello spirito.

A conclusione di quanto convenuto possiamo affermare che la comunicazione è l'incipit dell'intersoggettività spirituale. Le entità non possono incontrarsi che nell'unità di un disegno che le collochi aldilà di se medesime, che dia loro accesso al gioire e al soffrire dell'altrui. La comunicazione ha ragion d'essere solo all'interno dell'universo spirituale con l'altro con cui entra in comunione di libertà. Al pari dell'amore non esprime il desiderio di congiungersi con l'altro (amore captativo) o di farsi trascinare dal flusso amorevole dell'altro (amore oblativo), di divenire uno, ma il consenso a non possedere che l'uno con l'altro i valori che ci vengono dati

22 Cfr. G. Invitto, *Alain. Un filosofo dei segni*, cit.

23 Maine de Biran, *Journal*, a cura di H. Gouhier, 3 voll., Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1954-1957, p. 235.

in dono. In questo esperire noi non tendiamo a impossessarci della libertà dell'altro come un possesso: noi ci appropriamo in modo indiretto con la mediazione dell'universo veritativo che la riconduce a se medesima. Questa appropriazione è un'opera comune. «Abbiamo tutti bisogno gli uni degli altri, benché non riceviamo nulla da nessuno», considerava con immenso respiro veritativo Nicolas Malebranche.

L'esperire comunicativo si colloca sul versante opposto. Per meglio impossessarci, esso ci spinge ad allontanare l'interpretazione della conoscenza. Di qui la comunicazione si appalesa come un'arte spirituale nei legami considerati e che vuole attivare. Mira, pertanto, all'oggettività dei valori per appropriarsi dell'interiorità dell'animo umano. Appropriazione così concepita che ci ricorda il senso in cui possiamo dire che l'animo non è che per il pensiero. E il pensiero si forma soltanto nello scambio spirituale. La verità di conseguenza si ammanta della specificità del valore: di essa non possiamo impossessarci se prima non la accogliamo. Cifra questa che consente, più di qualsiasi altra umana determinazione, di accordare verità e comunicazione. Sinfonia che ci giunge dall'accordo dei valori che non si possono dissociare: costituita dalla realizzazione di sé all'interno dell'universale e dall'assunzione di sé all'interno della disciplina personale. Non diversa è la sentita riflessione di Natoli, uno dei pochi filosofi che rivendica alla comunicazione la sua specificità e creatività teoretica:

[...] Il pensiero è sempre un pensiero di qualcosa. Il pensiero, quando pensa, pensa oggetti. Non esiste un pensiero che non sia un pensiero di qualcosa, il pensiero è sempre riempito di qualcosa; anzi, non solo pensa oggetti, ma li nomina. Il pensiero pensa oggetti perché li dice, se non li dice, nemmeno li pensa. La nominazione è la prima forma attraverso cui l'oggetto viene pensato. Il bambino, quando comincia a conoscere, associa l'esperienza del tatto a un suono che può essere indicativo, orientativo; la percezione della cosa è legata alla sua dichiarazione, quindi il pensare è non solo pensare a qualcosa, ma la cosa esiste in quanto è segnalata, dichiarata in un linguaggio. Il pensare non è solo pensare qualcosa ma è pensare linguisticamente.²⁴

E poco più oltre ancor meglio sinteticamente esplicita: «Il pensiero è [...] costitutivamente il luogo di una relazione e di un rinvio, non è mai una cosa, è un dispiegarsi di relazioni».²⁵

Siamo qui sul terreno più nobile della tradizione metafisica. Se il pensiero non è mai una cosa, un'idea, un ricordo, ma il «dispiegarsi di relazioni»,

24 S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, cit., p. 43.

25 *Ivi*, p. 44.

allora «l'esperienza del pensiero», puntualizza Natoli, «è originariamente», cioè fondativamente, metafisicamente, «esperienza dell'alterità». E con ciò Natoli dà ragione a Nietzsche che ha ben compreso i limiti del *cogito* cartesiano, che in fondo sono i limiti della vecchia metafisica legati all'assoluto, al dio-cosa, al dio-idea, al dio-ricordo, al dio che si afferma e mai al dio che si nega, e nell'affermarsi si reifica e nel reificarsi si avventa contro il muro e perisce d'abbandono, di solitudine. Argomenta Natoli:

«Ha ragione Nietzsche quando corregge Cartesio: non *cogito ergo sum* ma "*cogito ergo est*": penso perché c'è qualcosa da cui il pensiero proviene e c'è qualcosa verso cui il pensiero muove, c'è un'eccedenza d'essere prima e dopo, c'è un'eccedenza nell'ordine dell'assenza. Se il pensiero vuole raggiungersi che cosa scopre? Scopre il suo mistero proprio perché non può prendersi, si accorge di essere straniero rispetto a se stesso e, quindi, deve continuamente approfondirsi senza cogliersi mai, senza affermarsi mai. Non solo c'è l'estraneità dell'altro del pensiero a se stesso, che non trova mai il suo fondo: più si cerca più si inabissa. Da un lato abbiamo l'esperienza dell'alterità, dall'altro il mistero dell'interiorità. Ecco, l'esperienza del pensiero è in questo gioco: è esperienza dell'alterità ed è esperienza dell'interiorità, due irraggiungibili».²⁶

In quanto «esperienza dell'alterità» ed «esperienza dell'interiorità», esperienze irraggiungibili che riconducono Natoli, La Via e Nietzsche a Eraclito: il primo che ha fatto del pensiero l'autentico luogo dell'essere e l'autentico luogo del non-essere, luogo della metafisica del pensiero i cui transiti sono, a un tempo, aperti alle cose, alle idee, ai sogni e al mistero che li avvolge. Eraclito aveva coscienza di ciò: «*i confini dell'anima vai e non li trovi, anche a percorrere tutte le strade: così profondo è il Discorso che essa comporta*»,²⁷ perché aveva coscienza di quanto stranieri siamo a noi stessi e della paura che la condizione del senza fondo della nostra esistenza suole comportare. Ed è questa paura che rende gli uomini simili. Somiglianza che apre alla comunicazione e, dice Natoli, fa sì «che molti uomini incontriamo per via e le vie degli uomini si incontrano».²⁸

26 *Ivi*, pp. 45-46.

27 Eraclito, *I frammenti e le testimonianze*, a cura di C. Diano e G. Serra, Fondazione Lorenzo Valla/Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1980, fr. 51.

28 S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, cit., p. 47.

MAURO NOBILE

DELLA FORMA

Die Form ist ein Geheimnis den Meisten.¹

1. *Soggetto: forma dell'identità e identificazioni materiali*

In *Soggetto e fondamento*² Natoli scioglie la nozione di soggetto dall'ordinaria, ma limitante prossimità con quella di individuo umano, 'Io' o (auto)coscienza e la riconsegna al concetto di fondamento. In questo, vi è – sia rispetto agli usi correnti del termine, sia rispetto agli esiti della riflessione filosofica moderna sul soggetto – in primo luogo una mossa astrattiva. Mossa decisiva, perché apre la strada all'individuazione di quella che Natoli chiama in quell'opera la *forma* del soggetto, ovvero il suo momento *legale*, vale a dire l'istanza inarrestabile dell'identità-incontraddittorietà. E mossa feconda, perché l'astrazione non si chiude su di sé, ma apre possibilità inedite di comparazione. Fissata la *forma* del soggetto, tracciata la sua "ideografia", Natoli può infatti disegnare il campo analitico nel quale è dato cogliere e situare le decisioni teoriche che hanno storicamente specificato le modalità *materiali* in cui la legalità del soggetto si è determinatamente configurata. Di più: può disporre quelle decisioni in serie e ricostruire così la "dinastia del soggetto". Può infine disegnare una traiettoria la quale, se da un lato, come si è detto, preserva la ricostruzione della nozione di soggetto dall'appiattimento su quella di io, coscienza o uomo,³ dall'altro ne

1 "La forma è, ai più, un mistero", J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, n. 289 Hecker, n. 754 Hamburger Ausgabe.

2 S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio*, Antenore, Padova 1979.

3 «Se così è – scrive Natoli al termine dell'indagine –, l'uomo non è mai soggetto, ma è sempre secondo un soggetto. Strutture ed epoche si determinano come ordini e per questo sono soggetti; in esse gli uomini: i soggetti sono sempre costruiti.» (*Ivi*, p. 270).

evita la mera dissoluzione. Non congedo, dunque, dal soggetto – cosa che comporterebbe abdicare all’istanza del fondamento e dunque alla peculiarità della stessa filosofia – ma piuttosto attenzione per le dinamiche del suo decentramento e, quindi, della sua pluralizzazione.

Si avvertono nitidamente, sullo sfondo, la volontà di fare i conti con la vicenda del trascendentalismo moderno, in particolare tra la filosofia classica tedesca e lo Husserl delle *Idee* e delle *Meditazioni cartesiane*; l’incidenza della problematizzazione di quella vicenda attraverso la lettura di Sartre, ma, soprattutto, di Heidegger da un lato e di Foucault dall’altro; la rilevanza, già qui, dell’incontro con Nietzsche, ossia con le ragioni che legano insieme la rinuncia alla pretesa di totalizzazione dell’esperienza e l’adozione della genealogia quale stile analitico coerente con tale presupposto.⁴ Ma non è difficile rintracciare, sotto questo progetto teorico, prima di altro, la spinta ad affrancarsi, senza radicalmente tradirla, dalla lezione del maestro Severino.

L’istanza severiniana dell’incontrovertibile riemerge, nel primo libro di Natoli, proprio nella figura del soggetto come fondamento, nella sua *forma*, appunto, coincidente – come già accennato – con la legalità dell’identità-non contraddizione. Ma mentre in Severino si tratta di svelare la “struttura originaria”, ossia l’incontrovertibilità del fondamento in uno con il necessario autotoglimento della sua negazione, in Natoli ne va della messa in risalto delle dinamiche, storiche non meno che teoriche, attraverso le quali la logica formale dell’identità-non contraddizione trapassa nei processi di identificazione materiale e dunque nella costituzione dei diversi soggetti reali: “Il soggetto – riassume Natoli –: «posizione formale dell’identità e identificazione materiale della differenza»”.⁵ Non stupisce, allora, che, se in Severino il discorso intorno alla struttura originaria “non verte, per dir così, su di un segmento, ma su un punto logico”,⁶ in Natoli il capitolo conclusivo dell’indagine su soggetto e fondamento si intitoli, viceversa, “Il punto e la linea”. Un’immagine, questa, che così si precisa:

4 Con Nietzsche, posto in esergo, il libro si apre e su Nietzsche si chiude: “[L]a via – scrive Natoli – aperta da Nietzsche: il filosofo è il genealogista. Se il mondo non è deducibile da un’unità prima originaria ed assolutamente data, se il mondo lo si può conoscere perché lo si descrive e descrivendolo se ne scoprono i processi e i meccanismi di formazione, produzione e sviluppo, se tutto questo è vero, il punto di vista che regge è il punto di vista materialista. Per comprendere il mondo è necessaria un’esplorazione materiale, un accertamento di ciò che in ogni tempo, e dunque in tempi diversi, appare nella forma di soggetto.” (*Ivi*, pp. 269-270)

5 *Ivi*, p. 270.

6 E. Severino, *La struttura originaria*, Adelphi, Milano 1981, p. 105 (“Avvertenza” alla prima edizione del 1958).

Punctum – scrive Natoli, citando Leibniz⁷ – *est situm habens*: un punto indica il luogo e l'identità, ma non disegna alcuna figura: è l'enunciazione e la possibilità pura di ogni figura. *Linea est via puncti*: il punto in movimento delimita superfici e disegna figure: tutte ugualmente realizzate, ma «nessuna» ripetibile. Diciamo, allora, il *sub-jectum* punto e le determinazioni da cui emerge ed in cui si profila linee e superfici.⁸

In questo scarto fra punto e linea il riepilogo della vicenda del soggetto; ma, per molti aspetti, anche l'indicazione del luogo di divaricazione grazie a cui Natoli, parlando del soggetto, rinviene le ragioni che lo invitano ad una linea di pensiero *propria*, già qui al riparo da esiti epigonali.

Eppure, come prima si diceva, l'emancipazione da Severino non ne tradisce la lezione di fondo: il soggetto – l'erede dell'istanza severiniana dell'incontrovertibile –, pur osservato nel suo emergere da un quadro topico-dialettico di ispirazione aristotelica, mantiene infatti “la forma della necessità”,⁹ una necessità che – almeno nel suo momento astratto, ossia a prescindere dalle pratiche contestuali dell'identificazione – trova la sua espressione logica nella “pura forma dell'identità”, ovvero nella “tautologia”.¹⁰ Se dunque è vero che la tautologia ha da *svolgersi* in analogia,¹¹ pena l'assenza di mediazione tra l'istanza legale dell'identità e l'esercizio materiale delle pratiche di identificazione, non meno vero è che essa conserva, però, per Natoli, il suo *primato fondazionale*, lungo un decorso (la “dinastia” del soggetto) che trova nella sostanza di Aristotele la sua prima, instabile, sintesi; in Cartesio le ragioni della sua radicalizzazione in *ordo*; e nelle filosofie generatesi dalla crisi dell'idealismo l'esito della *pluralizzazione* degli ordini, per certi aspetti già anticipata da Leibniz. Un decorso nel quale, mentre da un lato il soggetto legale si svela sempre più nella sua pura forma, dall'altro il baricentro tende a spostarsi sull'evenire dei soggetti, ovverosia sulla varietà delle “sintassi organizzate”¹² che, nell'effettuale della storia, strutturano l'esperienza. Finché, alla fine,

[t]roppi ordini perché una stessa figura li possa contenere: la forma-soggetto non si identifica più assolutamente con un ordine solo, con un oggetto o un

7 Cfr. G. W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, édités par L. Couturat, Alcan, Paris 1903; rist. Olms, Hildesheim 1988, p. 439.

8 S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, cit., p. 271.

9 *Ivi*, p. 136.

10 *Ivi*, p. 3: “In quanto pura forma dell'identità il soggetto è tautologia”.

11 *Ivi*, p. 49; pp. 139 ss.

12 *Ivi*, p. 266

insieme di oggetti: ogni ordine rappresenta a suo modo un sistema sufficiente ed è soggetto.¹³

La vicenda del soggetto, così ricostruito, si gioca dunque nella tensione, ognora ricorrente, tra identità e identificazione. Una volta impiantatosi, il soggetto “rappresenta la «stabilità del reale»: ha forma logica, ma è suscettibile di identificazione materiale”.¹⁴ La filosofia è allora vincolata ad insistere su questa tensione cui, nelle sue diverse configurazioni sistematiche, dà voce. E se questo è vero, non fa e non può fare eccezione l’indagine stessa che quel motivo si propone di esporre: «[L]a ricerca – si legge, non a caso, ad apertura di *Soggetto e fondamento* – appartiene al tema, più di quanto il tema sia contenuto della ricerca.»¹⁵ Vertendo la ricerca sul fondamento, ogni esposizione di questo ha da consapersi come originariamente in esso inscritta.

Forma, identità, tautologia, da un lato; materialità, differenza, effettività, dall’altro: «una metamorfosi dell’uguale ed insieme una storia.»¹⁶ A questo impianto Natoli resterà, per molti aspetti, sempre fedele, sebbene nel tempo – a partire dall’originale meditazione del rapporto fra volontà di potenza ed eterno ritorno in Nietzsche, insieme ad un confronto serrato con Heidegger e Foucault, maturati in *Ermeneutica e genealogia* – la questione del fondamento (del soggetto) venga sempre più consapevolmente ricompresa in quella dell’origine e il motivo stesso dell’origine sciolto da quello del principio incontrovertibile per essere riportato sotto quello dell’evento:

L’origine – si legge nel secondo libro di Natoli –, in qualunque modo la si voglia intendere, allude ad un principiario, indica cioè un accadere, che è insieme inizio e movimento: come tale è evento. Ed è proprio dell’evento presentarsi come qualcosa di gratuito ed insieme di assoluto. L’evento è gratuito perché nel suo darsi non è giustificato da null’altro che dal suo semplice cominciare: in questo senso, esiste senza giustificazione. Per altro verso è assoluto poiché in quanto interamente costituito nella sua effettualità non chiede alcuna giustificazione.¹⁷

13 *Ibid.*, corsivo mio.

14 S. Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere* (a cura di F. Nodari), ETS, Pisa 2007, p. 39.

15 S. Natoli, *Soggetto e fondamento*, cit., p. 1.

16 *Ivi*, p. 136.

17 S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 173.

L'origine si manifesta dunque come evento; e l'assoluto stesso ne diviene un tratto, abbandonando la veste di fondamento incontrovertibile in cui già da sempre l'accadimento, o il suo senso, sono risolti.¹⁸ Si potrebbe anche dire che, in questo, il "positivo" di Severino¹⁹ lascia ormai il campo – con Foucault – all'attenzione per le "positività", delle quali la genealogia si fa analitica. D'altro canto, la genealogia, proprio in quanto guarda alle positività in termini di genesi e provenienza, e dunque di condizioni di emersione – può essere forzata a spingere il proprio sguardo – attraverso e oltre la lezione foucaultiana – sino al momento *inaugurale* del campo di esperienza di cui effettua lo scavo: vale a dire sino a rintracciare l'irrompere di un domandare nuovo – di una *differenza*, si vorrebbe dire –, che segna una cesura, marca un vuoto, affinché un mondo possa manifestarsi. Il compito della filosofia si chiarisce allora come quello di pensare l'accadere delle positività in uno con lo schiudersi dello spazio di esperienza che presiede al loro manifestarsi, ossia di farsi interprete del *sensu* di ciò che accade. Ed è proprio qui che, per far questo, per restare cioè pienamente fedele al motivo dell'origine, la genealogia ha da entrare in tensione con l'ermeneutica.²⁰ Una tensione, per evocare la quale, ritorna, in Natoli, non tanto la figura della differenza, quanto quella della correlazione tra "tautologia" e "cosa":

Lo spazio originario non può essere rappresentato altrimenti che come una tautologia, esprimibile poiché inerisce a quel fatto, che è l'insieme materiale di senso e significato, ossia della oggettività della cosa. La tautologia può essere enunciata, la cosa descritta per genesi e struttura. La *genealogia* sottrae all'origine il valore di *principio non principiato* ossia di cosa o ente o concetto assoluto, l'*ermeneutica* espone la figura dell'originario come quello spazio che costantemente accompagna le cose, ossia come quella dimensione mobile e indefinita, che invisibile in sé si fa visibile come perimetro degli enti.²¹

-
- 18 "Il termine origine, allora – spiega Natoli –, non designa nulla che possa valere, quanto al suo contenuto, come un che di assolutamente primo: con questo termine non si allude né ad una cosa, né ad un luogo, né ad un'idea, né a qualsiasi altra dimensione che possa essere assunta come principio unico ed incontrovertibile e quindi come fondamento inconcusso di ogni verità e realtà.", *ibid.*
- 19 Cfr. E. Severino, *Poscritto a Ritornare a Parmenide*, in: *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 116 ss. ("Nota").
- 20 "[I]l motivo dell'origine è il luogo in cui ermeneutica e genealogia si rendono complementari come categorie del metodo e forme del sapere", *ivi*, p. 175.
- 21 *Ivi*, p. 170.

Nel caso esemplare di Nietzsche, “cose” sono allora le individuazioni di potenza che compongono il gioco prospettico delle interpretazioni in conflitto; “tautologia” è l’enunciazione dell’apertura di senso in forza della quale mondo e volontà di potenza sono pensati nel loro coincidere:

Quando Nietzsche afferma che il mondo è volontà di potenza non predica qualcosa di qualcos’altro, non pone un dato: in altri termini non adegua un oggetto indipendente dall’asserto o esterno all’asserzione. [...] La volontà di potenza, in quanto interpretazione di ogni accadere, non equivale, né può equivalere ad una qualsiasi interpretazione, ma dev’essere intesa come una *dichiarazione d’essere*. In questo senso “volontà di potenza” ed “accadere” sono la stessa cosa. Da qui a dire che la volontà di potenza è una tautologia il passo è breve. È chiaro che qui assumiamo il concetto di tautologia non tanto nella sua stretta forma logica, ma con valore analogo a quella. In ogni caso, la riduzione dell’analogia all’identità è possibile. E ciò può essere fatto dopo Nietzsche, alla luce di Nietzsche.²²

Come in *Soggetto e fondamento*, la tautologia porta dunque a espressione la necessità della *forma* che, così pensata, caratterizza, qui in Nietzsche, la volontà di potenza: “La potenza è – infatti – la *forma* del gioco e regge le rispettive opposizioni”.²³ In Nietzsche, infatti, la potenza pervade e oltrepassa ogni sua puntuazione determinata, senza esaurirsi in alcuna di esse e, in più, senza potersi superare; dunque condannata a ripiegarsi su di sé, a *ritornare* in ogni sua manifestazione. La *forma* della volontà di potenza è dunque, per questo, l’*eterno ritorno*. E proprio nella tautologia che la esprime, ecco emergere il *senso* dell’essere come identità di essere ed evento: “Non si dà mai alcun ritorno di cose – scrive Natoli – ma ciò che in ogni accadimento ritorna è l’identità di essere e accadere, ossia l’evento. Il senso dell’evento è enunciabile come assoluta tautologia.”²⁴

Ancora una volta, dunque, la necessità per la filosofia di attingere la forma e, nella forma, l’identità che, a suo modo, fissa (provvisoriamente, certo) il senso delle differenze.

Con Nietzsche, però, e in parallelo alla riflessione intorno al motivo heideggeriano della differenza ontologica,²⁵ è possibile registrare uno slit-

22 *Ivi*, p. 75

23 *Ibid.*

24 *Ivi*, p. 76.

25 Sull’incidenza del rapporto con la filosofia heideggeriana, in particolare con il motivo della differenza ontologica, si veda la testimonianza in S. Natoli, *La mia filosofia*, cit, pp. 55 ss.

tamento di fondo che, nel tempo, imprime alle indagini di Natoli una peculiare oscillazione, destinata a diventare – si potrebbe persino dire – la cifra del suo pensiero. Esso si annuncia nel coglimento, in Nietzsche e attraverso di lui, della possibilità di una risposta *sapientiale* all'esperienza greca del tragico. I termini sono perfettamente riassunti proprio in un frammento nietzscheano che Natoli stesso richiama: «Il grande stile nasce quando il bello riporta vittoria sull'immane.»²⁶ Il grande stile è, evidentemente, esso stesso forma. Ma ciò che conta, qui, è che questa forma si stagli sullo sfondo dell'*immane*.

Possono essere cercate, in questo snodo, le origini sia del libro sulle forme del patire nella cultura occidentale,²⁷ sia le linee dell'etica del finito che Natoli verrà progressivamente elaborando. Nell'esperienza del dolore, infatti, da un lato l'irrompere del *danno* tradisce, in ultima analisi, l'esposizione ineluttabile all'immane; ma, su un altro versante, gli *scenari di senso*, segnatamente quelli che partitamente l'opera esplora – la metafisica greca del tragico, la teologia giudaica del patto, la salvezza cristiana, affidata oggi alla tecnica – consentono pur sempre l'inscrivere del patire in *forme* che, ove riesca, rendono la sofferenza esprimibile, il legame umano ricucibile, la lacerazione sopportabile. L'etica del finito, dal canto suo, si pone in continuità con questa acquisizione: essa, con Nietzsche (e, prima ancora, con Spinoza), si radica in un'ontologia della potenza e pensa dunque, prima ancora che per antitesi, per metamorfosi:

Seguendo la linea di pensiero nicciana, mi sono reso conto che la ragione, lungi dall'essere opposta all'istinto, ne è una sua trasformazione: essa nasce dal bisogno di preservarsi, di salvare la vita, di mantenere intatta la propria singolarità e forma.²⁸

La razionalità dell'agire è dunque essa stessa potenza che si accresce: non già, però, espandendosi ciecamente, bensì trovando la propria misura. Un'apertura originaria allo smisurato, allora, che la potenza apprende a convertire in governo di sé, in capacità di dare limite all'eccesso. In Nietzsche, dunque, a dispetto della diffusa celebrazione unilaterale del pensatore “distruttore, vitalista, ribelle” o del “filosofo del disincanto”, Natoli scopre l’“istanza della misura”. Il che si traduce, per lui, nell'invito a

26 F. Nietzsche, *Umano, troppo umano II*, tr. it. in *Opere*, vol. IV, t. III, Adelphi, Milano 1967, p. 181; cit. in S. Natoli, *La mia filosofia*, cit., p. 52.

27 S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

28 S. Natoli, *La mia filosofia*, cit., p. 53.

“valorizzare il «sentimento tragico», il momento agonico, l’*emergere delle forme dal caos*”.²⁹ Virtù, nel significato antico di *areté*, diverrà non a caso la parola chiave della sua etica del finito.³⁰

Ci troviamo, nondimeno, di fronte a un passaggio in cui la tautologia, che nella logica del soggetto/fondamento è espressione della *stabilizzazione* del profilo del reale, in quella del fondamento/origine ne dice ora l’apertura di senso attraverso la figura del *caos*. Come tenere insieme le due cose? In due dense note del saggio su *Nietzsche e la “Dialettica del tragico”*,³¹ nelle quali vengono poste a confronto, a proposito di quest’ultimo motivo, le letture di Deleuze e di Heidegger, Natoli prende le distanze dal primo “per l’enfasi della differenza, che perde di vista *l’immanenza dell’identità alla differenza*, dove l’identico è rappresentato dal Caos stesso” e si avvicina invece al secondo, “che individua nell’eterno ritorno la suprema necessità e nel Caos la figura che l’espone”,³² per poi chiarire:

A nostro parere, il Caos rappresenta l’apertura da sempre aperta del senso. Da sempre non significa prima di ogni cosa: così inteso, sarebbe Dio; al contrario, significa sempre in ogni cosa, in quanto ogni cosa è da sempre posta nel suo movimento.³³

Il Caos è dunque in ogni cosa, da esse inseparabile; e questo, però, perché ogni cosa è in esso, in quanto movimento che le costituisce in evento. Se le cose sono differenze, il Caos funge da identità, e l’identità mantiene il suo primato in quanto *pervasiva* delle differenze, nella singolarità delle quali pure non si esaurisce: “la differenza è sempre attraversata dall’identità, che, differenziandola, la costituisce come differenza e nel contempo la differenzia in se stessa.”³⁴ La figura del Caos va allora pensata lungo queste linee:

Il caos [...] – scrive Natoli – non è dunque il magma, la confusione, ma, al contrario, è il momento dell’iniziare come tale. In tal senso il caos è l’inizio e

29 *Ivi*, pp. 52; 53-54 (corsivo mio).

30 Cfr. S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996; e, per lo sfondo, anche Id., *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006.

31 S. Natoli, *Nietzsche e la “Dialettica del tragico”*, in Id., *Ermeneutica e genealogia*, cit., pp. 192-194, nn. 172 e 173 (rist. in: Id., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 173-176).

32 *Ivi*, p. 194 (corsivo mio).

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

nel contempo è qualcosa che già da sempre è divenuto. L'aperto non allude ad uno *status*, ma ad un *atto*; non è ciò che consegue ad un'apertura già compiuta, né tanto meno è un suo residuo. [...] [I]l caos è ciò che si costituisce nel movimento, ossia si apre aprendosi: è, appunto, l'inabissarsi dell'abisso, e perciò l'abissalmente abissale, il senza fondo.³⁵

Strano approdo, si potrebbe dire. Il fondamento si svela come il senza fondo, la stabilizzazione delle differenze avviene nel segno della loro radicale instabilità. Con la conseguenza, però, rilevante, che tale instabilità, se per un verso obbliga a deporre avventate pretese di eternità,³⁶ dall'altro motiva la ricerca di condizioni di durata: sul piano esistenziale, la premessa per un'idea dell'etica come strategia di felicità appropriata all'essere finito.³⁷

Eppure, se il fondamento si profila come il senza fondo e il senza fondo si dà come il movimento dell'inabissarsi, non è necessario ricalibrare il rapporto tra identità e differenza? Se la forma del fondamento è questa, non è necessario pensare la forma a partire dall'*evento del differire*? Si potrebbe infatti obiettare che il Caos è appunto differenza ogni volta che è all'opera (*in actu exercito*, dunque) e che *appare* come identità solo quando, come avviene nell'approdo tautologico della filosofia, si cerca di forzare la sua indicibilità per portarlo nondimeno *ad espressione (in actu signato)*, cioè). Con l'osservazione aggiuntiva, che ogni atto stesso del far segno (persino nella tautologia) si produce a ben vedere sempre in uno con l'accadere di una qualche distinzione (forma/materia, identità/differenza, essere/apparire, *exercitus/signatus*). Ma se questo è vero, ad essere inaggrabile non è allora la differenza come *accadere del differimento*?

2. La forma dell'osservare

“Wir mögen die Welt kennen lernern, wie wir wollen, sie wird immer eine Tag- und eine Nachtseite behalten.”³⁸

35 *Ibid.*

36 “Il rischio è grosso: il *significato* che non si supera nel *sensu* non può che volere la propria eternità.” (*Ivi*, p. 193, n. 172).

37 Cfr., su questo, S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994, in particolare il cap. 3; e Id., *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2000.

38 “*Possiamo conoscere il mondo come vogliamo: esso riterrà sempre un lato diurno e uno notturno*”: J. W. v. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, n. 291 Hecker, n. 1048 Hamburger Ausgabe.

Nel corso del Novecento il motivo dell'origine come differenza è asurto per più vie a vero e proprio *tópos* della filosofia, e non solo: come differenza ontologica in Heidegger, differenza cosmologica in Fink, differenza semiologica in Saussure, differenza/ripetizione in Deleuze, *différence/différance* in Derrida.³⁹ Per dare consistenza alla questione sulla quale si è concluso il paragrafo precedente, tuttavia, scegliamo di richiamarci a un autore meno presente nel dibattito filosofico, e tuttavia prezioso nel contesto della nostra discussione per aver suggerito un'originale ed elegante reinterpretazione dell'idea di forma. Si tratta del matematico e logico inglese George Spencer Brown, autore nel 1969 di un volume intitolato appunto *Laws of Form*.⁴⁰ L'opera si presenta al lettore come una guida alla costruzione di forme matematiche via via più complesse, per il tramite di un *calculus of indications*⁴¹ con il quale l'autore costruisce un'aritmetica primaria, che sviluppa poi in un'algebra primaria. Rinviene e rivendica però la propria specificità nel fatto di svolgere questo compito a partire da quello che potremmo chiamare il momento *inaugurale* di ogni forma.⁴² Per questo, al di là dell'intento matematico perseguito attraverso il calcolo, il testo si presta a essere letto anche come un'esplicitazione dell'*inauguralità* come tale. In filosofia si parlerebbe del problema del cominciamento o, con un richiamo a Hegel, della dialettica di fondamento e cominciamento.

39 Tra gli autori che, da noi, hanno sviluppato in maniera più originale questo motivo, imprimendogli una curvatura ermeneutico-esistenziale, ricordo qui Mario Ruggenini, del quale si vedano almeno *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1991, *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire*, Marietti, Genova 1996 e il *Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

40 G. Spencer Brown, *Laws of Form*, Allen and Unwin, London 1969, più volte riedito e ristampato. La notorietà del libro risale anzitutto alla breve, ma tempestiva ed entusiasta recensione di H. von Foerster (in «Whole Earth Catalog», primavera 1969, p. 14), ed è cresciuta poi con la sua ricezione nell'ambito della cibernetica, nelle teorie di matrice costruttivista e nella teoria dei sistemi. Di interesse sempre maggiore l'opera ha infine goduto nel momento in cui, a partire dai primi anni '80 del '900, è stata rilanciata da N. Luhmann, che ne ha ripreso alcuni motivi di fondo ai fini dell'elaborazione epistemologica della propria teoria della società.

41 *Ivi*, p. 11.

42 “[M]athematical texts generally begin the story somewhere in the middle, leaving the reader to pick up the thread as best he can. Here the story is traced from the beginning.” (G. Spencer Brown, *Laws of Form*, cit., p. V). E nell’“American University of Masters Conference” tenuta all’Esalen Institute in California nel 1973, Spencer Brown descriverà le riflessioni all’origine del testo come sforzo di risalire “right back to the simplest ground and the simplest obvious statements about the ground one had constructed” (il testo, reperibile in rete, è parzialmente riportato e tradotto in «Teoria sociologica» 1 (1993) 2, pp. 47-59).

La struttura del libro, fatte salve le prefazioni e le appendici che ne hanno successivamente arricchito le diverse edizioni, è, da questo punto di vista indicativa. Si presenta articolata in dodici capitoli, il primo e l'ultimo dei quali, tuttavia, fanno da cornice teorica a quelli centrali, dedicati appunto allo sviluppo del calcolo in senso stretto. Il capitolo di apertura si intitola *The form*, quello conclusivo *Re-entry into the form*. In quest'ultimo, come si può intuire, il termine usato (*re-entry*) preannuncia l'esplicitazione del tratto autoreferenziale della "forma" di cui ne va. Qui il lettore è invitato a gettare "un ultimo sguardo" a quello che, all'inizio, poteva apparire come un semplice "accordo" (*agreement*) intorno all'idea di "forma" che fa da matrice al calcolo.⁴³ Ormai ammaestrato dal risultato della processualizzazione delle forme affidata ai capitoli intermedi e sviluppata dunque sufficiente complessità per osservare il re-ingresso delle forme (matematiche) in se stesse grazie a quella possibile modalità di considerazione della forma che è il *calculus of indications*, egli ha modo così di tornare alla forma di partenza, e scopre per tal via di essere egli stesso quella forma; ossia forma che ri-entra in se stessa. L'accordo iniziale perde così i suoi tratti di apparente convenzionalità e rivela che non v'è osservazione che alla forma, e alle sue leggi, possa sfuggire ("*we cannot escape the form*"). E questo già nel suo *costituirsì* come osservazione. Da questo punto di vista, il re-ingresso finale della forma nella forma si configura solo come *esplicitazione* del re-ingresso con il quale *originariamente* la forma dell'osservare si struttura.

Ma che cos'è, qui, "forma"? E in che senso si dà come re-ingresso entro se stessa?

Per chiarire questo punto e mostrare lo sfondo "autologico" connesso all'osservare *come tale*, ci limitiamo a considerare il solo punto di avvio, cercando quasi di sorprendere, contratto in esso, il motivo di fondo che il libro, invece, progressivamente dispiega.⁴⁴

43 *Ivi*, p. 68. Il carattere di matrice della "forma" di partenza è segnalato dal titolo del secondo capitolo, *Forms taken out of the form*.

44 Il lettore interessato ad approfondire temi e questioni del testo su cui non è possibile qui soffermarsi può fare utilmente riferimento almeno a: T. Schönwälder, K. Wille, T. Hölscher, *George Spencer Brown. Eine Einführung in die "Laws of Form"*, VS Verlag, Wiesbaden 2009²; F. Lau, *Die Form der Paradoxie. Eine Einführung in die Mathematik und Philosophie der "Laws of Form" von G. Spencer Brown*, Carl-Auer Verlag Heidelberg 2006; D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; D. Baecker (Hrsg.), *Probleme der Form*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993; e, da noi, a E. Esposito, *L'operazione di osservazione. Costruttivismo e teoria dei sistemi sociali*, F. Angeli, Milano 1992.

Il primo capitolo (*The form*), si apre dunque – come si diceva – con una proposta di *agreement* al lettore formulata con queste parole:⁴⁵

Noi assumiamo come date l'idea di distinzione e l'idea di indicazione, e che non possiamo effettuare un'indicazione senza tracciare una distinzione. Pertanto, noi assumiamo la forma della distinzione come la forma.⁴⁶

Come si vede, questo *incipit* attira anzitutto l'attenzione, congiuntamente, su due idee: l'idea di distinzione e l'idea di indicazione. Già qui vale la pena, però, di fermarsi per una prima osservazione. Se le due idee possono essere *indicate* insieme è perché in qualche modo sono state *distinte* da altre. L'osservazione si lascia poi ripetere, all'interno della congiunzione, per ciascuno dei due congiunti: se le due idee, con riferimento ai loro contenuti (la distinzione e l'indicazione), si lasciano *indicare* nella loro singolarità, è perché, evidentemente, in qualche misura, sono risultate esse stesse *distinguibili* l'una rispetto all'altra. Se questo è vero, però, si deve inferire che questo enunciato per ben due volte *fa uso* della distinzione che, per altro verso, si propone di *indicare*: appunto la distinzione di *distinzione e indicazione*. Ovvero – per portare ora in primo piano la distinzione stessa – si scopre che in questo primo enunciato c'è in uso una distinzione, la quale è inclusa proprio entro ciò che essa, insieme, distingue e indica. Il che equivale a dire che la distinzione (di *distinzione e indicazione*) rientra in ciò che, ad opera sua, è distinto (daccapo: la distinzione di *distinzione e indicazione*). Ne discende che l'*incipit* che abbiamo sotto gli occhi è costruito in modo implicitamente autoreferenziale. O meglio: che la distinzione in uso, in forza del suo potenziale di autoreferenzialità, permette di costruire un enunciato come quello dato.

Questa prima osservazione, tuttavia, si lascia effettuare solo per quel tanto che *non* si asseconi il movimento dell'indicare che quello stesso *incipit* avvia. Lo scopo di quest'ultimo, infatti, non consiste nell'eviden-

45 L'inizio è, in verità, un inizio secondo (!), essendo preceduto, nella pagina a fronte, dalla citazione, esclusivamente in cinese, di uno dei primi versi del *Daodejing*, verso in cui, appunto, ne va dell'inizio: l'inizio di Cielo e Terra, nominato come innominabile (“*Wu ming tian di zhi shi*”, “Senza nome è di Cielo e Terra il principio”). Già qui, dunque, *re-entry* di una forma entro se stessa: re-ingresso, sul lato del dicibile (se si conosce il cinese!), della differenza tra dicibile e indicibile. Per una traduzione italiana, cfr. *Testi taoisti* (trad. di F. Tommassini, intr. di L. Lanciotti), Utet, Torino 1977 (1999²), p. 40.

46 G. Spencer Brown, *Laws of Form*, cit., p. 1: “*We take as given the idea of distinction and the idea of indication, and that we cannot make an indication without drawing a distinction. We take, therefore, the form of distinction for the form.*”

ziare il suo autoriferimento latente, ma, proprio al contrario, nello *spostare* l'attenzione dell'osservatore (in questo caso: del lettore) su quello che potremmo chiamare *il lato dell'indicazione*. Solo così, in effetti – ossia solo spezzando la simmetria dell'autoriferimento – la distinzione di partenza si realizza nella sua specifica *operatività*, vale a dire nella funzione discriminativa grazie alla quale i distinti che rende indicabili (nel nostro caso, l'idea di distinzione e l'idea di indicazione) sono sottratti all'indistinzione. Detto altrimenti, è proprio l'*inavvertita copiatura* della distinzione entro se stessa che configura quest'ultima come *operazione* di distinzione.⁴⁷

Forti di questa acquisizione, peraltro, si potrebbe segnalare un altro motivo per resistere nuovamente al movimento dell'indicare indotto dall'*incipit* e darsi così il tempo per una seconda osservazione: se è vero, infatti, che è solo in quanto si sconti la distinzione come *già* operata che le due idee distinte si offrono come date (“*as given*”), questo però non impedisce che i distinti siano nondimeno riportabili all'*atto* con cui la distinzione li discrimina *nel mentre* appunto si “*intaglia*” nell'altreimenti indistinto. Il nostro testo nomina, del resto, l'atto che esso stesso produce: “*we take as given...*”. Perché si riconosca questo, tuttavia, è necessario che la distinzione a tema sia ri-osservata (ossia ri-distinta), questa volta non più in quanto mera bilateralità *data*, ma appunto in quanto *operazione del distinguere*. E se questo accade, significa che è operante, sottotraccia, una nuova distinzione, indicabile come distinzione di *operazione* da un lato e *distinzione/indicazione* dall'altro. Daccapo, tuttavia, si offre ora al nostro sguardo il caso di una distinzione la cui menzione si dà solo con il suo uso e che, in questo senso, rientra in ciò che distingue: è infatti solo operando una distinzione/indicazione che è possibile distinguere fra operazione e distinzione/indicazione.⁴⁸ E ancora una volta, dunque, ci si trova a dover prendere atto del fatto che, giusta quell'*incipit*, ed entro di esso, ogni indicazione si rende patente solo in quanto asimmetrizza un'inaggirata autoreferenzialità latente.

Se ora torniamo, per un'ultima volta, alla prima parte del nostro testo, possiamo evincerne una terza ulteriore implicazione. Abbiamo visto che, in esso, l'*uso* della distinzione di distinzione e indicazione genera l'*indicazione* di quella stessa distinzione e che per questo la distinzione indicata incorpora la distinzione stessa usata per indicarla. Ma l'indicazione della distinzione in gioco (la distinzione distinzione/indicazione), a ben guarda-

47 Cfr. su questo punto N. Luhmann, *Die Paradoxie der Form*, in D. Baecker (Hrsg.), *Kalkül der Form*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1993, p. 200.

48 Ovviamente non è sempre così: la menzione della distinzione dolce/salato non coincide, di per sé, con alcuna operazione di dolcificazione o di salatura. Né quella distinzione è, a sua volta, dolce o salata.

re, si avvale, a sua volta, di un'altra distinzione, in questo caso semplicemente *usata* e, a differenza dell'altra, *non indicata*: la distinzione *noi/idee* ("We take as given *the idea...* and *the idea...*"). Si potrebbe anche dire che, in un certo senso, l'invito ad assecondare il movimento dell'indicare esige che quest'ultima distinzione scivoli in secondo piano, affinché l'attenzione dell'osservatore (del lettore) possa convergere sulla prima. Circa il "noi", infatti, nulla viene detto. E nulla si è dunque autorizzati a dire, oltre quanto le righe in esame attestino. Qualcosa, però, esse pure testimoniano: che il "noi" si costituisce, qui, in uno con la *tracciatura* stessa della distinzione fra l'idea di distinzione e l'idea di indicazione, tracciatura con il prodursi della quale il "noi" dunque, qui, *coincide*. Ma se questo è vero, non si può non osservare come anche *questa* distinzione (la distinzione non esplicitamente indicata *noi/idee*) rientra in quella, viceversa, esplicitamente indicata (la distinzione *distinzione/indicazione*). È infatti necessario che il "noi" (l'osservatore) distingua *sé* dalle *idee* perché possa distinguere e *indicare* le due idee qui in questione. E se si accetta questo, si deve concluderne che *neppure l'osservatore*, ancorché qui non esplicitamente a tema, *può auto-esentarsi da ciò che qui osserva*, ovverosia, dalla distinzione *distinzione/indicazione*. Non solo il distinto, dunque, ma anche il distinguente rientra nella distinzione. Il che, in un certo senso, equivale a dire che niente, se non il niente, si sottrae alla distinzione *distinzione/indicazione*.⁴⁹

Proseguiamo, a questo punto, nella lettura della seconda parte della proposizione di apertura:

... e che non possiamo effettuare un'indicazione senza tracciare una distinzione.

La nuova congiunzione ("e") prolunga, evidentemente, quello che in precedenza abbiamo chiamato il movimento dell'indicare e introduce (= indica) una nuova distinzione, non a caso non sul lato del distinguente (noi, l'osservatore), ma su quello del distinto. All'operazione di *indicazione* della distinzione *distinzione/indicazione*, può cioè seguire – sempre sul lato dell'indicazione – l'indicazione di una nuova distinzione. Quale? La distinzione fra ciò che nell'enunciato precede e ciò che segue la congiunzione, ossia fra "*assumere* [qualcosa] *come dato*" e "*non poter attuare*

49 Più precisamente: il niente o il tutto, come Spencer Brown argomenta nella *Presentazione* dell'"Edizione internazionale" di *Laws of Form*, ossia la trad. ted. uscita presso Bohmeier Verlag, Lübeck nel 1997 (1999²), p. IX: niente e tutto, infatti, sono formalmente identici proprio perché mancano entrambi di qualsiasi forma.

[un'indicazione] *senza tracciare* [una distinzione]". Con la nuova distinzione, i già distinti – l'idea di distinzione e l'idea di indicazione – sono per la seconda volta considerati insieme; con la differenza, tuttavia, che mentre la loro congiunzione era prima offerta come contenuto di una semplice assunzione ("take as given"), ora è riconsiderata in termini operativi ("we cannot make... without drawing"). E questo da un duplice punto di vista: a) quanto posto come *dato* (le due idee indicate) è riportato all'*atto* della sua posizione (*to make an indication*); b) l'atto di posizione (*to make an indication*) è riportato a un atto di distinzione (*drawing a distinction*). Detto altrimenti, il testo che stiamo esaminando contiene, implicitamente, la possibilità di riflettere sul fatto che nessun indicato si dà, se non a partire da un atto di indicazione che lo *prenda* come dato; e che ciascun atto di indicazione *sconta* però *sempre* l'atto di distinzione che, contemporaneamente, lo rende possibile. Per altro verso, una distinzione non asimmetrizzata da un'indicazione non è ancora una distinzione *usata*. La congiunzione degli indicati (nel nostro caso, l'idea di distinzione e l'idea di indicazione) si lascia dunque ora rispecificare nei termini di una *inseparabilità operativa* di ciascun atto di indicazione da un atto di distinzione. Distinzione e indicazione, sebbene non identici, sul piano operativo debbono *concorrere*. Il loro concorrere *in actu*, a sua volta, si dà – come visto prima – con la distinzione del distinto (= dell'indicato) dall'intero della distinzione, intero composto – possiamo ora precisare – dai due lati della distinzione, dal confine che li separa e dallo "spazio vuoto" entro cui esso si incide: cosa che, si diceva, equivale al reingresso, alla reiterazione della distinzione entro se stessa.⁵⁰ Tutto quanto finora indicato è stato in effetti indicato in forza di (successivi) atti di distinzione: noi/le idee, l'idea di indicazione/l'idea di distinzione, prendere per dato/attuare un'indicazione, attuare un'indicazione/tracciare una distinzione. L'operazione di distinzione, in questo senso, *sormonta* e *pervade tutto*. Ovvero, daccapo: tutto ciò che si lascia dire, si lascia dire *entro* lo "spazio logico" originariamente dischiuso dall'operazione del distinguere.

Si comprende allora la conclusione dell'*incipit*: "Noi assumiamo (*we take*), pertanto (*therefore*), la forma della distinzione come la forma." "Pertanto", ossia: chiarito che ogni "assumere come dato" presuppone sempre una qualche distinzione preliminarmente e implicitamente tracciata, si può

50 Se questo è vero, ne discende un corollario importante: nell'*uso* di una distinzione ci si installa sempre – per usare una formula di Derrida – in un *supplemento* di distinzione. Questo rende possibile deangolarsi da ogni distinzione ("decostruirla"), senza però mai retrocedere all'originario. Si è, inevitabilmente, nello scarto.

ora assumere (“*take*”) l’atto del distinguere come forma insormontabile. E, ciò che è lo stesso, la forma insormontabile come *atto* o *operazione del distinguere*. Essa è quindi *la* forma in quanto è forma che include ogni indicabile, giacché qualunque indicabile (inclusa qualunque distinzione; inclusa dunque la distinzione di operazione e distinzione), in tanto si lascia indicare, in quanto una distinzione si imponga sull’indistinto.⁵¹

La forma di cui ne va ha dunque i tratti dell’operazione nell’unità della quale si producono due cose: l’accadere di una distinzione e l’indicazione di uno dei suoi due lati a scapito dell’altro, che pure resta concomitante. Per quel tanto che la distinzione accade e, così facendo, partisce il mondo in cui si incide, la distinzione stessa si lascia indicare. “Forma” è appunto il termine che, in primo luogo, occorre qui a questo scopo. A seguire, e ai fini della formalizzazione del calcolo, Spencer Brown introdurrà poi un segno specifico (“*mark*”) – ovvero, in sé, il frutto di un’ulteriore distinzione – per l’indicazione della distinzione (“*The first distinction*”), dall’ingiunzione a tracciare la quale, il calcolo stesso prende le mosse.⁵² Nell’ultimo capitolo, infine, “fuoriuscendo” dal calcolo, che pure, di per sé, si lascerebbe indefinitamente complessificare, Spencer Brown può così notare:

Un osservatore, poiché distingue lo spazio che occupa, è parimenti un *mark*.⁵³

E poiché, secondo la concezione sviluppata, “una distinzione tracciata in qualsivoglia spazio è un *mark* che distingue lo spazio”; e, “ugualmente e per converso, ogni *mark* in uno spazio traccia una distinzione”, ecco che allora si può finalmente osservare cosa, in ogni osservare accade:

Noi ora vediamo che la prima distinzione, il *mark* e l’osservatore sono non solo intercambiabili, ma, nella forma, identici.⁵⁴

51 Per inciso, e per le ragioni indicate nella nota precedente: solo una volta che una distinzione si sia prodotta, diviene possibile indicare anche l’indistinto (lo si è appena fatto). Perché possa emergere, infatti, anche l’indistinto dev’essere, a sua volta, distinto: distinto dal distinto, evidentemente, cosa che presuppone però l’impiego della distinzione indistinto/distinto.

52 “*Draw a distinction*”: v. G. Spencer Brown, *Laws of Form*, cit., cap. 2 (“*Forms taken out of the form*”), pp. 3 ss.

53 “*An observer, since he distinguishes the space he occupies, is also a mark.*”, *ivi*, p. 76.

54 “*We see now that the first distinction, the mark, and the observer are not only interchangeable, but, in the form, identical.*”, *ibid.*

Identici, appunto, nella forma. Ossia nel fatto di coincidere con il prodursi di una distinzione che, immettendo un'asimmetria nell'altrimenti indistinto del mondo, guadagna la possibilità di *indicare* qualcosa sul lato "marcato" ("*marked*"), al prezzo di confinare nella latenza dello spazio non marcato ("*unmarked*") ciò che pure concorre all'indicazione: lo sfondo su cui la distinzione insiste, l'altro lato della distinzione e la distinzione stessa in quanto distinzione in uso. Se questo è vero, ogni operazione di osservazione rigenera nel mondo che osserva la differenza fra osservabile e inosservabile. E l'osservatore, non potendo fare eccezione in quanto egli stesso distinzione, si fa allora egli stesso, inevitabilmente, "*terzo escluso*" del proprio osservare.

3. *Forma e paradosso*

Le *Laws of Form* svelano dunque l'originarietà del distinguere come distinguere-e-indicare. Mostrano altresì le due leggi che governano il *ripetersi* delle operazioni di distinzione.

Una volta tracciata una distinzione, infatti, si può, con l'operazione seguente, tener fermo ad essa: si può cioè far sì che la distinzione *continui* a fare la stessa differenza, riproponendo l'indicazione del medesimo lato. Spencer Brown rinviene qui le ragioni del primo assioma (la "*law of calling*"), il quale, nel caso di un'iterazione della distinzione di partenza secondo il *medesimo* uso, fissa l'equivalenza fra la sua chiamata in causa iterata e quella semplice.⁵⁵

In alternativa, posta la distinzione di partenza, si può però anche, con la nuova operazione, *rinunciare* all'indicazione del medesimo lato. Spencer Brown illustra questo caso con l'idea che fare uso di una distinzione equivalga non solo a istituire un confine, ma ad attraversarlo (*to cross*) per portarsi sull'uno o sull'altro dei suoi due lati. Nel caso in cui, con la prima operazione ci si sia portati sul lato "interno" della distinzione, con la seconda operazione è anche possibile decidere di riattraversare (*to re-cross*) il confine per portarsi sul lato opposto. Su questa base si lascia allora introdurre il secondo assioma (la "*law of crossing*"), il quale regola l'iterazione della distinzione di partenza, questa volta, però, secondo un uso *non identico*, stabilendo che il doppio attraversamento del confine conduce

55 "The value of a call made again is the value of the call.", *ivi*, p. 1.

necessariamente ad un “approdo”, e dunque a un valore, diverso rispetto all’attraversamento semplice.⁵⁶

Una volta che, come si è detto, nello sviluppo del formalismo, sarà divenuto possibile indicare la distinzione di partenza con un apposito simbolo (“*mark*”), i due assiomi potranno essere utilizzati per specificare due forme di equivalenza: la “forma di condensazione”, in forza della quale l’iterazione “giustappositiva” delle occorrenze del “*mark*” equivale a una sola occorrenza di esso (*ivi*, p. 5); e la “legge di cancellazione”, secondo la quale, l’iterazione in senso opposto dell’uso della distinzione (dall’esterno all’interno e viceversa) coincide con il togliimento della determinazione iniziale e dunque con il venir meno delle ragioni per la presenza del “*mark*” (*ibid.*). In questo modo, i due assiomi assicurano la possibilità di generare forme sempre più complesse, attraverso l’iterazione della forma di partenza, mantenendo però sempre la possibilità di determinare univocamente il valore (*marked/unmarked*) delle singole espressioni.

Vi è però un terzo caso: si può infatti anche *sottodeterminare* la distinzione *come tale*. Si può cioè, con una nuova operazione, far sì che la distinzione tracciata *cessi* come tale di fare differenza in modo univoco. Questa operazione avviene quando si provi a fare uso della distinzione indicando contemporaneamente i due lati della distinzione stessa: detto altrimenti, *impiegare* la distinzione e *coglierne* al contempo l’unità. Abbiamo visto, infatti, che l’impiego di una distinzione comporta, operativamente, l’asimmetrizzazione degli indicati. Indicare, nel mentre si fa questo, entrambi i suoi lati *insieme*, significa allora, al contempo, usarla e menzionarla. Formalmente, questo concide con la situazione in cui la distinzione, in quanto *menzionata*, *ri-entra* nello stesso spazio da essa separato in quanto *usata*. Operativamente, si traduce nell’immissione di un’“indeterminatezza irrisolvibile”,⁵⁷ che inaugura un movimento oscillatorio fra i due piani. L’osservazione di tutto questo, poi, coincide, a sua volta, con lo strutturarsi di una forma specifica: il *paradosso*, ovvero una distinzione indicando un lato della quale si è ricondotti all’altro e viceversa.

Se ora ci congediamo da Spencer Brown e, ormai attestatici sul piano dell’osservazione di osservazione, ovvero sul piano dell’osservazione del modo in cui un osservatore impiega le proprie distinzioni/indicazioni, torniamo al motivo filosofico dell’origine, ci accorgiamo che diviene relativamente facile imbattersi in figure teoriche costruite su *re-entries* come quelli

56 “The value of a crossing made again is not the value of the crossing.”, *ivi*, p. 2.

57 Cfr. *ivi*, p. 57: “unresolvable indeterminacy”.

segnalati. Sembra che il linguaggio della filosofia abbia avuto necessità di ricorrervi fin dai suoi inizi, a volte con un grado di consapevolezza sorprendente, altre volte trascinatovi dal bisogno di forzare il dire nella direzione dell'indicibile. Due esempi possono bastare.

Nel fr. DK 67 (fr. 32 Diano-Serra), Eraclito scrive: "Il divino è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame". In che modo la teoria della forma come distinzione può aiutare a fare chiarezza? Considerando, per semplicità, la sola coppia iniziale di termini, si può immaginare di riportarsi ad un uso ordinario della *distinzione* giorno/notte, un uso che permette, ad esempio, di indicare il *lato del giorno* ed eventualmente di collocarvi, tra le altre cose, persino il divino. A fronte di questo impiego, però, nel frammento di Eraclito avviene che ad essere *indicata* sia la *distinzione come tale*, fra l'altro con una voluta e raffinata forzatura della sintassi. Con ciò si fa venir meno l'asimmetria tra i due versanti della distinzione e si apre così la via a che il divino sia collocato *altrettanto bene* sul lato *altro* rispetto al giorno, quello della notte. Giorno e notte, a questo punto, si distinguono *e* non si distinguono più: e il paradosso, esplicitamente nominato, viene a fungere qui, a sua volta, da forma per la *simbolizzazione* del divino.

Nel libro III della *Fisica*, Aristotele è alle prese con il problema di dire il darsi originario del movimento (κίνησις). La distinzione-guida è quella, transcategoriale, di atto e potenza. La distinzione permette di discriminare fra le cose che si collocano esclusivamente sul lato dell'atto (ἔστι δὴ [τι] τὸ μὲν ἐντελεχέα μόνον, 200b27) e quelle che – si può immaginare, sebbene Aristotele qui non vi si riferisca⁵⁸ – si situano sul lato della pura potenza. Ma qui si tratta di comprendere quel che, muovendosi, sta e dalla parte della potenza e da quella dell'atto (τὸ δὲ δυνάμει καὶ ἐντελεχέα, 200b28). Ora, si potrebbe equiparare l'un lato all'altro e sostenere che l'atto è potenza e la potenza atto; ma, così facendo, i lati perderebbero il loro potere discriminatorio e la distinzione stessa collasserebbe nell'indistinto, trascinando con sé gli enti di cui qui ne va. Aristotele deve allora inclinare la simmetria di atto e potenza in una direzione sufficientemente asimmetrica da consentire di determinare in qualche modo l'altrimenti indeterminabile. E fa intervenire la formula: "in quanto tale" (λέγω δὲ τὸ ἢ ὡδί, 201a29). Con essa, la distinzione di potenza e atto è fatta rientrare (nel senso del *re-entry*) sul lato dell'atto. Vi sono dunque un puro atto, una pura potenza, e una potenza che, proprio in quanto potenza, è però atto. Atto e potenza, qui, non si distinguono *ppure* si distinguono, e tanto basta per indicare il movimento come "atto di ciò che è in potenza, in quanto poten-

58 Ma cfr. 201b34: ἢ εἰς δύναμιν ἢ εἰς ἐνέργειαν ἀπλην.

za” (ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερόν (!) ὅτι κίνησις ἐστίν, 201b4-5). L’oscillazione del paradosso si fa così, di nuovo, simbolo: simbolo dell’indeterminato (ἀόριστον) e dell’incompiuto (ἀτελής) che al movimento – difficile da intendere e che pure accade che sia (χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ’ εἶναι, 202a1-2 – non debbono essere sottratti.

Riflessioni analoghe susciterebbero probabilmente, a titolo esemplificativo, l’analisi della forma del soggetto cartesiano come luogo di distinzione di soggetto e oggetto; o la forma dell’essere heideggeriano come differenza di essere ed ente; o ancora la forma della struttura originaria severiniana come reingresso della distinzione di anipotetico e ipotetico nell’anipotetico.

Vi è da chiedersi, a questo punto, se il “soggetto” – nell’accezione formale che Natoli è venuto magistralmente esplorando – non vada allora cercato proprio nello sfondo paradossale che inevitabilmente, secondo quanto emerso, affetta ogni osservare. In quanto distinzione di distinzione e indicazione, ogni osservare è infatti *re-entry* e articolazione della distinzione entro se stessa. Dunque, inevitabilmente, instabilità autoindotta. L’osservare, e con esso l’osservatore, che volesse allora cogliersi nella propria unità, si autocondannerebbe a indicare il differente come identico, rimanendo così irretito nel paradosso che lo costituisce. Ma l’irretimento non è l’unico esito. Il caos stesso può essere scompaginato e ricompaginato, immettendo nuove distinzioni, nella consapevolezza, ora, però, che, tutto questo può daccapo essere osservato e, così, ricondotto al suo punto di contingenza. Chi accetta la lezione del paradosso, allora, sa che l’intero si dà tutt’al più nella forma dello sconfinato e non rifugge al compito di segnare provvisori confini, ossia di *sperimentare* differenze, di volta in volta sperabilmente più appropriate alla tenuta del mondo. Fa quindi professione di finitezza, ma proprio per questo non cessa di interrogare i limiti che lo definiscono.

Da questo punto di vista, ancora una volta, l’insegnamento di Natoli si rivela congruente: insegue il soggetto come principio di stabilità; ne scruta il moltiplicarsi nelle pratiche del mondo; avverte, con sensibilità crescente, il suo inabissarsi nel caos dell’evenire; ma, con i tragici, e Qohelet, non abdica al *páthos*: si sa compreso nel movimento dell’origine, e vi insiste, traducendo l’incessante meraviglia dello stare al mondo in perseverante sforzo di ricomposizione della vita nelle *forme* del pensiero.

GIAN LUIGI PALTRINIERI

NIETZSCHE E LA VERITÀ. AL DI LÀ DEL CORRETTO E DELLO SBAGLIATO

Per bocca mia parla la verità (*redet aus mir die Wahrheit*).
– Ma la mia verità è *terribile*: [...] io contraddico come mai è
stato contraddetto e ciononostante sono il contrario di uno spirito
negatore. Io sono un gioioso messaggero (*ein froher Botschafter*)
(*Ecce Homo*, Perché sono un destino, 1).

La burrasca nicciana investe innanzitutto – è inevitabile – il concetto filosofico di verità.¹ Onde alte come montagne, repentini risucchi, schiumate esibizionistiche. Fiotti di pensiero si aprono uno spazio vitale ingaggiando ogni volta una battaglia diversa, persino contro di sé. Non si tratta soltanto di una messa in scena, ma proprio dell’effettivo dispiegarsi, in questo caso filosofico, del moto potente e fine a se stesso della vita in quanto “volontà di potenza”. Altrettanto inevitabile è che diverse accezioni di verità convivano e si sovrappongano.

Le contraddizioni, le ambiguità, le aporie, perfino i finti strappi alla tradizione, risultano pervasivi, e la prima lettura a disposizione, la più comoda, è che in Nietzsche, anziché parlare il tragico differenziarsi, velarsi e conflagrare della verità della vita, emerga semplicemente la liquidazione di ogni verità, ben esemplificata dalla stessa impossibilità di raccogliere sotto un’unica e coerente concettualizzazione ciò che Nietzsche ha *veramente* pensato. «La verità, come Dio, è morta».² *Crepuscolo degli idoli*: il “mon-

1 *Legenda* degli scritti di F. Nietzsche, citati secondo l’edizione critica di G. Colli e M. Montinari, Piccola Biblioteca Adelphi. ABM = *Al di là del bene e del male*; ASZ = *Così parlò Zarathustra*; FP = *Frammenti Postumi*; GM = *Genealogia della morale*; GS = *La gaia scienza*; NT = *La nascita della tragedia; Il Inattuale = Sull’utilità e il danno della storia per la vita*; UTU = *Umano troppo umano*; VP = *La volontà di potenza* (Bompiani).

2 M. Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge UP, Cambridge 1990, p. 3. Peraltro Clark sostiene che Nietzsche affermi l’esistenza della verità, in senso

do vero” è divenuto una favola. La prospettiva nietzscheana non è soltanto extramurale, ma anche al di là del vero e del falso. L’obiezione al dio cristiano o alla moralità moderna non è di essere falsi, bensì di essere morti. Il primato passa alla vita, all’affermarsi di forze interpretanti che si aprono uno “spazio vitale”, dove la verità non ha e non deve avere alcun ruolo, anzi, si presenta come mito in cui la corsa di quella inciampa, rallenta e muore. Siamo destinati ad aggirarci tra vuote parvenze, e dunque resta solo la differenza tra finzioni statiche, quelle tradizionali, in cui la vita ristagna, e finzioni, quelle create dallo spirito sano di artisti e filosofi superomistici, che promuovono e potenziano la vita. Nietzsche afferma il principio della vita, *das Lebensprinzip*,³ come una liberazione gioiosa, capace di restituirci serenità e innocenza, ma così non distrugge solo gli edifici di cartapesta della metafisica teoreticista e moralista, bensì anche ogni esperienza della verità che sia limite e misura al nostro stare al mondo.⁴

Le pagine seguenti provano a smontare questo pesante fraintendimento, in forza del quale Nietzsche si riduce a fautore, più superficiale dei suoi avversari, di un’ebbrezza ermeneutica viva ma vacua e falsaria. Così frainteso, il vitalismo nietzscheano procura forse una scossa liberatrice a chi ha la libido in ceppi,⁵ ma proclamare che “tutto è falso” è saggezza generica e a buon mercato, affine alle manifestazioni di fiacchezza e infedeltà alla terra che caratterizzano i sostenitori del “tutto è vano”. Il gioco delle maschere, anziché autenticamente tragico, resterebbe intellettualistico e adolescenziale, procurando vertigini solo a chi fantastica sulla perdita degli abituali punti di riferimento. Ma Nietzsche è giocatore e danzatore che fa sul serio. Se egli smaschera, seppellisce con un fuoco di risate e di osservazioni

non meta-fisico. *Ivi*, p. 21 e cap. V.

- 3 G. Kimmerle, *Die Aporie der Wahrheit. Anmerkungen zu Nietzsches “Genealogie der Moral”*, Konkursbuchverlag, Tübingen 1983, p. 16.
- 4 Comprensibilmente preoccupato del possibile farsi largo del negazionismo storico nei confronti della *Shoah*, anche Carlo Ginzburg non ha dubbi: alle spalle delle «tesi scettiche basate sulla riduzione della storiografia alla sua dimensione narrativa o retorica» vi è «un’idea che risale a Nietzsche»: l’accezione della retorica come florilegio narrativo che ignori ogni prova documentale veritativa. C. Ginzburg, *Rapporti di forza. Storia, retorica, prova*, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 13-15.
- 5 In chiave scettica pirronista Jessica Berry saluta in Nietzsche il maestro dell’esposizione all’avventura della vita senza punti fermi rassicuranti. Non c’è più la terra sotto i piedi, ma solo il mare, aperto e infinito, in cui navigare [cfr. GS § 124]. J. N. Berry, *Nietzsche and the Ancient Skeptical Tradition*, Oxford UP, New York 2011, pp. 209-214. Oggi Nietzsche replicherebbe sottolineando che è tutto quanto un americano è in grado di comprendere.

“estraneae all’attuale”, la pretesa degli idealisti moralisti che, dietro o sotto le apparenze sensibili, esista un “mondo vero”, buono e giusto, è anche per bocciare come infedele alla terra ogni irrealismo onirico e comunque non per riconsegnare all’essere umano, sia pure in versione superomistica, le chiavi della rappresentazione della terra. Si muove piuttosto verso un’integrale naturalizzazione degli umani (GS § 109), che sciolga via ogni antropocentrismo umanizzante.

Sia pure da greco mancato⁶ e segnato dalla matrice luterana, Nietzsche è un pensatore della necessità e dell’eteronomia. Protagonista è la vita della verità che coincide con la verità della vita. Interpretate. Nietzscheamente il circolo ermeneutico non è soggettivistico e gnoseologico, ma eminentemente ontologico-naturale. La vita interpreta se stessa. Così essa dispiega la propria verità, molteplice e conflittuale. Pluralismo tragico. Tra la vita e la “verità” come correttezza Nietzsche sceglie la vita. Tra il vero e l’utile lo spirito nobile “sceglie” il vero, ossia la verità della vita. E questa si dispiega, al di là del corretto e dello sbagliato, differenziando secondo una gerarchia inconciliabile il modo di essere dei suoi interpreti.

1. Tra la vita e la “verità” Nietzsche sceglie la vita

Socrate e Alcibiade

“Perché, sacro Socrate, rendi sempre omaggio a questo ragazzo? Non conosci niente di più grande? Perché il tuo sguardo si volge a lui con amore come verso gli Dèi?”

Chi ha pensato il più profondo ama ciò che è più vivo,
chi ha guardato nel mondo, comprende l’altezza della gioventù,
e spesso i saggi, alla fine,
inclinano al bello.⁷

Nietzsche resta colpito dal verso «Chi ha pensato il più profondo ama ciò che è più vivo» al punto che lo ritroviamo annotato tra i *Frammenti postumi*

6 M. Heidegger, *Nietzsche* [1961], a cura di F. Volpi, Libro Primo, III: *La volontà di potenza come conoscenza* [1939], Adelphi, Milano 1994/2005, p. 497.

7 [Trad. mia] Friedrich Hölderlin, *Sokrates und Alcibiades*: “Warum huldigest du, heiliger Sokrates,/Diesem Jünglinge stets? kennest du Größers nicht?/Warum siehst mit Liebe,/Wie auf Götter, dein Aug auf ihn?”//Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste,/Hohe Jugend versteht, wer in die Welt geblickt,/Und es neigen die Weisen/Oft am Ende zu Schönem sich.

dell'estate-autunno 1873, 29[202]. Hölderlin va qui a toccare il fulcro portante dell'intera esperienza filosofica nietzscheana, la questione della vita, legandola magistralmente all'amore per essa che si prova per quanto di giovane e di bello fiorisce, persino nella sua sfrontata esuberanza, tra le maglie del destino naturale di consunzione e di morte. Le cose più grandi e potenti, tutto ciò che più amiamo, sono destinate a perire presto. E più esse vibrano di energia vitale più colpisce il loro necessario essere preda del tempo. L'essenza della vita appartiene al divenire e il divenire all'essenza della vita, e questo è solo il primo dei pesi che i viventi hanno da sopportare. Dolore e gioia, orrore e armonia – lo vedremo: verità e falsità – si intrecciano, dispiegandosi con una potenza inaggirabile, tragica in quanto necessitante, tragica in quanto indifferente ai meriti o demeriti degli umani. Nietzscheanamente il nichilismo è dei deboli e consiste nel provare paura e disgusto per “come è fatta” la vita. A negare la dimensione tragica è chi si pasce di racconti edulcoranti, ma anche chi, dinanzi all'assenza di un perché e di uno scopo riconducibili a un senso umano, viene investito dalla nausea.⁸ Costretto a cimentarsi con ciò che non serve a niente, il nichilista vi percepisce solo vanità e insensatezza. D'altra parte è impossibile per quest'ultimo comprendere che anche la gioia, che la vita pur dispensa, è evento tragico, ossia qualcosa che esula da logiche meritocratiche e da avvedutezze tattiche. Il mondo non è nostro nemmeno quando ci fa stare bene – ecco la verità di Nietzsche.

Nietzsche pensa sempre per contrasti, intesi come relazioni non mediabili e non conciliabili.⁹ Persino quando, come è il caso dell'apollineo e del dionisiaco, il contrasto dà luogo a una necessaria unificazione – nella tragedia attica come in ogni essere umano autenticamente colto e sereno –, essa non è mai sintesi pacificante e la relazione contrastiva continua a vivificare l'essente. Ora, sotto l'iniziale influsso della lezione schopenhaueriana Nietzsche ragiona nei termini di una dualità incompatibile tra rappresentazioni conoscitive e vita, tale che la verità risulta inconoscibile,

8 Nella *II Inattuale* (cit., 1, pp. 14-5) viene citato Leopardi, *a se stesso*, il XXVIII dei *Canti*: «Non val cosa nessuna/I moti tuoi/[...] La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo». Nietzsche dichiara di lasciare il cantore della «infinita vanità del tutto» alla sua saggezza infiacchita e affossata dalla nausea.

9 Secondo Natoli «Nietzsche è pensatore dialettico», assunto che quella hegeliana non sia l'unica accezione possibile di dialettica. «[...] la dialettica di Hegel [infatti] è dialettica della ricomposizione, quella di Nietzsche è dialettica della lacerazione», «dialettica del tragico», «lotta come scontro tra potenze» positive, «lotta tra momenti vitali», il cui esito «è, ancora una volta, vita»; «affermazione dell'affermazione», anziché «negazione della negazione». S. Natoli, *Nietzsche e la 'Dialettica del tragico'* [1981], in Id., *Nietzsche e il teatro filosofico*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 21, 31, 55-6.

un 'concetto vuoto', proprio come la kantiana 'cosa in sé' sotto il rispetto gnoseologico ma privato della sua funzione regolativa costruttiva: un mero termine ideale di paragone per rimarcare il carattere antropomorfizzante della conoscenza della natura. L'esito delle considerazioni nietzscheane di marca schopenhaueriana è radicale: la verità è una vuota finzione e l'umanità si dibatte necessariamente entro il contrasto tra falsificazioni statiche e mortifere e falsificazioni mobili e vivificanti. L'unico, per così dire, criterio-guida non è e non può essere la verità, che da offesa attenderebbe di essere ristabilita, ma, viceversa, sempre e soltanto la vita.

Nella *II Inattuale* Nietzsche si chiede quali siano i servizi (*Dienste*) che la storia, intesa come conoscenza storica (*Historie*) del passato, può rendere alla vita. Egli polemizza con la riduzione della conoscenza storica entro il metodo storiografico di marca positivista non perché questa offra una versione falsa, leggi 'inadeguata', della vita, bensì perché non ha conseguenze su quest'ultima, giacché i suoi resoconti sono asettici e statici, scollati per "scelta metodologica" da ogni ricaduta vivificante. Oggi, ecco la denuncia nietzscheana, si obbedisce al motto «*Fiat veritas pereat vita*». «Oggi non governa più la vita». ¹⁰ Insomma a tutta prima sembra che a Nietzsche preme soltanto rovesciare questa impostazione a favore di un superficiale «*Fiat vita pereat veritas*». Il che, a mio giudizio, da un lato consegnerebbe il pensiero nietzscheano a un vitalismo pseudotragico, dall'altro impedirebbe di comprendere i suoi "ritornanti" richiami al radicamento eteronomo nella natura.

Il luogo dove Nietzsche trae il picco iperbolico di implicazioni dal proprio schopenhauerismo è probabilmente *Verità e menzogna in senso extramurale* (1873). Il cammino e le conquiste della conoscenza sono il maggior vanto dell'umanità? Ebbene per Nietzsche si tratta solo di antropomorfizzazioni: false, vane e arbitrarie. È solo un'autopromozione che non tocca la natura, la quale indifferente si sottrae a qualsiasi presa rappresentativa. L'unica "verità" acquisibile dall'intelligenza conoscitiva umana è una "verità antropomorfa" e dunque niente di "vero in sé". Siamo come astrologi che considerano le stelle al servizio dell'uomo e della sua felicità. Per conoscere, l'intelletto dovrebbe svolgere il proprio «ufficio di schiavo» ma, credendosi libero da ogni necessità di servire, si fa ingenuo e arrogante, circondandosi così soltanto delle proprie autoproduzioni. Queste, però, gli risultano o gli paiono utili e rassicuranti, e dunque ritiene di doverle nobilitare, insistendo a chiamarle "verità". ¹¹ L'iperbole diventa perfetta quando

10 *II inattuale* [1874], 4, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano 1998, pp. 30-31.

11 F. Nietzsche, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in Id., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. it. di G. Colli, Piccola Biblioteca Adelphi, Milano

Nietzsche rimarca che l'orizzonte delle falsificazioni antropomorfe è intrascendibile non solo per l'uomo razionale, ma anche per l'uomo intuitivo, animato da spirito artistico.¹² Anche costui desidera dominare la vita. L'unica differenza, assai rilevante per Nietzsche, è che l'uomo intuitivo fa questo non per respingere l'infelicità e liberarsi dal dolore, bensì in quanto – le virgolette sono del Nostro – «eroe traboccante di gioia (*ein "überfroher Held"*)»». Insomma, finché Nietzsche ragiona sulla falsariga del dualismo schopenhaueriano apparenza (*Schein*) conoscitiva-vita che vuole se stessa, la verità non è che la cosa in sé irrepresentabile, e sia il pensare che il significare collasano *tout court* nel rappresentare. L'unica differenza apprezzabile sembra essere ancora tutta antropomorfa: due tipi di umanità, secondo quella gerarchia cui Nietzsche guarderà sino agli anni più maturi, la divisione tra chi brandisce un casellario logico-concettuale (l'uomo razionale, anche in senso morale e teologico) e chi invece crea apparenze belle e gioiose (l'uomo intuitivo e artistico) – due tipi umani, due tipi di falsificazioni illusorie “dal diverso grado” di intensità vitale, fiacco e statico l'uno, gioioso e mobile il secondo. Quello della verità è dunque un falso problema, giacché a premerci sono solo le «conseguenze utili o dannose» (UTU I, § 39) per la vita, certo non una qualche onestà conoscitiva.

Vivere è la *condizione* del conoscere. Sbagliare (*Irren*) è la *condizione* del vivere e certo sbagliare nel fondo più fondo. Sapere (*wissen*) di sbagliare non lo elimina! Ciò non desta amarezza! Dobbiamo (*müssen*) amare e aver cura dell'errare, è il grembo materno del conoscere (FP 1881 11[162]).

La falsità di un giudizio non è ancora, per noi, un'obiezione contro di esso; []. La questione è fino a che punto questo giudizio promuova e conservi la vita, conservi la specie e forse addirittura concorra al suo sviluppo; e noi siamo fondamentalmente propensi ad affermare che i giudizi più falsi [] siano per noi i più indispensabili, [] senza una costante falsificazione del mondo [] l'uomo non potrebbe vivere. (ABM, 1886, § 4).

1991, *passim*.

12 La realtà parla una lingua totalmente altra, o meglio, non parla proprio alcuna lingua e sembra che gli esseri umani traducano dal niente, nella completa assenza di un *testo della realtà*. Affermando che la verità non è che un «esercito mobile di metafore e antropomorfismi», Nietzsche ritiene che la relazione tra cose ed esseri umani sia fatta di passaggi metaforici, prima dallo stimolo nervoso all'immagine e poi dall'immagine al suono linguistico, «E ogni volta è un salto completo di sfera, dentro una nuova e del tutto diversa (*Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue*) [trad. modificata]». *Ivi*, pp. 231, 233.

Ora, sembra proprio di disporre di una quadratura del caotico cerchio nietzscheano. Una copia vera, leggi 'corretta', ossia corrispondente alla realtà in sé (!), non è acquisibile dagli umani e se anche mai lo fosse sarebbe nociva alla vita, come lo sono tutti i metodi e i concetti che sussumono la potenza del fiume della vita entro un rigido casellario categoriale. Nietzsche avrebbe liquidato la questione della verità, interessato solo a difendere la necessaria «espansione di potenza» (GS § 349) della vita. Se assumiamo le affermazioni in prospettiva epistemologica quella nietzscheana è «una concezione costruttivistica, antropocentrica-biologistica della conoscenza», dove decisivo è solo che la conoscenza sia «atto creativo al servizio della vita». ¹³ Il vitalismo biologistico nietzscheano troverebbe poi una debita integrazione in quella che Danto, nel suo *Nietzsche as Philosopher* del 1965, chiamava «a pragmatic theory of truth». La logica e la conoscenza, capaci di «assimilare» gli enti in modo coerente, sono utili nel facilitare la vita agli esseri umani, la morale e la religione offrono il vantaggio di dare stabilità e speranze rassicuranti, l'arte ha il merito (*sic*) di rendere tutto più piacevole e sopportabile. Certo molti spiriti moderni regressivi, innamorati della assoluta verità delle proprie fiabe, reagirebbero contrariati a queste tesi, ma altrettanti moderni apprezzerebbero – apprezzano – il disincanto di questo sguardo. Perciò delle due l'una: o questa chiave di lettura è estranea alla *pars construens* della prospettiva filosofica nietzscheana oppure Nietzsche è più moderno dei moderni, e tutti i suoi strali sono riducibili a quelli di un conservatore politico animato da ripulsa vendicativa verso lo zelo dei politicanti liberali o socialisti, e verso la melassa delle narrazioni di tipo morale o religioso.

In fondo Nietzsche resta uno schopenhaueriano¹⁴ che, però, da un lato salda la conoscenza alla vita come lo strumento al fine, e dall'altro mette il segno positivo davanti alla volontà di vivere. Tutto quello che Nietzsche ci avrebbe consegnato è un disincantato vitalismo di marca pragmatista,¹⁵ che scioglie via ogni ipostasi mitologica di codici valoriali, logici, gnoseologici, morali e teologici, per impalmare i rari artisti capaci, i valori, di coniarli

13 D. Friebe, *Zur Umfokussierung von „Wahrheit“ bei Friedrich Nietzsche*, GRIN Verlag, 2009, p. 15.

14 Traendone conseguenze ben diverse, anche Aldo Magris è persuaso che «l'eredità schopenhaueriana sia una componente basilare permanente del pensiero di Nietzsche». A. Magris, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2003, 11, p. 199.

15 C'è chi vi legge ottimismo: il nichilismo viene superato superomisticamente attraverso il darsi da sé dei valori ideali nell'al di qua. P. Einhäuser, *„Wahrheit“ bei Nietzsche. Grundlegende Einsichten für seine Moralphilosophie und Christen-tumskritik*, GRIN Verlag, 2007, p. 16.

da sé, legiferando sopra le teste altrui così come sopra il mondo insensato delle cose. Nietzsche catalizzerebbe allora proprio l'acme del compiersi della modernità, la quale ci chiede di essere soggetti attivi e creativi, di esercitare la nostra forza plastica, di essere il più possibile dinamici per rendere le cose sensate e dotate di valore.¹⁶ La saggezza nietzscheana varrebbe soltanto a liberare gli intelletti malati di meta-fisica.

L'esperienza di pensiero nietzscheana è più fonda e radicale. Nell'esperienza del tragico vita e verità non fanno due, magari per contrapporsi astrattamente, ma viceversa sono legate a doppio filo. Finché la verità è ancora solo la copia corretta, adeguata della realtà, non c'è essere umano, non solo cristiano, liberale e socialista, ma anche nietzscheano, che non dia la precedenza alla vita. Ma se la verità è la verità della vita e la vita è la vita della verità, il loro effettivo, performativo, dispiegarsi e manifestarsi, ecco che chi esiste da nietzscheano non è soltanto più vitale, più forte e multiforme, ma è anche più vero e più veridico. «Vivo ergo cogito».¹⁷ Ma il vitalismo nietzscheano si differenzia radicalmente dal vitalismo dell'uomo moderno. Quest'ultimo è iperattivo in quanto teme ossessivamente pause o rallentamenti, nei quali presagisce soltanto non-senso (UTU I §§ 210, 283-4). La sua ipercinesia è un riempitivo, un mero antidoto al *vacuum* del nulla.

Nonostante l'influsso del dualismo schopenhaueriano apparenza-verità Nietzsche non ha mai smesso – né d'altronde ha mai dovuto cominciare – di essere necessitato da «questioni di verità».¹⁸

2. No, proprio fatti non ci sono, solo conflitti di interpretazioni

Contro il positivismo, che si ferma ai fenomeni (*Phänomene*): «ci sono soltanto fatti», direi: no, proprio i fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni (*nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen*). [...] «Tutto è soggettivo», dite voi; ma già questa è un'interpretazione (*Auslegung*), il 'soggetto' non è niente di dato, è solo qualcosa di aggiunto con l'immaginazione, qualcosa di appiccicato dopo. – È infine necessario mettere ancora l'interprete

16 Questa chiave di lettura dimostra plausibilità ogni qualvolta emerga chiara la persistenza di una matrice teologica, biblica, che induce Nietzsche a pensare soggettivisticamente secondo la dualità "conferimento di senso-caos informe". M. Ruggenini, *Volontà e interpretazione*, Franco Angeli, Milano 1985, 4, pp. 127-133. ID., *I fenomeni e le parole*, Marietti, Genova 1992, pp. 63, 149, 228-9.

17 *Il Inattuale*, cit., 10, p. 94.

18 L'espressione è di Natoli, proprio in riferimento al coinvolgimento nietzscheano nei differenziati contrasti tragici della vita. Natoli, *cit.*, pp. 9, 24.

dietro l'interpretazione? Già questo è invenzione (*Dichtung*), ipotesi (*Hypothese*). [...] il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi, non ha dietro di sé un senso, ma innumerevoli sensi. 'Prospettivismo'. Sono i nostri bisogni *che interpretano il mondo*: i nostri istinti e i loro pro e contro (VP § 481; FP 1886-7, 7[60]).

Nietzsche avversa il positivismo, non la verità, e con quello non ce l'ha per motivi epistemologici, ma per motivi morali. Nietzsche non mira a indebolire le leggi newtoniane della fisica o a dichiarare nulle le verità storiografiche.¹⁹ Lo sguardo nietzscheano è "morale" e indaga che tipo d'uomo sia – vile o coraggioso, meschino o nobile – chi ritiene che esistano soltanto fatti.²⁰ È una moralità intrisa di teologia religiosa, in un senso non confessionale, in tensione positiva verso il neopaganesimo, è uno sguardo affine a quello dei Signori e dunque "esistenziale" ma scervo da ogni preoccupazione umanistica per il genere umano o per la singolarità dei "cari io". È uno sguardo propriamente genealogico.

Da *Umano troppo umano* sino a *Ecce Homo* Nietzsche non smette di presentarsi come «uomo di conoscenza» (GM, Prefazione), ma se ne leggiamo le osservazioni in chiave epistemologica esse sono degne della sentenza di Lukács: ciarpame gnoseologico, per di più funzionale ad altro.²¹ Anche le odierne preoccupazioni dei fautori del neorealismo, i quali scorgono in Nietzsche il liquidatore della verità a favore di un gioco arbitrario – leggi 'post-moderno' – di costrutti "ermeneutici", malauguratamente complice dell'odierno caos mediatico e populista,²² appaiono, tali preoccupazioni, afflitte da un duplice angusto pregiudizio di provenienza epistemologica, (1) nei confronti della conoscenza della verità: o è unica e oggettiva, oppure non è verità; (2) nei confronti di Nietzsche e dell'ermeneutica filosofica: interpretare non è che opinare, tener-per-vero, intessere costrutti soggettivi,

19 Come leggere allora *Aurora* § 307: «*facta ficta* [...] Tutti gli storici raccontano fatti che non sono mai esistiti, salvo che nella rappresentazione»? La risposta in un'altra domanda: chi si limita a rappresentare fatti forse che manifesta la verità della vita, il suo carattere enigmatico e tragico? Raccontare i fatti come un tropo difensivo.

20 Fa bene Heidegger a chiedere se così Nietzsche non contraddica la sua anelata liberazione da ogni «antropomorfizzazione dell'ente»: insistere sui tipi umani di destinatario, che soffrono e gioiscono da deboli o da forti, non è forse antropocentrismo residuo o di ritorno? Heidegger, *cit.*, pp. 299-300.

21 A «un'apologetica indiretta» dei valori imperialisti. G. Lukács, *La distruzione della ragione* [1954], Einaudi, Torino 1959, vol. I, pp. 362, 385-395.

22 M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012, pp. 4-6, 25, 92, 102.

colorare di sé le cose del mondo, trattare queste come meri oggetti in attesa di un nostro conferimento di senso.

Tuttavia, se Nietzsche può essere caro all'ermeneutica filosofica, almeno quella di provenienza heideggeriana, è in quanto portavoce, raro, dell'esperienza di necessaria eteronomia cui siamo assegnati dall'appartenere alla natura. Nel cristianesimo come nella modernità, Nietzsche attacca a viso aperto, e senza possibilità di sconti, la pretesa umanistica che la verità del mondo, il suo dischiudersi potente e necessitante, sia fatta a misura dell'uomo e trovi in quest'ultimo il suo senso e il suo scopo. L'essere umano che pretende di essere «giudice del mondo», ecco, nietzscheamente, «la mostruosa assurdità» (GS § 346). Tuttavia l'illusione vigente tra i plebei dello spirito, afflitti dal sentimento di essere schiavi e infelici, è proprio quella dell'autonomia individuale e soggettivistica: sei nato libero e responsabile, e con le tue opere meritorie potrai edificare la felicità cui ogni uomo ha diritto per natura! A mio giudizio c'è di più: Nietzsche è tra i pensatori che prima e meglio di altri aiuta a comprendere come la categoria del 'non senso' sia antropomorfa come quella del 'senso'. Sono i fiacchi, «quelli che soffrono dell'impoverimento della vita» (GS § 370), a percepire insensatezza: essi infatti, come gli ammalati che ascoltano solo il dettato narcisistico dei propri angusti bisogni, riportano tutto a se stessi e dinnanzi alla possente e silenziosa indifferenza della natura sono costretti ad antropomorfizzarla due volte: prima percependola come insensata e poi conferendole un senso umano che compensi quel vuoto di valore. A mio giudizio, Nietzsche imbrocca la strada per comprendere che anche la nozione di verità o cosa in sé è costitutivamente antropomorfa. È rassicurante pensare che la realtà abbia una sua costituzione pensabile o conoscibile a prescindere da ogni relazione o prospettiva interpretativa. Regala un po' di pace all'inquietudine degli esseri umani, ne lenisce il disorientamento. Ma anche chi brandisce l'inattingibilità assoluta della verità in sé non è meno antropomorfizzante, e la sua esperienza del mondo resta pseudotragica. «Il mondo è conoscibile; ma esso è interpretabile in modi diversi» – scrive Nietzsche nel succitato VP § 481 –, ecco la verità conoscibile e insieme tragicamente inaggrabile: siamo presi nel mezzo di un multiforme e mobile dissidio ermeneutico, e mai «possiamo girare con lo sguardo il nostro angolo» (GS, V, § 374).

Quella nietzscheana è una teoria morale della conoscenza. Non consiste nel negare le acquisizioni della scienza o nell'avanzare la richiesta di emendamenti epistemologici. Sin dallo schopenhaueriano *Verità e menzogna in senso extramorale* Nietzsche solleva un problema genealogico-morale: donde scaturisce l'impulso umano verso la conoscenza della verità? Nel ri-

marcare che l'essere umano, nella maggioranza dei casi, al vero preferisce l'utile e il rassicurante, sta chiedendosi quale verità si disveli in questo tipo di volontà di sapere. Come ha ben inteso Deleuze, a Nietzsche non preme smascherare le verità tradizionali in quanto falsità teoretico-gnoseologiche – denunciandole come non corrispondenti alla verità in sé dei fatti reali –, bensì indagare e interpretare genealogicamente l'impulso umano verso la verità. «Che cosa vuole colui che dice “io cerco la verità”?». «Che cosa vuole colui che cerca la verità?».²³ Istinti morali, bisogni fisiologici, coraggio o timore, generosità e spirito affermativo oppure brama di sicurezza e cuore vendicativo, presiedono all'umano impulso conoscitivo verso la verità. «Qualcosa d'ignoto dev'essere ricondotto a qualcosa di *noto* [, ...] qualche cosa che non ci metta più in inquietudine» (GS, V, § 355). La volontà filosofica di verità, insiste Deleuze, non ha per base l'istinto di conoscenza ma un'intenzione morale. Nietzsche può anche essere letto come un dissolutore della volontà di verità,²⁴ ma solo a condizione che non lo si consideri per questo un dissolutore della verità. La verità è innanzitutto la verità della vita la quale afferma se stessa con una possanza indisponibile: essa vuole i suoi interpreti, non questi vogliono quella. Interpretando la vita testimoniamo ciò che siamo (ABM § 6). Ma, allora, forse che l'ultimo compito morale è proprio quello di sacrificarsi per essere martiri della verità (ABM § 25)? La posizione nietzscheana è più smaliziata: l'affermarsi della verità della vita non dipende certo dalle decisioni, virtuose o sbagliate, dei suoi interpreti. È la vita stessa ad autointerpretarsi “scegliendo” il modo d'essere dei rari spiriti grandi e potenti, oppure dei nichilisti che la antropomorfizzano.

La domanda genealogica che guida Nietzsche suona: che cosa si disvela nell'anelito positivistico a una descrizione corretta, adeguata, dei fatti? Quale verità della vita esibisce il suo volto nel concepire la realtà come una serie di fatti, interpretabili in modo corretto e coerente?

Per comprendere le mosse nietzscheane occorre, a mio giudizio, riconoscere la priorità di due chiavi di lettura: (A) Nietzsche si sporge oltre l'accezione di 'vero' come verità in se stessa dei fatti o delle copie che la descrivono correttamente. (B) Nietzsche ragiona costantemente alla luce della differenza gerarchica tra due tipi di morale, quella dei molti, animati da spirito servile, e quella dei rari, mossi da spirito nobile e sano.

23 G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia* [1962], Colportage, Firenze 1978 [ora presso Einaudi, Torino 2002], pp. 115, 141.

24 G. Deleuze, *cit.*, pp. 142-3, 147.

Esiste una *morale dei signori* e una *morale degli schiavi*. [...] in questo primo tipo di morale [...] È disprezzato il vile, il pauroso, il meschino, colui che pensa alla sua angusta utilità; [...] la specie canina di uomini che si lascia maltrattare, l'elemosinante adulatore e soprattutto il mentitore – è una convinzione basilare di tutti gli aristocratici che il popolino sia mendace. “Noi veritieri (*Wir Wahrhaftigen*)” – così i nobili chiamavano se stessi nell'antica Grecia. [...] Diversamente stanno le cose per quanto riguarda il secondo tipo di morale, la *morale degli schiavi*. [...] gli oppressi, i conculcati, i sofferenti, i non liberi, gli insicuri e stanchi di se stessi [...] nei loro apprezzamenti di valore [...] vengono messe in evidenza e inondate di luce le qualità che servono ad alleviare l'esistenza ai sofferenti: [...] le qualità più utili e quasi gli unici mezzi per sopportare il peso dell'esistenza. La morale degli schiavi è essenzialmente morale utilitaria (ABM § 260).

Una lunga ma necessaria citazione, che getta luce sul carattere morale dell'interpretazione nietzscheana della questione della verità. Non una questione epistemologica. E nemmeno uno smascheramento dell'ipocrisia degli schiavi – sarebbe altrettanto meschino e fanaticamente moralista strappare la veste ai discorsi della tradizione per ristabilire la nuda verità nascosta dietro. Le mosse filosofiche nietzscheane sono sì gesti di verità, in cui la verità della vita “ritorna” a manifestazione, ma si tratta di qualcosa di eterogeneo rispetto alla franchezza (*parresia*) ironica del plebeo Socrate (ABM § 212). Questi mira soltanto a restituire il suo posto alla verità in sé, fissandola come separata dalla falsità e dalle ciance confuse dei suoi concittadini. D'altra parte, come si evince nella quasi-confessione offerta nella Prefazione, 3, di *Aurora*, Nietzsche sa bene di muoversi fianco a fianco dei morsicati dalla tarantola moralista di Rousseau. Ma sarebbe vendicativo e malsano limitarsi a fare piazza pulita delle favole edificanti, che ci investono dai tempi di Mosé e di Socrate, in nome della sincerità e della fedeltà a come stanno “veramente” le cose. «La sincerità (*Ehrlichkeit*) è la grande tentatrice di tutti i fanatici» (*Aurora* § 511). Il Signore nietzscheano, invece, è un interprete dallo sguardo genealogico e la verità – le verità – la sa riconoscere tra le pieghe e le forme dei mascheramenti stessi degli schiavi, senza aver bisogno di cercare sotto. Quale e quanta verità si mostra nei travestimenti socratici e nelle narrazioni moral-religiose degli eredi di Mosé! Si mostra la loro viltà e piccineria, si mostra che sono disposti a chiamare vero qualsiasi racconto, purché esso li renda meno infelici.

[...] non prendere più sul serio le cose reali, ne nasce la ‘personalità debole’, secondo la quale il reale, l'esistente, lascia soltanto una scarsa impressione (II Inattuale, 4, p. 34).

Gli spiriti liberi [...] pensano il vero e parlano la verità (*als die Wahrdenkenden, Wahrheit-Redenden*) (UTU I § 426).

Fino ad oggi gli errori sono stati le potenze consolatrici (*die trostreichen Mächte*) [...] E se le verità non fossero appunto in grado di produrre questo effetto – di consolare? Sarebbe questa un'obiezione contro le verità? [...] Non costituisce però una prova contro la verità di una pianta l'eventuale accertamento che essa non concorre affatto alla guarigione di un essere umano ammalato. [...] la verità [...] esiste soltanto per le anime insieme possenti e tranquille, gioiose e pacifiche (*nur für die zugleich mächtigen und harmlosen, freud- und friedenvollen Seelen*) (quale era quella di Aristotele), così come queste sarebbero anche le sole in grado di cercarla: infatti le altre anime cercano solo mezzi di salute per sé (*Heilmittel für sich*), [...] – esse non cercano la verità. Da ciò deriva che questi altri trovano così poco una gioia genuina nella scienza (*Aurora* § 424).

Nessuno riterrà tanto facilmente vera una dottrina, per il semplice fatto che essa rende felici o virtuosi: salvo forse i 'cari idealisti' [...]. Una cosa potrebbe essere vera pur essendo dannosa e pericolosa al massimo grado. [...] Stendhal [...]. "*Pour être bon philosophe [...] il faut être sec, clair, sans illusion. [...] pour voir dans ce qui est*" (ABM § 39)

[...] i nobili, i potenti, gli uomini di condizione superiore e di elevato sentire [...]: che cosa importava loro l'utilità! (GM, I, 2)

Solo chi è impastato di spirito di fuoco non si preoccupa dell'utilità o nocività dello sguardo scientifico sulla verità. Le valutazioni non sono valori ma modi di essere di coloro che valutano.²⁵ Soltanto i rari seguaci di Zarathustra tra ciò che è vero e ciò che è utile "scelgono" il vero. Coraggiosi e generosi non stanno a conteggiare se ciò che accade porta loro vantaggi o svantaggi, e si espongono con risolutezza alla conoscenza. Spirito libero non è chi non vuole servire bensì chi «non vuole essere servito» (UTU I §§ 429, 432): agisce e patisce senza aspettarsi che la terra sia fatta per lui (*Aurora* § 37). Non si comprenderebbe più nulla della figura del Sovrauomo (*Übermensch*), se prescindessimo da ogni rapporto con la verità. Uomo superiore è chi non sfugge né prova disgusto per il peso della vita, ma dice di sì a questo peso che coincide con quello della verità, la cui prima qualità è di dispiegarsi senza essere al servizio dell'uomo.

Quanta verità *sopporta*, quanta verità *osa* uno spirito? Questo è diventato per me, sempre più, il vero criterio di valutazione. Errore (– la fede nell'ideale

–) non è cecità [come ritiene il fanatico Lutero, *NdA*], errore è *vigliaccheria* (*Irrthum ist Feigheit*) ... [...] ogni passo avanti nella conoscenza consegue dal coraggio, dalla durezza verso se stessi, dalla pulizia verso se stessi. [...]: in questo regno vincerà un giorno la mia filosofia, poiché finora è stata impedita, per principio, sempre e soltanto la verità (Prologo di *Ecce Homo*, 3).

La filosofia condivide con la fisica l'esperienza secondo cui la verità è grande e potente, e non ha il suo scopo in noi. In quanto uomo di conoscenza il filosofo Nietzsche apprezza dello spirito scientifico due tratti fondamentali – UTU I §§ 251, 635: (1) il senso di 'oggettività' della verità, ossia il suo non trovare la sua unità di misura nell'umanità e nei suoi "vantaggi"; (2) il consistere proprio nel ricercare e non nel placarsi in "convinzioni scientifiche". Secondo Nietzsche, tuttavia, il positivismo, specie di marca inglese, uccide la parte nobile dello spirito scientifico. L'oggettività del vero, allora, non è più sinonimo dell'indifferenza della verità nei nostri confronti, ma piuttosto della nostra (presunta) indifferenza nei confronti suoi. La terra e il cielo vengono contemplati da «uomini della conoscenza pura» che, moralmente esausti, vagheggiano uno sguardo disinteressato: essi sbirciano «da castrati», la loro volontà è «defunta», e si vergognano di sé e dei propri desideri (ASZ, II, Della conoscenza immacolata). Nietzscheamente, invece, il dischiudersi di tutto ciò che è vero è indifferente nei nostri riguardi, ma è proprio ciò di cui paghiamo concretamente le conseguenze e che dunque non ci consente di restare indifferenti.

«No, proprio fatti non ci sono, bensì solo interpretazioni».²⁶ Polemizzando con il positivismo, Nietzsche non afferma che non vi è nulla e che la realtà è un sogno – come va narrando quel superlativo nichilista cristiano di Calderon (UTU I § 141) –, ma sta piuttosto rimarcando che a esistere non è una fila di fatti, univoci e autofotografantisi. A esistere è un dissidio di interpretazioni, ecco la realtà difficile da sopportare. La verità si dà a conoscere in modo differenziato e conflittuale. Di più: la verità è, si dispiega effettivamente, come scontro di prospettive, le quali dunque sono tutto meno che *Weltanschauungen* o prodotti soggettivi. Nietzsche, infatti, si affretta a chiarire che dire che si danno solo interpretazioni non significa che allora «Tutto è soggettivo».²⁷ Le interpretazioni sono innanzitutto

26 Perché Colli e Montinari aggiungono l'articolo determinativo 'i' davanti a 'fatti'? Anche questo alimenta il fraintendimento per cui si annullerebbe tutto ciò che è reale, sostituito dal vociare arbitrario delle rappresentazioni.

27 «*Cogito, ergo EST*» (FP 1881 11[330]). Quanto Nietzsche ripete intorno all'"io voglio" e all'"io penso" (*Aurora* §§ 120, 124, 459, 494; *ABM* §§ 17, 54) vale tanto più per 'io interpreto'.

dei modi d'essere e poiché gli esseri umani sono diversi tra loro – ecco la tragica, ineludibile e indisponibile verità della vita: esiste una gerarchia tra modi eterogenei di vivere-essere, dei molti Schiavi e dei pochi Signori (VP § 592) –, il contrasto tra prospettive diverse non è un gioco arbitrario delle opinioni né qualcosa di cui si può venire a capo attraverso un'accorta negoziazione oppure aprendo finalmente gli occhi sulla verità in se stessa. Insomma, ogni interpretazione è patita dall'interprete proprio come il conflitto pluralistico cui è consegnato senza scampo.

non isolatamente, ad arbitrio (*beliebig*) e in maniera sporadica, bensì scaturendo da una comune radice [...]. Con la necessità, invece, con cui un albero produce i suoi frutti, crescono da noi i nostri pensieri, i nostri valori, i nostri sì e i nostri no, e i se e i forse – [...] testimonianze, tutti, di *un'unica* volontà, [...] di *un unico* regno terrestre (GM, Pref. 2).

Nietzsche ricolloca il principio di soggettività, fulcro del pensiero rappresentativo moderno, nel fiume necessitante della vita come volontà di potenza. Ogni presunta auto-nomia o incondizionatezza intelligibile, così come ogni arbitrarismo superficiale, svaniscono come penombra al sorgere del sole. Il circolo ermeneutico della comprensione è circolo ontologico natural-destinale, sia pure scevro da fatalismo o naturalismo. Non è circolo vizioso ma circolarità viva e necessitante. Nietzscheanamente l'essere è divenire ma ciò accresce, anziché annientare, la consistenza ontologica e la potenza necessitante della realtà della vita. L'essere delle cose dipende sì da come lo rappresentiamo – così Locke e Kant –, ma come lo rappresentiamo è necessitato da che tipo di interpreti “siamo”, ossia di nuovo dall'essere delle cose inteso come realtà diveniente della natura la quale, in quanto vita che vuole potenziare se stessa, “decide” di noi pur senza avere alcuna intenzione nei nostri riguardi. Nei deboli questo circolo necessitante è statico e semplicista, puntellato di correttezze. Negli spiriti nobili questa verità, circolare, si dispiega nel loro modo d'essere, senza “autocontraddizioni performative di marca nichilistica”. È in questi ultimi che si dissolve nella maniera più sana ogni «antitetica tra senso e verità»,²⁸ ogni dualità tra valore conferito dall'uomo e manifestazione effettuale della vita.

A non sopportare questa necessaria interpretabilità del vero non è solo il pusillanime, ma anche il semplicista: entrambi, spesso coincidono, cercano pace e assicurazione nel socialmente condiviso, ma anche nel mito positivista di una verità a se stante, unica e univoca, al riparo dal conflitto delle interpretazioni. Che la verità sia semplice (VP § 538) e unica (VP § 600,

28 Antitetica messa a fuoco in G. Kimmerle, *cit.*, pp. 71ss.

601), questo è il convincimento positivista in cui Nietzsche scorge genealogicamente la riedizione di aneliti teologici.²⁹ Il Sovrauomo è invece a suo agio nell'agone ermeneutico, senza una possibile sintesi mediatrice, così come nel patire l'enigmaticità del vero.³⁰ È una necessità tragica. Meriti non ha il Signore, demeriti non ha lo Schiavo. La vita si dispiega con una verità effettuale necessitante, sia in chi per comodità cerca un «mondo semplificato» (ABM § 24), sia in chi si muove con risolutezza tra veli e menzogne.³¹

Nietzscheano attacca il «cattivo gusto» dimostrato dal semplicismo positivista e non si tratta di una confutazione estetica. La volgarità non sta nell'apprezzare il brutto oppure nell'offendere il pudore. Il cattivo gusto consiste nella smania di semplificare e di esplicitare. «Il gusto eletto (*der gewählte Geschmack*) ha invece sempre [...] qualcosa di non pienamente certo della sua comprensibilità» (GS § 77). È di gusti rozzi chi presume di strappar via ogni maschera ma anche chi codifica, irrigidisce e semplifica a tal punto i mascheramenti da renderli così comprensibili a tutti. Come Euripide, che «suicida» la tragedia attica, riducendola ad allegoria teatrale, oleografica, di figure sofferenti che il popolo degli spettatori può riconoscere comodamente (NT, 11-12). Ora, fermo restando che tali considerazioni non sono né epistemologiche né estetiche, Nietzsche sa farci pensare che anche l'equazione verità = correttezza faccia parte integrante di un modo di essere interpreti della vita in cui brama di assicurazione e cattivo gusto si tengono per mano. Emerge allora un'esperienza della verità più vasta e più fondamentale, la quale si manifesta in tutto ciò che è grande e potente, in un circolo fecondo con gli interpreti capaci di recepire e promuovere l'intimo intrecciarsi di verità e falsità. La volontà di verità di cui sono ammalati da sempre i filosofi è soltanto volontà di correttezza, di fornire una copia adeguata, stabile e coerente di come stanno i fatti, anche quelli iperuranici. Nietzscheanamente come il credente trova sostegno e ristoro nella fede in un Dio trascendente, così il semplicista-positivista cerca un puntello rassicurante nella verità oggettiva, adeguatamente descritta. Anzi, quest'ultimo si vendica anche, di non avere ideali (FP 1881 11[99]).

Contro i cristiani, ma anche contro liberali e socialisti, Nietzsche si erge come un filologo non positivista della natura (ABM § 22). Nietzscheanamente

29 GS § 347: «L'anelito alla certezza, che oggi trova uno sfogo scientifico-positivistico in vaste proporzioni, l'anelito a voler possedere assolutamente qualcosa in modo saldo [...]: anche questo è ancora una volta il desiderio di un sostegno, di un puntello, insomma quell'istinto della debolezza, [...] timore di una nuova delusione».

30 Natoli (*cit.*, pp. 52-9) insiste bene sulla performatività tragica della verità, molteplice e conflittuale, dei e nei mascheramenti.

31 Le menzogne greche non sono illusioni (UTU I § 154).

interpretare è un cauto, paziente e sottile esercizio filologico (*L'anticristo*, 52 p. 74). È proprio da filologo che egli “diviene l’interprete che è destinato a essere”: un interprete genealogico. Ed è in quanto tale, in maniera politicamente scorretta ed epistemologicamente sbagliata, ossia non conforme a ciò che è caro alla maggioranza degli umani, che Nietzsche può continuare ad affermare che i nostri giudizi sono falsi e nulla più (ABM § 11). Quanta verità in questi falsi giudizi! Quanto disvelarsi necessitante della vita nel volere correttezza oppure nel creare menzogne! Verità e falsità si compenetrano a vicenda prima di ogni opposizione logica tra corretto e sbagliato. Le considerazioni nietzscheane diventano densissime, correndo sul limite dell’aporia, perché mantengono una tensione positiva tra la verità come corretta adeguazione alla realtà e la verità come disvelarsi effettivo della vita. Il seguace di Zarathustra è veridico non perché il suo dire enunci correttamente il carattere tragico della vita ma in quanto incorpora e manifesta tale verità tutti i giorni. E tuttavia la veridicità dell’interprete propriamente nietzscheano cresce anche grazie al contrasto con le «opinioni più giuste», ossia con le «prospettive più corrette (*richtigere Ansichten*)»: là dove «egli avrà dalla sua parte la verità o almeno la ricerca della verità» (UTU I § 225). Sospinti dal cattivo gusto, il moralista e/o il positivista desiderano «strappare tutti i veli», per mettere le mani sull’unica e semplice verità sottostante. Nietzsche, invece, parla della verità e della vita come di una donna, e non si tratta di similitudini (GS Pref. 1886, 4; GS § 339). Quanta verità, quanta natura e quanta realtà c’è e si dispiega nei vestiti in cui si avvolge il corpo di una donna! In quegli indumenti l’uomo rozzo sa solo riconoscere un ipocrita artificio o un travestimento pretestuoso, atto a coprire un organo fisiologico in vista di scopi biologici o sociali. Dal canto suo la donna di gusto grossolano sceglierà le sue vesti come strumenti “tipici” ed espliciti – per il freddo, per il successo, per la seduzione. L’uomo e la donna colti nietzscheani, invece, apprezzano e si fanno interpreti “tattili” della verità effettiva, enigmatica e polimorfa, di tali velamenti. I quali, vivi e reali, restano anche quando i loro corpi sono nudi.

Non potendo, tuttavia, chiamare a testimone la verità in se stessa della realtà naturale della vita, anche il forte potrà solo brandire la verità relativa della propria interpretazione? «Posto poi che anche questa fosse soltanto un’interpretazione – e voi sareste abbastanza solleciti da obiettarci ciò – ebbene, tanto meglio» (ABM § 22). Sì, sì, consolatevi così, è solo una mia invenzione, un mio malvagio capriccio ermeneutico: il tempo divora ogni essente; nessuno di noi risorgerà; il forte domina il debole; giustizia e felicità si sposano soltanto in senso extramorale; amiamo la vita in quanto ci tiene avvinti nella sua verità fatta di mille veli falsificanti. Ah, ah, avete ragione voi, è soltanto un brutto sogno della mia mente.



TELMO PIEVANI

AGIRE NELLA CONTINGENZA: UNA PROPOSTA TRA FILOSOFIA E SCIENZA

L'opera di Salvatore Natoli ha influenzato il mio lavoro in modi che vanno ben oltre i contenuti di questo saggio, per due ragioni. La prima è che lo stile argomentativo di Natoli, sia nell'enunciazione scritta sia nell'oratoria pubblica, rappresenta quella forma magistrale di "esercizio di pensiero" che dovrebbe essere al cuore di ogni attività filosofica e che di per sé lascia il segno in ogni mente ricettiva, indipendentemente dall'essere d'accordo o meno, e in che misura, con ciascuna delle sue tesi. La palestra di Natoli insegna infatti a confrontare e negoziare i concetti, ad aprire le molteplici sfaccettature storiche e semantiche dei termini evocati, a non temere punti di vista eterodossi, a guardare con occhi diversi e critici a temi della contemporaneità che riguardano tutti, a erigere pazienti architetture teoriche per difendere un'ipotesi di fondo.

La seconda ragione è che Natoli, a differenza di altri maestri italiani della sua generazione, nel compiere questo allenamento del pensiero e del ragionamento tiene nella giusta considerazione le conoscenze scientifiche più aggiornate, senza sudditanze né al contrario ostilità preconcepite, bensì con la chiara consapevolezza che la scienza rappresenta una parte consistente di quel mondo imponderabile e in divenire nel quale siamo immersi e dobbiamo agire. Il suo modo di trattare la scienza – dal cosmo al cervello, fino all'evoluzione biologica e sociale – non è mai semplicante, caricaturale o squalificante, come purtroppo capita talvolta in altri autori di successo del panorama filosofico nostrano. Al contrario, un filosofo della scienza trova nella sua opera una molteplicità di chiavi di lettura e di spunti che permettono di porre in un contesto inedito le interpretazioni del significato antropologico e filosofico di molte scoperte scientifiche e degli sviluppi tumultuosi dei rapporti fra scienza, tecnica e società.

Uno di questi spunti filosofico-scientifici riguarda il concetto di contingenza, con le sue ricadute sia in termini di teoria della prassi sia in termini di filosofia della storia. Personalmente, ho incontrato per la prima volta l'opera di Natoli nel 1999 attraverso *Progresso e catastrofe*, un agile e denso volume pieno di ritratti fulminanti della modernità. Di lì a poco sa-

remmo diventati colleghi presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli studi di Milano Bicocca, avendo così occasione, purtroppo non così frequentemente come avremmo voluto, di riprendere nei nostri dialoghi i temi di quel libro. Nell'ultimo capitolo, che dà il titolo al tutto, trovai questa frase cruciale, che entrò subito in risonanza con le mie ricerche sull'evoluzione biologica come epicentro della crisi di ogni visione finalistica della storia naturale e umana: "Dopo i tentativi mancati di chiudere la storia, essa imperterrita procede. Il futuro rimane quel che è sempre stato: uno spazio aperto di possibilità. Ma non è più da conquistare, non bisogna portare a compimento alcunché. L'uomo contemporaneo è chiamato a dominare il caso".¹

Questa "etica del finito" rappresenta a mio avviso uno dei contributi più rilevanti della filosofia di Salvatore Natoli nel quadro internazionale. Essa ci invita a una sobrietà di fondo, e a un giustificato sospetto, nei confronti di ogni escatologia e suggerisce come per noi "divenienti umani" – più che "esseri umani" una volta per tutte – sia possibile vivere una vita autentica rinunciando al proprio bisogno di certezza, di fondazione, di sicurezza, qualora riposto inopportuno nella storia naturale o in surrogati moderni dello schema teleologico del progresso, come Natoli ha molto efficacemente spiegato anche in *Il buon uso del mondo*.²

Se la storia non è una palla di biliardo e approda in luoghi dove non avremmo pensato di trovarla, parafrasando Musil, può esistere un'autenticità percorribile e non consolatoria, ancorché inquieta e impaziente, basata sulla "umiltà evolucionistica".³ L'ipotesi è allora che l'autenticità dell'agire etico non debba basarsi su visioni mistificanti ed edificanti del progresso naturale (persino talvolta in versione bio-teologica) bensì sull'accettazione della realtà fattuale, pur scomoda e disorientante, della radicale contingenza della nostra presenza qui e dell'assenza di una redenzione per la storia. Di contro al senso comune, la contingenza non significa perdizione ma al contrario occasione, riscossa, trasformazione, emancipazione. Attorno a questo "senso della possibilità" vorrei brevemente tratteggiare il mio debito verso il pensiero di Salvatore Natoli.

-
- 1 S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Marinotti Edizioni, Milano 1999, p. 229.
 - 2 S. Natoli, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.
 - 3 T. Pievani, *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

1. *L'evoluzione e il senso della possibilità*

Sul portale di accesso al regno dell'evoluzione è scritto un motto alquanto semplice: le cose potevano andare diversamente. Per quanto sappiamo dalla generosa messe di scoperte di questi ultimi anni, nelle fasi di particolare innovazione la storia naturale sembra sperimentare una pluralità di soluzioni alternative e concomitanti, piuttosto che concentrarsi su una via maestra o su una forma ottimale. In tal senso abbiamo assistito a un profluvio di dati scientifici in questi ultimi dieci anni, ancora in gran parte da metabolizzare. Ciò vale per l'origine dei primi animali pluricellulari, per la diversificazione dei vertebrati, per le staffette evolutive fra grandi rettili, per l'esplosiva diramazione dei mammiferi, e non ultimo per il lussureggiante albero di discendenza degli ominini, la sotto-famiglia alla quale apparteniamo anche noi. Le filogenesi più aggiornate ci dicono che tutti i grandi passaggi della storia profonda che ci ha portato fin qui sono stati caratterizzati da un'esplorazione di possibilità, non dall'affinamento di modelli dominanti. Il segreto del cambiamento sta nella diversità e nella continua sperimentazione evolutiva, sospinte da una pluralità di meccanismi di base: la mutazione, la selezione, la deriva genetica, la migrazione e gli schemi evolutivi su larga scala.⁴

Non esistono quindi “anelli mancanti” di una catena progressiva, ma una pluralità di forme intermedie, ciascuna portatrice di un mix unico di caratteri vecchi e nuovi. La vita cerca incessantemente opportunità locali, sperimentando un ventaglio di aggiustamenti ingegnosi a partire dalle strutture preesistenti. Come scriveva nel 1978 François Jacob, il biologo francese Premio Nobel per la Medicina nel 1965, recentemente scomparso:

L'evoluzione si comporta come un bricoleur che nel corso di milioni e milioni di anni rimaneggia lentamente la sua opera, ritoccandola continuamente, tagliando da una parte, allungando da un'altra, cogliendo tutte le occasioni per modificare le vecchie strutture in vista delle nuove funzioni.⁵

Certo, ci vogliono tempo, molti tentativi, e un pizzico di mestiere artigianale. La selezione naturale non è un agente intenzionale, ma un processo che produce cambiamento a partire dal materiale esistente. Il bricoleur non ambisce a perfezioni ingegneristiche e non fa progetti a lungo termine, ma, aggiunge Jacob,

4 T. Pievani, *La teoria dell'evoluzione. Attualità di una rivoluzione scientifica*, edizione aggiornata, Il Mulino, Bologna 2010.

5 F. Jacob, *Evoluzione e bricolage*, Einaudi, Torino 1978, p. 18.

dà ai suoi materiali funzioni non previste per la produzione di un nuovo oggetto. Da una vecchia ruota di bicicletta costruisce una carrucola, da una seggiola rotta ottiene la scatola per la radio. Allo stesso modo, l'evoluzione costruisce un'ala da una zampa, o un pezzo di orecchio con un frammento di mascella.⁶

Fabbricare un polmone con un pezzo di esofago, passando attraverso diverticoli sempre più ramificati, assomiglia molto alla pratica del bricoleur.⁷ I geni regolatori dello sviluppo (quegli stessi “geni architetti” in tutti gli animali, dal moscerino al topo a *Homo sapiens*) e le strutture primitive si sono modificati a più riprese, riaggiornando di volta in volta le proprie funzioni. Il kit degli attrezzi genetico è lo stesso, fortemente conservato in tutti gli animali, mentre cambiano le modalità di espressione genica e le funzioni di volta in volta associate alle differenti strutture. Il meccano non sarà ottimale, ma ha funzionato bene. E non è forse questa strategia molto simile a ciò che fa la nostra mente quando produce nuove idee e teorie?

Insomma, immaginando quanti protagonisti giacciono ancora nascosti nei sedimenti, l'affresco è quello di una camera delle meraviglie popolata dalle più eterogenee combinazioni di strutture, sperimentate in ambienti ibridi e cangianti, in quel “frattempo” che separa, senza soluzioni di continuità, un periodo evolutivo dall'altro. Non solo, la riduzione di forme che solitamente fa seguito alla “radiazione” iniziale e poi le successive ulteriori diversificazioni non lasciano necessariamente sul terreno i meno adatti, facendo proliferare i vincitori di una spietata e inflessibile competizione selettiva. Forse la trama è più complicata e altri attori meritano di essere chiamati sul palcoscenico.

2. La catastrofe come svolta

In questo quadro, grandi ecatombi improvvisi squarciano il velo della normalità evolutiva, spazzano via enormi quantità di forme viventi appartenenti a ogni dominio della vita, e lasciano libere le nicchie ecologiche che verranno occupate dai pochi fortunati sopravvissuti. Queste catastrofi del passato – almeno cinque le più importanti, che punteggiano la storia della Terra come svolte irreversibili – sono il frutto della congiura di parametri improbabili che vengono a convergere in determinati momenti, come una

6 *Ibid.*

7 S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, a cura di T. Pievani, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

“tempesta perfetta” è figlia di condizioni atmosferiche rare che si sommano per generare un fenomeno parossistico. E tuttavia, queste distruzioni su larga scala sono un polmone fondamentale della vita, perché garantiscono un ricambio periodico di specie e lasciano spazio a nuove diversificazioni. Noi non saremmo qui senza questi scompaginamenti planetari ed è interessante notare come tale “neo-catastrofismo scientifico”⁸ interpreti quasi letteralmente, come ha scritto Natoli in più occasioni, il significato etimologico classico del termine greco “cata-strofe”, che non significa tanto distruzione fine a se stessa quanto trasformazione, stravolgimento, soglia oltre la quale un mondo trasmutato ricomincia.⁹

Allargando lo sguardo, le ricostruzioni evoluzionistiche odierne si basano su tre principi: vincoli interni (strutture); pressioni selettive esterne (funzioni di sopravvivenza in un ambiente); eventi storici peculiari. Strutture, funzioni e storie: i tre apici del triangolo ideale dentro il quale si collocano le spiegazioni evoluzionistiche.¹⁰ Le sensibilità a favore di ciascuno dei tre vertici possono cambiare da autore ad autore – passando dal funzionalismo rigido di alcuni “ultra-darwiniani” allo strutturalismo biologico degli studiosi delle forme – ma è difficile per chiunque oggi mettere in discussione la centralità della storia, nella sua indomabile imprevedibilità, quando si tratta di evoluzione. Siamo figli di “pura storia”, come scriveva Stephen J. Gould in *La vita meravigliosa*.¹¹

La chiave di lettura di questi modelli è quella di una *diversità di storie* e al contempo di una *continuità di storie*, nel senso che una storia di specie si aggancia alle altre e si affianca alle altre. Perde allora forse il suo significato, e la sua drammaticità, anche un altro termine pure di grande successo nella letteratura evoluzionistica, trovandosi niente meno che nel titolo dell’opera fondatrice: quello di “origine”. In una scienza che non è fatta di essenze, ma di processi in divenire, l’ambizione di trovare il fossile decisivo, il raro esemplare “basale” che rappresenterebbe l’origine di un grande gruppo tassonomico, il Rubicone oltre il quale comincia un altro mondo, assomiglia più al Santo Graal che a un obiettivo scientifico.

8 M.J. Benton, *When Life Nearly Died*, Thames & Hudson, London 2003.

9 T. Pievani, *La fine del mondo. Guida per apocalittici perplessi*, Il Mulino, Bologna 2012.

10 S.J. Gould, *La struttura della teoria dell’evoluzione*, Codice Edizioni, Torino 2003; T. Pievani, *Introduzione alla filosofia della biologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

11 S.J. Gould, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, Feltrinelli, Milano 1990.

Né fulgidi capostipiti, né anelli mancanti, quindi: semmai ramoscelli mancanti, cambiamenti a mosaico dentro alberi cespugliosi di specie, e un'avvincente, ininterrotta esplorazione di possibilità. Questo modo di intendere la storia naturale, impostosi attraverso l'accumulo di scoperte recenti, interessa oggi profondamente anche l'evoluzione di *Homo sapiens*, ultimo ramoscello di un albero irregolarmente ramificato di forme un tempo ricco di specie. Fino a 50mila anni fa sulla Terra esistevano almeno quattro forme del genere *Homo*, spesso conviventi negli stessi territori.¹² Le circostanze ambientali e l'instabilità ecologica (comprese alcune svolte catastrofiche innescate da cambiamenti climatici ed eruzioni vulcaniche) hanno fatto da padrone in questi avvicendamenti.¹³ La filosofia dovrà prima o poi affrontare questa evidenza sconcertante: vi sono stati molti modi di "essere umani", fino a poche migliaia di anni fa, ciascuno "sapiens" a modo suo, e non si scorge alcuna necessità intrinseca nel fatto che solo il nostro fragile esperimento di umanità dovesse sopravvivere.

3. Il caso, la necessità, la contingenza

Eccoci vicini al nocciolo di un problema. Se siamo arrivati ai vertebrati terrestri in questo modo – e molto prima al proto-cordato Pikaia e molto dopo a *Homo sapiens*, e così via in una infinità di esempi – cioè grazie a una congerie di fattori eterogenei e interconnessi, possiamo ancora ragionevolmente supporre che nell'evoluzione si nasconda, se non proprio un piano o un disegno, almeno un progresso, una direzione, una tendenza, una logica, una necessità intrinseca? Ciò che si vede in azione è piuttosto un insieme di meccanismi e di fattori, di regole simili a leggi, di schemi ripetuti di dinamiche evolutive, il cui intreccio causale spiega sì adeguatamente, a posteriori, che cosa è successo e perché, ma che tuttavia non è tanto stringente da rendere il processo predeterminato.

L'assenza di una direzione e di una necessità intrinseca non consegna però l'evoluzione al "cieco caso" (non meno deresponsabilizzante della severa legalità deterministica) – come se lo scenario attuale dell'evoluzione fosse il risultato di una sequenza di lanci di dadi – bensì a un'interrelazione fra elementi casuali e storici, funzionali e strutturali, che produce una molteplicità di storie possibili. Non infinite, possibili. Fra queste, non tutte

12 I. Tattersall, *Il cammino dell'uomo*, Garzanti, Milano 1998; Id., *I signori del pianeta*, Codice Edizioni, Torino 2013.

13 G. Manzi, *L'evoluzione umana*, Il Mulino, Bologna 2007.

avranno la stessa probabilità di accadere, ma ciò che conta è che la storia che si è realizzata non era l'unica possibile e non era a priori prevedibile. Se anche una sola delle innumerevoli biforcazioni di eventi che ci precedono si fosse risolta diversamente, noi avremmo potuto tranquillamente non esistere. Ci è stata quindi regalata una preziosa possibilità, che interroga tanto la filosofia quanto la teologia (si pensi per esempio al tentativo di padre George V. Coyne di concepire un "Dio della contingenza" che si lascia sorprendere dalla storia della creazione.¹⁴

Come scriveva Charles Darwin all'amico botanico di Harvard Asa Gray,¹⁵ nell'evoluzione deve essere in azione una qualche interazione fra il dominio del caso e il dominio delle leggi. Stabilire però dove si posiziona l'asticella di separazione fra il regno delle inflessibilità naturali e quello delle singolarità storiche è arduo. Gli storici conoscono bene il problema, quando si interrogano sulla rilevanza di un dettaglio imprevisto a partire dal quale è scaturita una valanga di eventi, o detto altrimenti sul grado di resistenza controfattuale di un processo storico.¹⁶ A un estremo, se tutto fosse egualmente possibile e probabile, esisterebbero soltanto storie effettive, singolari, sequenze irripetibili di eventi la cui spiegazione sarebbe lunga tanto quanto il processo stesso. La teoria dell'evoluzione coinciderebbe con una descrizione infinitamente dettagliata dell'evoluzione stessa, perché non potrebbe discernere, come ogni teoria è tenuta a fare, i dettagli pertinenti e quelli ininfluenti. Si trasformerebbe in una cronaca sterminata in cui la mappa coincide con il territorio, e anche la caduta di un petalo meriterebbe una menzione. All'estremo opposto, meno romanticamente, se qualsiasi scenario alternativo conducesse al medesimo risultato, la resistenza controfattuale sarebbe massima e la spiegazione sarebbe non solo robusta, ma anche deterministica. Tutto quello che doveva succedere è successo.

L'evoluzione non è né l'uno né l'altro, e nemmeno un compromesso fra i due. È il momento dell'entrata in scena della *contingenza*, cioè dell'attributo che associamo agli enti la cui esistenza non è necessaria ma possibile, in quanto né giustificata né negata da alcunché di necessario e di esterno ad essa. È dunque una categoria di possibilità e di autonomia. Quando due catene causali indipendenti si incontrano, producono un evento che definiamo "casuale", ma che sarebbe più corretto definire "contingente", perché

14 G.V. Coyne, T. Pievani, *Evoluzione e contingenza*, in «Micromega», Almanacco di Filosofia, 2012, 3, pp. 97-110.

15 C.R. Darwin, *Lettere sulla religione*, a cura di T. Pievani, Einaudi, Torino 2013.

16 N. Ferguson (ed.), *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*, Picador, London 1997.

frutto dell'interferenza non necessaria fra due dinamiche che, avendo per conto proprio una loro logica, l'hanno reso possibile.

Se 65 milioni di anni fa la caduta di un grosso asteroide o di un frammento di cometa ha davvero contribuito a dare il colpo di grazia alla schiera dei dinosauri – forse già declinante ma in fase di diversificazione in forme più piccole, piumate e colorate – portandoli all'estinzione tutti tranne gli antenati teropodi di quelli che poi diventeranno gli uccelli attuali, possiamo dire che i dinosauri sono stati decimati da un evento “casuale”? Per molti aspetti sì, ma non nello stesso senso in cui diciamo che è uscito lo zero alla roulette e che tutti gli altri numeri avevano la stessa probabilità di uscire. Piuttosto, la “contingenza” è dovuta al fatto che due catene causali, una esterna alla Terra e una interna, si sono incontrate, generando quella che sarebbe diventata una giornata nera per i dinosauri e un bel colpo di fortuna per noi. Quell'evento ha avuto un potere causale, ma non era necessariamente inscritto nelle condizioni precedenti.¹⁷ Quell'evento ha contribuito alla nostra fortuna come primati, mammiferi arboricoli e sociali. Non siamo soltanto figli delle stelle, ma anche degli asteroidi.

4. La scoperta della finitudine su larga scala

Il singolo evento non è una coincidenza astrale che si tramuta in destino, ma un fenomeno con le sue ragioni che incontrando le ragioni di altri fenomeni ha il potere di influire sul fatto che l'evoluzione segua uno solo fra i molti, ma non infiniti, percorsi possibili. I “particolari” di cui scrive Darwin ad Asa Gray si verificano per motivi definiti e potenzialmente conoscibili per via scientifica, ma non rientrano in un tessuto pianificato o determinato di eventi. Si tratta in sostanza di una storia vincolata, dove non proprio tutto può succedere in qualsiasi momento, ma dove i vincoli sono ben lontani dall'avere la forza per rendere la dinamica predeterminata.

L'evoluzione allora è un processo contingente non perché ogni storia sia equiprobabile, ma perché mescola insieme sia potenti ingredienti di casualità sia meccanismi antagonisti che riducono, senza annullarlo mai del tutto, il grado di improbabilità di un certo esito locale. Mutazioni, derive, catastrofi: sembra proprio una lotteria. Eppure non lo è del tutto, perché una filigrana di legalità permane e si manifesta distintamente attraverso gli schemi ricorrenti o “pattern” dell'evoluzione.¹⁸ Sono gli stessi meccani-

17 S.J. Gould, *Gli alberi non crescono fino in cielo*, Mondadori, Milano 1997.

18 N. Eldredge, *Le trame dell'evoluzione*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002.

smi selettivi ad arginare la strapotenza del caso: se per esempio due esseri viventi sono immersi in nicchie ecologiche che pongono loro pressioni selettive simili, tenderanno a raggiungere adattamenti analoghi, come se “convergessero” sulla stessa soluzione.

Se nonostante tutto ciò, ed è un “nonostante” alquanto impegnativo, intendiamo sostenere che nella storia naturale si nasconde una necessità, allora dobbiamo trovare elementi che mostrino come l’esito attuale fosse in qualche modo privilegiato fra gli altri, in quanto sospinto da una logica interna dell’evoluzione. Se poi ancora – ed è un “nonostante” questa volta temerario – intendiamo sostenere che nella storia naturale si nasconde non solo una *necessità* ma anche una *finalità*, dobbiamo trovare elementi che mostrino come il suo esito attuale fosse non soltanto l’unico possibile, ma addirittura il fine ultimo del processo stesso. Dobbiamo cioè dimostrare che il presente realizzato ha causato il processo stesso, attirandolo a sé fin dall’inizio.

Finalità e contingenza non stanno sullo stesso piano, in quanto egualmente indimostrabili (o, taluni aggiungono, egualmente metafisiche), perché la contingenza non è la semplice negazione della finalità: è il modo di funzionare della storia per come la conosciamo. Ogni “teleologia evuzionistica” si scontra con la dura realtà delle evidenze in nostro possesso. Evidenze che testimoniano, oltre ogni ragionevole dubbio, del carattere radicalmente contingente della storia naturale che ha portato fino a noi e della vertiginosa sequenza di biforcazioni, di catastrofi, di estinzioni, di perturbazioni e di deviazioni che hanno plasmato il corso dell’evoluzione. Nell’accettazione di questa finitudine, senza scorciatoie, risiede uno dei meriti dell’analisi filosofica di Natoli.

La contingenza del passato naturalmente si rispecchia nel futuro, un’altra categoria centrale nell’opera di Natoli. Se ciò che è già stato poteva andare diversamente, se in innumerevoli occasioni un singolo evento ha deviato la locomotiva della storia, se spesso abbiamo raggiunto un certo risultato mentre stavamo cercando tutt’altro, se cioè il passato è stato sempre aperto a molti controfattuali possibili, a maggior ragione il futuro è indomabile. Se dietro di noi e davanti a noi si distendono due enormità temporali senza destino, significa che la nostra permanenza di specie è sottile quanto una pellicola di sapone in balia del vento.

5. La contro-intuitività della contingenza

Le reazioni a questa visione sono spesso graffianti, come se un nervo scoperto fosse stato toccato. L’inganno retorico del “senso” e della sua

falsa contrapposizione al “puro caso” è emblematico. Eppure, perché mai dovrebbe avere più “senso” una storia dove tutto sta scritto fin dall’inizio, dove non possiamo partecipare come reali soggetti autonomi ma solo essere spettatori, dove il contrario di un evento realizzatosi era impensabile e contraddittorio? E perché non dovrebbe invece avere più “senso” una storia che si snoda mentre succede, una storia dove nessuno sa mai dove andrà a infilarsi una vicenda apparentemente insignificante, una storia contingente e libera che cresce insieme ai suoi stessi protagonisti?

Forse il punto è che la contingenza è fortemente contro-intuitiva, non fa parte di quei pensieri che ci piacciono da cullare. Le nostre menti, secondo la psicologia cognitiva più recente, sono attratte da interpretazioni teleologico-animistiche, iper-attribuendo intenzioni e finalità a oggetti animati e inanimati.¹⁹ L'imprevedibilità applicata al passato, inoltre, soffre di uno svantaggio cognitivo sleale: tutti i contro-passati alternativi che sarebbero stati possibili ma non si sono realizzati (come sarebbe andata diversamente quella volta se...) non essendo documentati perdono qualsiasi rilievo ai nostri occhi, cadono nel dimenticatoio delle strade senza uscita, e l'unico percorso storico verificatosi finisce per assumere contorni di inevitabilità che non meriterebbe realmente.²⁰

Se le persuasive narrazioni piene di finalità si sgretolano per via scientifica, di fronte alla non necessità della nostra presenza probabilmente sentiamo di dover fare qualcosa. Preferiamo allora ricostruire un senso fittizio che restituisca razionalità alla storia che conosciamo ed esorcizzi l'apparente insensatezza del dato empirico facendoci sentire parte di un disegno, malgrado tutto. Per queste ragioni, essere consapevoli di come si sono evolute le nostre preferenze cognitive per alcuni “sensi” a discapito di altri potrebbe offrire quantomeno un'occasione per maneggiarli in modo più razionale o per disubbidire ad essi quando possiamo. Immaginiamo allora quanto sarebbe più emancipante un'alternativa ben fondata: quella di chi accetta la radicale contingenza della nostra presenza, cogliendone il fascino e il messaggio morale. Salvatore Natoli, con le sue analisi del presente, ha favorito più di altri questo sguardo decentrato, in cui incertezza e perdita del controllo (pur in un'età di grandi e crescenti possibilità tecniche) sono condizioni di partenza nelle quali siamo immersi. È un'altra possibilità per interpretare la finitudine, per dare un senso a questa storia,

19 V. Girotto, T. Pievani, G. Vallortigara, *Nati per credere*, Codice Edizioni, Torino 2010².

20 N.N. Taleb, *Il cigno nero. Come l'improbabile governa la nostra vita*, Il Saggiatore, Milano 2009.

ma senza subordinarlo a deleghe verso necessità esterne o interne. Si tratta, per molti aspetti culturali, soprattutto italiani, di una salutare rottura del monopolio del senso.

6. Libertà e responsabilità

Leggendo Natoli e confrontandosi con lui, si può tentare di pensare alla *pars construens* della contingenza. È scorretto che l'idea dell'indifferenza dell'universo verso le nostre sorti – come presupposto di libertà e al contempo di responsabilità verso se stessi e verso la natura – venga automaticamente tacciata di essere una minaccia per la dignità umana o di rappresentare finanche un messaggio di disperazione e di solitudine senza fine che non soddisferebbe nemmeno la ragione.

A proposito di dignità umana, Steven Weinberg, premio Nobel per la Fisica nel 1979, scriveva:

Quanto più l'universo ci appare comprensibile, tanto più ci appare senza scopo. Ma se non c'è conforto nei risultati della nostra ricerca, c'è almeno qualche consolazione nella ricerca stessa. [...] Lo sforzo di capire l'universo è tra le pochissime cose che innalzano la vita umana al di sopra del livello di una farsa, conferendole un po' della dignità della tragedia.²¹

Il superamento degli animismi, secondo un altro Premio Nobel, Jacques Monod, corrisponde a un drammatico, ma vigoroso, risveglio:

L'uomo deve infine destarsi dal suo sogno millenario per scoprire la sua completa solitudine, la sua assoluta stranezza. Egli ora sa che, come uno zingaro, si trova ai margini dell'universo in cui deve vivere. Un universo sordo alla sua musica, indifferente alle sue speranze, alle sue sofferenze, ai suoi crimini.²²

Un universo che non ci stava aspettando, e dunque ci lascia margini di libertà sul futuro e ci suggerisce di onorare al meglio il frammento di tempo che ci è dato.

Il posto dell'uomo nella natura offertoci dalla contingenza ci permette di coltivare le “ragionevoli e provvisorie speranze” di cui ha scritto Paolo Rossi nel 2008. Presumere di possedere la “logica profonda della storia” –

21 S. Weinberg, *I primi tre minuti. L'affascinante storia dell'origine dell'universo*, Mondadori, Milano 1977, p. 170.

22 J. Monod, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Mondadori, Milano 1970, p. 165.

sia essa una verità terrena o una rivelazione ultramondana – è stata infatti la premessa di ogni pensiero totalitario.²³ La contingenza funge dunque da efficace antidoto contro i semi di qualsiasi ambizione totalizzante. Con il suo sospetto verso le predizioni futurologiche e le presunzioni di dominare il senso della storia, essa suggerisce di rifuggire dalla dicotomia fra la disillusione cinica e distruttiva, da una parte (i tanti profeti di sventura, le previsioni onniscienti di “destini”, la fine della storia), e dall’altra le speranze eccessive, le escatologie laiche e salvifiche, i tanti paradisi in Terra crollati sotto il loro stesso peso. Chi conosce la contingenza dovrebbe coltivare previsioni a breve termine, ipotesi ragionevoli per orientarsi nell’incertezza, cautele nei confronti delle possibili reazioni di sistemi complessi il cui funzionamento non conosciamo abbastanza, senza con ciò escludere l’elaborazione di principi etici e di valori che fungano da guida e da orizzonte di azione.

Vi è un che di ironico in questa condizione. Siamo un mammifero di grossa taglia, inesorabilmente conformista anche se talvolta inaffidabile, che guida un’astronave, scrive la dichiarazione universale dei diritti dell’uomo, ascolta musica classica e ammazza con il machete i suoi simili. Un’ambiguità radicale, questa, frutto di una particolare storia naturale in cui le nostre tendenze aggressive e violente ci hanno permesso di sopravvivere tanto quanto quelle cooperative e prosociali.²⁴ Chi agisce eticamente nella contingenza, allora, non rappresenta tanto una “rivolta” della natura contro se stessa, né un’uscita da essa, quanto il fatto che l’evoluzione è anche generazione e innovazione. Un’imprevedibile generazione del nuovo che può anche far sì che la natura sia capace di mettere al mondo i propri “dissidenti”, liberi e responsabili al contempo. Salvi senza fede, per dirlo ancora una volta con il neopaganesimo di Natoli.²⁵

7. *Virtù della contingenza*

Dinanzi a questa condizione ironica, il senso della caducità delle vicende umane dovrebbe suggerire, per la vita e la convivenza tra gli esseri umani, non virtù eroiche irraggiungibili ma pazienza e indulgenza, senso dell’incertezza, prudenza e accettazione dei propri limiti, saggezza e tem-

23 P. Rossi, *Speranze*, Il Mulino, Bologna 2008.

24 E.O. Wilson, *La conquista sociale della Terra*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013.

25 S. Natoli, *Salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

peranza. Virtù artigianali e situate, insomma, che vanno a comporre quella forma di umanesimo del finito che Natoli ha descritto con grande efficacia.²⁶ Se il possibile è la norma della convivenza umana significa che è nelle nostre facoltà far evolvere e migliorare le società per dare più dignità a questa presenza improbabile. Come scrive Nassim Nicholas Taleb ne *Il cigno nero*, la specie umana “è affetta da una sottovalutazione cronica della possibilità che il futuro si allontani dal percorso inizialmente previsto”.²⁷

In fondo la contingenza ci suggerisce che non siamo mai stati soli. Non lo siamo stati nel buio dei milioni di anni della vita primordiale. Non lo siamo stati fino a poco tempo fa nelle penombre degli ominini. “Potremmo esser tutti legati in un’unica rete”, scriveva Darwin nei taccuini giovanili.²⁸ L’inquietudine di essere assimilati al resto del “vile” mondo animale porta con sé la scoperta che possiamo superare la sensazione di solitudine siderale che la nostra presunta eccezionalità ci procurava. Se non siamo speciali, allora non siamo nemmeno soli. Facciamo parte di una moltitudine di storie. Pari fra i pari nella nostra contingenza. Solidali con una folla di nostri parenti naturali altrettanto privi di un destino ultimo, ma con i quali se non altro spartiamo il pane e il companatico della sopravvivenza sopra un sasso vagante nel cosmo.

Riguadagnando un genuino rapporto con la natura intesa come storia comune, e concependo la presenza umana come un’imprevedibile innovazione biologico-culturale senza precedenti, non abbiamo più bisogno, per difendere la nostra specificità, di rimandi a soggettività autoreferenziali.²⁹ Non abbiamo più l’urgenza di ricorrere a eccezionalità assolute, di farci divinità noi stessi in sostituzione di quella che, là fuori, non dà segno di sé. La contingenza evolutiva richiede quindi un’etica non soltanto della prossimità spaziotemporale e della solidarietà fra chi condivide un tratto di strada, in un mondo che sappiamo non essere infinito, ma richiede anche, e forse principalmente, un’etica della lungimiranza. “La fine della storia” è stata solo un’altra rivincita della storia.

È una via stretta quella che porta una scimmia antropomorfa, sempre più immersa nell’età del rischio, a inventare l’uguaglianza universale e la giustizia sociale. La ricerca del “buon uso del mondo” è solo agli inizi. Se ne accorge Darwin nelle ultime righe dell’*Origine dell’uomo* (1871) Abbiamo

26 S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 2005⁴.

27 N.N. Taleb, *Il cigno nero*, cit., pp. 151-156.

28 C. Darwin, *Taccuini 1836-1844. Taccuino Rosso, Taccuino B, Taccuino E*, a cura di T. Pievani, Laterza, Roma-Bari 2008.

29 O. Franceschelli, *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*, Donzelli, Roma 2005; Id., *La natura dopo Darwin*, Donzelli, Roma 2007.

ben salde origini animali, “segno indelebile della nostra origine da una forma inferiore” – scrive il naturalista inglese nella chiusa – ma anche le “potenti facoltà” di “un intelletto quasi divino che è penetrato nel movimento e nella struttura del sistema solare”, un intelletto certamente unico con il quale, un secolo e mezzo dopo quelle parole, lanciamo sonde interplanetarie e concepiamo (realizzarle è un altro conto) le più alte norme morali di convivenza sociale e di rispetto degli altri grazie a “nobili qualità” come “la simpatia che sentiamo per gli esseri più degradati” e “la benevolenza che estendiamo non solo agli altri uomini, ma anche alle più umili fra le creature viventi”.³⁰ Su quei due versanti della contingenza umana – umili origini e potenza dell’intelletto – ancora ci arrampichiamo e ci dibattiamo, talvolta privilegiando il primo talaltra il secondo, ancora ben lontani dal raggiungere un luogo che assomigli a una cima.

30 C. Darwin, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, in C. Darwin, *L'evoluzione*, Newton Compton, Roma 1994, pp. 523-975.

MARIO RUGGENINI

VIOLENZA E FILOSOFIA. L'AMBIVALENZA DELL'ESISTENZA

Ánthropos en euphrónē(i) pháos áptetai heauto(i)'

I. *L'origine oscura della metafisica e il suo trionfo violento. Platone e Nietzsche*

1. *Platone e la morte di Socrate*

C'è dell'oscurità profonda all'origine della filosofia, non solo la luce solare della *meraviglia* che riempie l'occhio sensibile della bellezza del mondo, ma quella che stimola l'occhio della mente a oltrepassare il visibile, il mondo del mutamento, che pure Platone esalta come “*il dio sensibile*”, per ascendere alla contemplazione del “*dio intelligibile*”, di cui il primo sarebbe soltanto l'immagine, “l'icona”.² Perché il mondo sensibile non basta a chi, come Platone, ne nutre pure la profonda ammirazione appena menzionata? Che cosa lo induce non a disconoscere il mutamento, ma a relegarlo comunque in una sfera subordinata, quella del non ente (*mè ón*)? Quale ragione impone la fondazione del mutevole nell'immutabile e cioè la sovraimposizione d'una stabilità dei significati, che non fa che replicare quelli che si incontrano nel mondo sensibile, al quotidiano ricorrere di essi già nello svolgersi delle vicende umane della città? L'invenzione d'un sopramondo, d'una realtà più reale di quella ordinariamente vissuta, l'aspirazione a una dimensione integra ed esemplare, che salvi il bene, il bello, il giusto, il vero come fonti incontaminate del rapporto tra uomini e dèi, lo scambio che non permette la confusione ma rende viva la relazione tra gli uni e gli altri. La pratica della “*homilía kai diálektos*”

1 Eraclito, *Frammenti*, DK 26: “l'uomo nella notte accende una luce per se stesso...”

2 Platone, *Timeo*, 92 c

che presiede all'ordine delle cose divine e umane.³ Il sogno di Platone, in realtà il suo grande progetto etico-politico: la rifondazione dell'onto-logia greca pur sempre nella scia della sconvolgente visione di Parmenide, "venerando e terribile",⁴ *la nascita della metafisica*, che dovrebbe significare nelle intenzioni l'introduzione della distanza critica capace di mantenere l'ordine della città sotto la protezione di divinità autentiche, non ambigue e volgari. Quasi un'uscita dalla città corrotta per poterla riformare dalle radici. Un sogno di grande portata, che nasce dal grave pericolo che Platone denuncia duramente, chiamando in causa le grandi tradizioni fondatrici, i miti antichi, Omero, la poesia tragica, responsabili della diffusione d'una concezione perversa del divino, senza la cui protezione la città è esposta a ogni rischio di corruzione e degenerazione. Ma ecco allora l'oscura minaccia, *l'eco persistente d'un disordine originario non ancora domato*, da cui la città deve tenersi lontana a ogni costo, ecco la testimonianza tragica di Socrate, la difesa a prezzo della vita della sacralità delle leggi, l'esaltazione della loro origine divina, in verità già affermata da Eraclito, di cui Platone non ha però la stima che quegli merita, la contrapposizione per sapienza e virtù del modello idealizzato di Socrate. Seppure, a proposito di aggressività volgare, Platone sembri poter gareggiare alla pari, quanto a violenza dirompente, con talune figure esecrabili dei suoi dialoghi, quando per lui si tratti del sapiente di Efeso.

Si può dire allora che *la filosofia nasce con violenza dalla violenza* d'una realtà incombente con le sue minacce, spesso con il suo orrore. La morte di Socrate, del giusto condannato per il suo rispetto della verità (la critica delle false divinità) e delle leggi della città. E la filosofia nata da quelli che per noi oggi restano in larga parte gli enigmi del pensiero presocratico, per assumere come *metafisica* la veste armata che la protegge dalla violenza esterna che assedia l'umano, esso stesso dominato al proprio interno dallo spirito violento d'una autodifesa che fa appello alla forza e provvidenza dei propri dèi, a garanzia dello scudo delle leggi che la città si è data. *La controviolenza del pensiero-verità*, Platone appunto, in quanto anticipazione per molti tratti dell'assoluto metafisico-cristiano e della sua violenza tanto creativa da un lato, quanto distruttrice dall'altro. Sotto *il segno dell'ambivalenza* di tutto ciò che ha a che fare con l'umano, incluso il divino.

3 Platone, *Simposio*, 204 d-212 b

4 Platone, *Teeteto*, 183: "Poiché Parmenide mi appare, come gli eroi di Omero, «venerando e terribile»."

2. *La violenza dell'origine*

Ritorno, con questa impostazione del tema “filosofia e violenza” alle riflessioni dei miei recenti saggi sul problema del male, presentati e discussi anche in conferenze pubbliche,⁵ rovesciando l'ordine dei termini, nel senso che considero la violenza come l'ambiente in cui l'umano viene alla luce nella sua debolezza e precarietà radicale, ma non come entità “gettata” allo sbaraglio nel vuoto d'ogni cura, bensì accolta dalle comunità che ne custodiscono e promuovono la crescita fino a renderlo partecipe a pieno titolo della condivisione delle responsabilità della vita in comune. Già la nascita è segnata dalla violenza fisiologica dell'evento, benché a lungo coltivato nel seno materno, e comunque dell'uscita del neonato da una così calda e affettuosa protezione per trovarsi affidato, del tutto inconsapevole, alle mani d'altri, seppure possano rivelarsi in seguito come le persone più care. A cui segue il non breve addestramento all'espressione degli affetti e all'esperienza della parola, a partire da cui ogni infante comincia ad apprendere di essere stato accolto da un mondo di significati che lo guidano, ma in cui nondimeno egli spesso si trova del tutto smarrito. Non “gettato”, com'è il caso di ribadire, malgrado l'efficacia che il termine ha nel condensare nella sua espressione il senso di dura indifferenza a cui ogni esistenza va incontro, però in un mondo plurale di esistenze, che pure se ci sovrasta come mondo, nondimeno non può prescindere da noi e ci viene incontro, ci trasmette la parola e ci sollecita a scambiarla con altri. Grazie ad essa a legarci ad altri, non per costrizione ma nella esperienza della libertà.

3. *Ambivalenza*

Si delinea così *la condizione esistenziale di ambivalenza* che domina l'invenzione in grande della metafisica da parte di Platone. Le leggi dell'ordine, se proteggono la vita in comune, suscitano inevitabilmente la trasgressione, dunque il loro effetto non è scontato e il loro rigore può essere controproducente; ciò che è voluto come bene può bensì convertirsi nel male, soprattutto se viene meno la saggezza nel contemperare il rigore della punizione con la misura della pena, che non deve avere il significato d'una vendetta e deve invece promuovere il ravvedimento del colpevole. Il dio stesso si può convertire nel demone, beninteso quello negativo, se fa difetto la misura nel rapporto e la tracotanza umana prevarica nei confronti

5 M. Ruggenini, *La metafisica del male e la finitezza dell'esistenza*, in «Giornale di metafisica», XXXI (2009), N.2, 234-258.

del divino (*hybris*), mentre d'altro lato la dignità del dio si lascia compromettere dalle richieste incontinenti dell'umano e si mette a sua disposizione. L'ordine perfetto perseguito da Platone si converte così nel disordine del suo rigore astratto e della sua pretesa di assicurazione del reale a un superreale, che lo induce a semplificare l'esperienza dell'umano in nome d'una esigenza che non ha però altra giustificazione che non sia quella d'un modello teorico violento perché avulso dalla realtà che lo contraddice. Eppure l'istanza dell'immutabile nella linea Parmenide-Platone e poi Aristotele, che però ne ha elaborato un modello mitigato, si è imposta a lungo nella storia, irrigidendosi *dopo la nascita della metafisica cristiana* nelle forme del dogmatismo teologico-religioso e poi dell'affermazione del potere religioso e politico della fede e delle chiese cristiane sull'umanità tanto credente quanto miscredente. Nel nome sempre abusato di Dio e del Cristo da lui inviato agli uomini, da cui "viene ogni potere in cielo e sulla terra", come sta scritto.⁶ *La religione come istanza di ordine prima che di verità, di dominio prima che di servizio.* Una tendenza inarrestabile, che si fa forte dell'eredità romana che la chiesa si è trovata a dover amministrare nei secoli incerti della crisi dell'impero e delle invasioni barbariche e di cui si è appropriata con grande vantaggio per costruire le strutture del proprio potere terreno. Sempre più lontana dalla propria radice ebraica, ma proiettata piuttosto verso un'opera gigantesca di evangelizzazione cristiana, che ha assunto in misura predominante i tratti d'una enorme impresa di conquista, destinata a dominare questo mondo transeunte piuttosto che ad aprire agli uomini le porte d'un altro destino sopramondano.

4. Religione e filosofia. L'ontologia di Platone e il cristianesimo

Entriamo così nel capitolo di queste considerazioni che attengono al religioso e al suo rapporto col filosofico, cui peraltro ci si era già avvicinati con i brevi cenni sulla sacralità delle leggi che ispira il pensiero greco, in particolare Platone alla scuola di Socrate. La passione di Agostino per il pensiero e la figura di Platone, come poi quella di Tommaso d'Aquino per il pensiero di Aristotele, il grande influsso esercitato dal pensiero greco sulla nascente teologia cristiana, testimoniano d'una profonda penetrazione del messaggio religioso con quello filosofico che, viva nel pensiero

6 Paolo apostolo, *Epistola ai Romani*, 13,1: "Non c'è autorità e potere che non venga da Dio"; a Pilato che gli ricorda di avere su di lui potere di vita e di morte, Gesù replica senza batter ciglio: "Tu non avresti su di me alcun potere se non ti fosse stato dato dall'alto", Giovanni, 19,11.

greco, si tramanda al pensiero cristiano con caratteri e modalità proprie, nonostante la profonda distanza che separa la religiosità greca da quella ebraico-cristiana. E infatti il problema che si pone riguarda la prevalente grecizzazione del pensiero cristiano rispetto alla sua matrice ebraica, evidente nell'elaborazione d'una teologia ispirata al modello di Platone piuttosto che a quello della fede di Abramo. L'insofferenza della poesia omerica e del pensiero tragico, ostentata da Platone, la cura manifestata nell'assolvere il divino da ogni confusione con le passioni umane, propagata invece dai miti più antichi, consente forse di penetrare ulteriormente nelle ragioni dell'arroccamento platonico sulla stabilità inequivoca dei significati: le idee immutabili nella loro perfetta compiutezza come gli enti esclusivi d'una *epistème* fondata al di là dell'oscillazione semantica d'ogni desiderio di sapere che non si elevi alla loro trascendenza. I modelli eterni d'un sapere senza ombre, l'unico affidabile, perché fermo in se stesso e capace di guidare le menti alla suprema contemplazione di ciò che supera la stessa sfera ontologica della *ousía*. Questa strutturazione del reale su due piani d'essere (il *chorismós*), l'uno sottratto dalla forza imperturbata che esprime all'inquieto, implacabile divenire dell'altro, su cui comunque essa domina. Ed è dall'alto di questa nuova *onto-logia dell'immutabile*, che però non nega il movimento, che Platone può guardare con compiacimento il mondo come "icona" del dio invisibile, perché il disordine è stato vinto, la violenza del negativo che contraddice l'essere è stata domata, il caos senza forma che sconvolge la città è respinto fuori dei suoi confini. *La violenza della filosofia contro la violenza della natura*, assumendone però i tratti inquietanti di imposizione e autoaffermazione. La "caccia all'ente", che si converte nella caccia alle differenze, cercando di imporre come misura della verità la conformità dell'adeguazione.

La città è salva, ma la difesa gigantesca eretta contro la minaccia sempre incombente del caos da un lato è essa pure violenta, dall'altro è illusoria, anche se sprigionerà a lungo la sua forza difensiva, che in realtà si traduce immediatamente in potenza aggressiva. Una violenza senza pari, destinata a espandersi grazie all'assimilazione delle sue istanze teoriche e pratiche da parte del cristianesimo e a gettare le prime basi della civiltà europea attraverso la nascita di nuove unità politiche in forma di stati, seppure attraverso incessanti conflitti. Il cristianesimo, nato e diffuso come religione dello spirito, diventa inevitabilmente veicolo di civiltà per le vie ordinarie, del tutto umane, dell'uso della forza politica e militare necessaria a piegare le resistenze dei popoli che vengono coinvolti nella sua impresa espansionistica. Lo spirito religioso della diffusione della "buona novella" si confonde sempre più con quello del potere, ben presto dominante come "lo

spirito del vincitore”,⁷ a cui la filosofia greca cristianizzata e romanizzata ha prestato l’instimabile servizio di articolarsi come pensiero e linguaggio d’una complessa riorganizzazione politica dell’eredità dell’impero romano. L’intreccio degli interessi della politica con le forti motivazioni della religione passa attraverso le mediazioni culturali d’una filosofia modellata dal platonismo e dal suo forte afflato religioso. In larga misura la “trascrizione della verità di Platone”.⁸

5. Nietzsche e il caos dell’origine

Una filosofia, la metafisica di Platone, che nasce dall’orrore della violenza e del disordine, ma che con le sue forti esclusioni e imponenti assunzioni alimenta la conflittualità aggressiva del filosofico; così come, secondo un accostamento che ho già proposto in altra occasione, non si può non leggere nella narrazione biblica dell’origine buona del mondo lo sgomento dell’umanità antica in balia della violenza degli elementi naturali ma al contempo della ferocia del fratello contro il fratello. Nietzsche, nel ruolo di antiplatonico che si è assunto, ha spinto fino all’estremo il motivo d’un *caos* indomabile, non dunque come apertura di mondo (la versione positiva del caos di Esiodo) ma come impossibilità di mondo : il “*tohu*” e “*bohu*” della *Genesi* biblica, il vuoto indefinito delle tenebre che coprivano l’abisso, che richiamano altre tenebre ostili, quelle che secondo il *Prologo* di Giovanni minacciano dal principio la luce portata dal Verbo divino.⁹ Di qui come remota origine ma certamente influente nel profondo del pensiero di Nietzsche, l’idea di un “caos del cosmo”, o di un cosmo come caos e la conseguente esclusione d’ogni finalismo dall’assetto apparentemente ordinato della natura, di un “*flusso assoluto dell’accadere* in contraddizione con un mondo immaginario di senso contrario, sulla cui base si poté però conoscere qualche cosa”, quel poco del senso delle cose che solo *la volontà di potenza*, evocata dalla esasperata ma immaginifica fantasia metafisica di Nietzsche, riesce a stabilire.¹⁰ “*Dare un senso* – questo compito *resta* asso-

7 M. Ruggenini, *La croce e la gloria. L’ambivalenza fondamentale del cristianesimo e il suo rapporto con la civiltà dell’Occidente*, in «Filosofia e teologia», 2/2005, pp. 243-268.

8 F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli: Come il «mondo vero» finì per diventare favola. Storia di un errore*, Adelphi, Milano 1970, 75-76

9 Esiodo, citato da Aristotele, *Metafisica*, I, 4, 25-30; *Genesi*, 1,1-2; *Vangelo di Giovanni*, 1,1-5

10 F.Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-82*, in *Gaia Scienza*, V**, 11[271] e [267] (citato in seguito come G.S.; gli altri volumi di frammenti citati sotto la sigla F.P.)

lutamente da assolvere, posto che *nessun senso vi sia già*". Ma in coerenza con questo compito, nonostante l'apparente contrasto, l'ulteriore monito: "La misura della *forza di volontà* è data dal grado fino a cui si può fare a meno del *senso* entro le cose, fino a cui si riesce a vivere in un mondo privo di senso : perché se ne organizza un pezzetto."¹¹ Questa tensione tra senso e non senso, a cui è sospesa la possibilità di esistere della specie umana, importa il rifiuto dell'eccesso di senso, ovvero delle pretese e promesse della metafisica, ma non della violenza e del dominio: "Dominare il caos che si è, costringere il proprio caos a diventare forma", che significa: "Divenire come inventare, volere, negazione di sé, superamento di sé..."; ma anche l'interpretazione come "violentare, riassetare, accorciare, sopprimere, riempire, immaginare finzioni, falsificare radicalmente...". Nessuna verità fissata in assoluto, nessun senso dato o presupposto, ma solo imposto dalla volontà di potenza: "Interpretazione, non spiegazione. Non c'è nessun fatto concreto, tutto è fluido, inafferrabile, cedevole; le cose più durature sono ancora le nostre opinioni. *Conferire senso alle cose* – nella maggior parte dei casi si tratta d'una nuova interpretazione riguardo a una antica divenuta incomprensibile, che è ora solo un segno."¹² In questo *spazio violento dell'interpretazione* erompe il soggettivismo irrisolto di Nietzsche, che ha bisogno di ricorrere alla figura mitica della "volontà di potenza" per mascherare il potere riconosciuto alla sola forza antagonista che egli può mobilitare contro la violenza dell'assoluto divenire, vale a dire la potenza creativa dell'umano, la sola che possa contendere alla "*verità ultima del flusso delle cose*" quel "pezzetto di senso" che l'uomo possa abitare.¹³ "L'arte vale più che la verità", secondo una delle sue ultime espressioni per contestare il primato della verità concepita come adeguazione, aperto viceversa alla traduzione della stessa verità come "una parola per la volontà di potenza."¹⁴ Sottratta alla metafisica dell'essere, *la verità viene così consegnata al soggettivismo estremo espresso dalla metafisica moderna*. E di fatto Nietzsche per distruggere la metafisica di Platone ha bisogno di contrapporre alla violenza della negazione assoluta del senso, di tipo brutalmente naturalistico, quella di carattere profondamente "umanistico" e "soggettivistico" della volontà di potenza. Due verità inconciliabili, il ritorno d'un dualismo irriducibile, dove giganteggia la potenza di opposizione

11 F.P. 1887-1888, 9[48] e [60]

12 F.P. 1888-1889, 14[61]; 1885-1887, 7[54]; 1885-1887, 2[82]; *Genealogia della morale*, III. Dissertazione, n. 24.

13 F.P. G.S., 11[267]

14 F.P. 1888-1889, 14[21] 4; 1887-1888, 9[91]D

e resistenza dell'umano alla violenza indifferente del flusso inarrestabile. Titanismo nietzscheano come esito estremo del suo soggettivismo.

La distruzione della verità di Platone, operata da Nietzsche, come la rivelazione delle sue ragioni profonde, della verità di Platone che resta nascosta a lui stesso. Nietzsche chiama per nome il nemico che assedia la città di Platone, il caos originario che egli evoca e rende protagonista osando portare sulla scena attraverso le sue maschere molteplici un convitato inquietante e sfuggente come la violenza impensabile dello assoluto divenire. Impensabile per Nietzsche stesso, che infatti confessa: “noi non siamo abbastanza *sottili* per vedere il presumibile *flusso assoluto* dell'*accadere*”.¹⁵ Per ribadire però il carattere illusorio del “permanente”, che “esiste solo in grazia dei nostri rozzi organi”, presentandoci cose che possono apparirci come forme compiute per se stesse solo in virtù degli accomodamenti cui procede l'interpretazione. *Credere nel permanere è credere nella sostanza e questa è la metafisica dell'essere*. Ma se “l'unico essere che noi conosciamo è *l'essere che rappresenta*”, vale a dire l'essere umano, occorre ammettere che “nel rappresentare stesso manca ogni elemento permanente... esso non è nulla di uguale a se stesso, di immutabile : l'essere che unicamente ci è garantito è *in mutamento, non è identico con se stesso, ha relazioni...* Questa è la *certezza fondamentale dell'essere*”, vale a dire “il contrario dell'essere”. Resta che “il pensare sarebbe impossibile se non *misconoscesse* radicalmente l'essenza dell'*esse*; esso deve affermare la sostanza e ciò che è uguale, perché è impossibile conoscere ciò che è pieno fluire, deve *inventare e attribuire* qualità d'essere, per esistere esso stesso.”¹⁶ Dopo lo smascheramento delle verità illusorie di Platone, dell'onere della produzione dell'essere stesso come senso, quindi di forme d'essere sì ma provvisorie, si deve ora fare carico la volontà di potenza. A cavallo del dorso della tigre.¹⁷

Conclusione: “*Das Werden mündet nicht in ein Sein* : il divenire non ha uno stato finale, non sfocia in un “essere”. E questo è per Nietzsche “l'unico fatto fondamentale: il «*Grundfaktum*»”, confermato dalla “*Tatsache*”, il dato di fatto che lo «spirito» stesso si presenta come un divenire. Di qui l'esaltazione del dionisiaco: “questo mio mondo dionisiaco dell'eterno autoprodursi e dell'eterno autodistruggersi... Questo mondo è la vo-

15 GS. 11[118] e 1888-1889, 14[145],

16 G.S. 11[19]

17 Infatti secondo l'immagine assai efficace di Nietzsche, “l'uomo sta sospeso nei suoi sogni su qualcosa di spietato, avido, insaziabile e per così dire sul dorso d'una tigre”, *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in F.Nietzsche, *Scritti dal 1870 al 1873*, Adelphi, Milano 1973, 357.

lontà di potenza”, non il mondo vero di Platone ma quello della violenza dell’assoluto divenire.¹⁸ La cui suprema realizzazione non può che consistere nel paradosso di “imprimere al divenire il carattere dell’essere”, che per Nietzsche significa “l’estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell’essere” secondo la formula dell’eterno ritorno. “Che tutto ritorni”: in questo pensiero, certamente un anelito profondo tanto quanto resta enigmatico, “la contemplazione” dello “uomo folle” raggiunge il suo culmine, nel rovesciamento violento del primato stabilito da Platone dell’essere sul divenire. Ora è infatti il divenire che produce l’essere in virtù della mediazione della volontà di potenza. Così *la verità di Nietzsche diventa quella del senso*, che il “*Wille zur Macht*”, in quanto si esprime nella forza creativa dell’umano, è in grado di affermare nell’incessante confronto con la potenza inarrestabile del flusso assoluto, di per sé inesorabilmente distruttiva delle sue stesse labili produzioni.

II. *L’assoluto vi farà liberi? Una questione capitale per gli amici della metafisica*

1. *Socrate e Platone. Intransigenza e saggezza*

L’incontro tra la filosofia greca e la sua profonda religiosità, espressa con particolare forza dal pensiero platonico e aristotelico, e la nascente teologia cristiana apre la strada alle *filosofie dell’assoluto*. Diverso è il carattere del pensiero greco, aperto alla ricerca d’una verità che non s’impone ma si propone, si lascia vedere a chi sa fare buon uso degli occhi della propria intelligenza, nonostante le pulsioni violente che attraversano soprattutto il pensiero di Platone e la sua malcelata aggressività. Nondimeno egli non fa mai parlare il suo Socrate con i discepoli in termini ultimativi, soprattutto quando la difficoltà degli argomenti richiede una paziente discrezione e la giusta cautela nell’affermare o negare. Così il termine del lungo ragionare sulla morte alla conclusione del *Fedone* è segnato da una considerazione di pacata saggezza: “Sostenere sino in fondo che le cose stiano così come le ho esposte – suggerisce Socrate – non si addice a un uomo intelligente; che tuttavia stiano così o in modo simile a proposito delle nostre anime e delle loro dimore, dal momento che l’anima sembra essere immortale, mi pare che valga la pena di correre il rischio di crederlo, perché *il rischio è bello: kalòs gàr ho kíndunos*. E bisogna come incantare noi stessi con que-

18 F.P. 1887-1888,11[72], 1884-1885,36[15] e 38[12].

ste cose: per questo da tempo protraggo il discorso: *mekúno tòn mûthon*.” Egli così riprende la premessa con cui Simmia ha introdotto garbatamente la sua obiezione: “Io credo, Socrate, come forse anche tu, che in questioni simili giungere a una conoscenza chiara nella vita presente sia impossibile o estremamente difficile; tuttavia non sottoporre a critica in ogni modo ciò che si dice su di esse e ritrarsi, prima di avere esaurito un’indagine per quanto faticosa, è da uomo debole.”¹⁹ Il discorso fatto con tutta la serietà che l’argomento richiede resta concordemente aperto al ripensamento fino alla confutazione.

Più intransigente si fa il discorso religioso di Platone, la sua “*theología*”, nella misura in cui viene tradotta sotto il dominio della sua ontologia. Nella cornice della stabilità garantita dagli enti in sé perfetti, gli dèi delle antiche tradizioni si debbono allineare all’esigenza di ordine che tiene lontana dalla città la violenza sempre incombente. I miti religiosi antichi debbono pertanto essere emendati delle cause di scandalo che altrimenti diffondono. Zeus non può essere chiamato in causa come “ministro di beni e di mali”, come fa Omero, né si può consentire a Eschilo di turbare l’animo dei giovani con l’immagine del dio che “una causa suscita ai mortali/ quando una casa voglia a fondo distruggere”.²⁰ Le prescrizioni di Platone al riguardo sono dettagliate minuziosamente: “non bisogna permettere di dire simili fatti opera degli dèi, o se anche provengono dagli dèi bisogna trovare loro una spiegazione [...] e dire che la divinità fece cose giuste e buone, e che quei personaggi ricavarono giovamento dalla punizione stessa. Ma che siano infelici coloro che pagano una pena e che la divinità ne sia stata la causa è ciò che il poeta non deve permettersi di dire; se dicessero invece che i cattivi infelici abbisognavano di punizione, e che quindi pagando il fio traevano giovamento presso la divinità, questo va bene. Ma il dire che la divinità, buona com’è, sia a qualcuno causa di male, bisogna lottare in ogni modo affinché nessuno dica cosa simile nella propria città, se si vuole che sia ben governata, e che nessuno vi presti ascolto, giovane o vecchio, autore di miti in versi o senza versi, come cose non pie a dirsi, né utili a noi, né coerenti.”

2. I miti della violenza

Platone veste così gli abiti del censore e propugna l’immediata cassazione degli orrori narrati dagli orrendi miti antichi, Urano che rinchiude i

19 Platone, *Fedone*, 85 b-c, 114 d.

20 Omero, *Iliade*, 527-532; Eschilo, *Niobe*, in gran parte perduta; versi richiamati da Platone, *Repubblica*, II, 379-380, da cui è tratta anche la citazione che segue.

propri figli sotto terra ma viene evirato da Crono su istigazione di Gaia, la madre, per essere a sua volta cacciato dal trono da Zeus, uscito vincitore dalla *Titanomachia*, dato che quegli se ne mangiava i figli. Resti di memorie antichissime, di usi selvaggi, antropofagi, da cui l'umanità in via di emergenza da oscurità profonde si è affrancata a fatica, dall'orrore d'un mondo che non era ancora tale in assenza di ordinamenti e di leggi. Echi che si ritrovano nelle altre tradizioni religiose, nella violenza dei rapporti umani di cui la Bibbia fa ampiamente menzione, la violenza della natura come maledizione divina, la scalata al cielo tentata dagli uomini, respinti però e confusi per punizione dalla moltiplicazione dei linguaggi, il diluvio, il grande spiraglio di luce aperto da Yahwé che trattiene la mano levata sul figlio dal padre Abramo ormai disposto per obbedienza al sacrificio della sua creatura; Yahwé che tende un agguato a Mosè e s'impegna con lui in una lotta a morte. E molti altri episodi di sconcertante durezza. Il ritorno mitologico sulle tracce d'una scena primaria impossibile da ricostruire, se non errando sulle tracce orribili d'una violenza senza limiti, ma per scongiurarne i ritorni sempre all'ordine del giorno, sia degli incalcolabili eccidi di massa, sia dei quotidiani episodi di aggressioni mortali. La metafisica di Platone a sancire dunque il desiderio e il disegno d'un altro mondo, altri dèi e altri uomini. Pure con tutte le rigidità e violenze che la stessa gigantesca impresa non si poteva risparmiare

3. *La responsabilità del male*

Si apre a questo punto dell'esperienza religiosa e filosofica greca il *processo di immunizzazione del divino da ogni responsabilità riguardo ai mali del mondo*, che Platone rinvia disinvoltamente ad altra causa mediante una sorta di restrizione strategica dell'ambito operativo del divino. Bisogna infatti che la divinità sia raffigurata tale quale è ed essa è buona, né come tale può essere causa di alcun male, ma lo è invece di prosperità (*euparghía*), dunque "il bene non è causa d'ogni cosa ma solo di ciò che è buono (*tà eû échonta*) mentre del male non porta responsabilità alcuna [...], dei beni allora non si può cercare altra causa che il dio, mentre dei mali bisogna cercare altra causa che non sia la divinità."²¹ Questa difesa della bontà dei divini porta con sé un resto negativo appena accennato, che però basta a smentire l'idea d'un ottimismo di Platone che non conosca riserve, anzi conferma il suo bisogno di idealizzare la vita della città per rettificarla, quando nel corso di queste argomentazioni intorno alla bontà essenziale

degli dèi egli sottolinea che di “poche cose essi sono causa agli uomini”, tanto è vero che “i beni per noi [uomini] sono assai minori dei mali”. Gli dèi greci ignorano infatti l’onnipotenza, che sarà invece uno degli attributi principali della concezione cristiana dell’essere del dio, ma che susciterà la questione cruciale espressa da Agostino nella drammatica domanda: “*Si Deus, unde malum?*”, se c’è un dio onnipotente e unico, non un qualunque dio immaginato dalla mitopoiesi umana, da dove proviene il male? Platone invece non va oltre: ha salvato almeno nell’idea la causa per lui essenziale del dio, la causa del bene, e forse “l’altra causa”, quella del male, non ha bisogno di cercarla a lungo, avendo sotto gli occhi lo spettacolo scandaloso della città. La deprecazione della sovrabbondanza dei mali, la restrizione conseguente dello spazio residuo per la manifestazione della bontà degli dèi in questo mondo del mutamento e del divenire, contengono il messaggio della necessità ontologica d’un altro mondo superiore, di cui quello presente è solo l’icona che segnala la via aperta alle anime verso la vera e piena *eupargía*, al di là dei conflitti.

4. *Il dio totale : l’assoluto metafisico*

Il dio ebraico-cristiano, una volta tradotto nelle categorie del pensiero greco, diventa un dio totale, che non sopporta restrizioni alla sua azione nel mondo. Egli sfonda il pensare nel limite entro cui si mantiene il pensiero greco anche quando inventa e osa “l’al di là della sostanza”, a cui invece Platone si ferma. È il dio dell’onnipotenza e onniscienza, temi sfiorati dal pensiero greco, rimasti però estranei alla intensificazione che l’elaborazione cristiana ha prodotto della sua inarrivabile trascendenza. Il dio della totale creazione del mondo dal nulla: un nulla che nessuno pensiero greco ha mai potuto concepire, ma che la teologia cristiana ritiene viceversa decisivo per pensare il rapporto tra il divino e l’umano, sospeso sull’abisso dell’atto creatore. Questo evento segna *l’entrata in filosofia della categoria dell’assoluto*, che ne fa il *dio separato* nel senso che nulla potrebbe essere se esso, inteso come principio d’ogni principio, non fosse, mentre esso avrebbe potuto essere anche senza il mondo che ha creato. Categorie durissime, prodotte solo dal pensiero cristiano nella consapevolezza d’una originalità indiscutibile dimostrata dalla sua forza d’imposizione, rispetto alla cui solida organizzazione di pensiero sembra vacillare tanto la complessa struttura visionaria del pensiero platonico, quanto quella del pensiero aristotelico, assai più articolata e determinata nelle sue formulazioni, insieme le due grandi fonti a cui attinge la metafisica cristiana. *L’assoluto metafisico* introduce in filosofia un discorso ben più aggressivo di qualsiasi

proposta religiosa precedente, in quanto spezza il legame tra il divino e l'umano che la teologia greca aveva sempre mantenuto, in ragione della pretesa dogmatica di trattare dell'essere, del divino e dell'umano nei termini d'una trascendenza esclusiva d'ogni altra divinità. La teologia cristiana è radicata nella *fede a sua volta assoluta nell'unico dio*, che ispira a qualsiasi elaborazione filosofica l'idea d'una presenza onnicomprensiva, dominante sull'essere e capace di "fecondare il nulla", nel senso di far essere dal nulla altre creature. O dal proprio stesso essere?

In ogni caso la certezza inconfutabile d'un divino che si afferma nella fede ben prima d'ogni argomentazione. In questa adesione previa a una verità del credere più forte di qualsiasi giustificazione filosofica l'esercizio appassionato dell'intelletto non si configura tanto come la ricerca d'una conferma, ma come il compiacimento di partecipare alla ragione, l'ancella al seguito della fede, il gaudio dell'anima che può celebrare, per dirla con Tommaso d'Aquino, *la congiunzione della fede con la ragione* nella totale illuminazione dell'esistenza. Un'armonia che anticipa la beatitudine edenica promessa dalla fede all'intelletto, attratto come Paolo dallo spettacolo senza pari del disvelamento del volto del dio di Cristo, in cui egli ha creduto. Così ai Corinzi: "ora noi vediamo certamente attraverso uno specchio nell'enigma ma allora vedremo faccia a faccia. Oggi io conosco in maniera imperfetta, ma allora conoscerò come sono conosciuto."²²

3. "La morte inghiottita nella vittoria."

Ma questa ansia e quasi ingordigia di conoscenza, già appagata in larga misura dalla potente seduzione e convinzione suscitata da una tale promessa, da quale verità è propriamente garantita? Che cosa può dirsi vero in questa promessa e, prima ancora, di quale verità può essere capace una fede? Perché la ragione al servizio della fede, se questa decide di tutto, di se stessa e della propria verità? Non ha la fede, se vuole chiamarsi verità, il dovere di dare ragione di sé senza rifugiarsi nell'indicibile e incomunicabile dell'esperienza più privata, tra l'individuo singolo e l'assoluto? Quale diritto ha l'esistenza finita di pretendere una tale saturazione della vita che le è già accordata come dono? Supremo egoismo, esasperato legame alla vita, naturalismo travestito da totale dedizione, alla fine il grido di Paolo, quanto di più naturalistico e carnale, sotto cui si nasconde il più feroce attaccamento alla vita: "Morte dov'è la tua vittoria?"²³ Fino a pretendere

22 *I. Epistola ai Corinzi*, 13,12

23 *Ivi*, 15,55-56

dunque che l'amico e maestro crocifisso sia morto solo per risorgere, nella folle speranza di avere da risorgere pure noi. *Di contro a questa orgia anticipata di beatitudine celeste, perché non provare a pensare che la verità della fede non può essere tutta nell'autorizzazione a ribellarsi alla morte*, a pretendere a qualsiasi prezzo una vita senza fine, rifiutando di confessare nell'accettazione dell'aver da morire la gratitudine di cui siamo in debito verso il mondo che ci ha accolto e protetto. Ad altri che hanno visto la luce del mondo non è stato concesso il tempo necessario a poter compiere questo gesto di sereno abbandono al mistero dell'esistenza, cui pure erano stati chiamati ad avere parte. Ma a proposito di violenza, la filosofia coinvolta e stravolta dall'avidità di Paolo di penetrare finalmente il mistero del dio e il dio stesso investito dalla forza d'una passione conturbante. La pretesa umana della beatitudine, senza di che il dio non sarebbe il dio delle promesse. Il tutto tradotto in metafisica greco-cristiana.

È necessario comunque convenire che il cristianesimo non è tutto nei novissimi, che forse ne rappresentano anzi la parte più caduca, almeno per chi vede le cose in una prospettiva esistenziale di riconoscimento della sacralità della vita, dalla nascita alla morte. Di vita fino alla morte, inclusa essa stessa nella vita, almeno finché c'è vita degna di essere vissuta, senza che si possa chiedere nulla di più. Il di più è semmai nella richiesta di aiuto che ciascuno può rivolgere ad altri e nella generosità del dono che ne può seguire. Una prospettiva di finitezza, di intensificazione dell'esperienza relazionale dell'umano, uomini e donne chiamati ad abitare il mondo, che oggi è veramente "abitato" solo da una minoranza di privilegiati. In questa direzione il cristianesimo ha espresso a partire dalla sua radice ebraica il meglio del suo *annuncio di verità nella carità e di carità nella verità*, di attenzione ai bisogni degli altri, di unione nella *agápe* – l'idea straordinaria che "il dio che nessuno ha mai visto è tra noi nell'amore degli uni per gli altri", non in qualche mitico altrove di beatitudine esteriore. Un'idea di cui la teologia non ha ancora osato scrutare il fondo. Meno che mai penetrerà quel fondo la pratica ossessiva fino alla superstizione delle prestazioni culturali, la cui diligente osservanza non cambia il cuore degli uomini, anzi li riempie dell'orgoglio che tiene a distanza la scarsa dimestichezza e regolarità dei più nell'adempimento delle prescrizioni della legge, sia di quella antica ebraica, sia di quelle molteplici con cui il cristianesimo ha saputo soffocare il senso religioso della fede. L'annuncio prodigioso che "*la verità vi farà liberi*" resta infatti la parola meno frequentata e messa a frutto dalla storia delle chiese.²⁴

24 Giovanni, *I. Epistola*, 4,11-13; *Vangelo di Giovanni*, 8,33.

4. *Soprannaturalismo*

Questa carica straordinaria di pietà religiosa ma al contempo di pensiero gravido di suggestioni significative per chi cerca la verità nella libertà e questa in quella, è stata riversata dal cristianesimo nella storia filosofica dell'Occidente e del mondo con tutta la sua *violenza ambivalente*. Perché il cristianesimo è stato ed è violenza, così come lo è stata ed è la filosofia, per ragioni proprie su cui però hanno influito in modo diretto e indiretto, come detto, quelle della fede. Violenze nei confronti dell'umano, abbandonato a presunzioni mitologiche di colpa del tutto ingiustificate, dietro cui si celava la violenza originaria degli elementi che presumibilmente hanno dominato la scena primaria della comparsa dell'umanità sulla terra. Un'umanità sempre in difetto rispetto alla presunta bontà degli dèi, che già la filosofia delle origini si è preoccupata di garantire in modo che la giustizia celeste, persino nelle sue regolarità astronomiche, fosse di modello esemplare e guida all'incerta condotta di vita degli uomini, alla ricerca di norme che proteggessero le comunità e i singoli dagli orribili culti primitivi e dagli eccessi distruttivi di quel poco di ordine che si era potuto organizzare nella città. Filosofia e mito ancora intrecciati nel pensiero di Platone, nella prospettiva d'una rigida riforma dei costumi. Ma se la forza della religione ha fatto dapprima da guida alla filosofia, questa però da un lato ha saputo levarsi contro la religione stessa per emendarne sia le mitologie sia gli usi, auspice il riformatore Platone; dall'altro però avendo ormai assorbito dal religioso molti aspetti della violenza che esso porta in sé. A causa della filosofia stessa, la costruzione mitologico-religiosa della bontà divina si erge infatti ormai più come modello oppressivo di denuncia e svalutazione dell'umano che come discorso di liberazione dell'umano stesso in forza della verità che l'esistenza ricerca. Mentre il discorso della fede procede come se la verità le fosse stata data una volta per tutte. Donata? Ma quale verità? Può la fede rifugiarsi nel soprannaturalismo? Non deve essa pure discernere il grano dal loglio anche riguardo ai testi fondativi da sempre letti, spesso senza capire, secondo la sicurezza fasulla, mistificante del più immediato letteralismo? L'ansia di credere non corre il rischio di pregiudicare dal principio il comprendere necessario al credere? Ma il comprendere della fede può essere altro dal comprendere della filosofia, vale a dire da quel minimo di ragione (*quantulacumque ratio*) che lo stesso Agostino riconosce indispensabile alla fede?²⁵

25 Agostino d'Ippona scrive a Consenzio: "senza dubbio una qualche ragione, per quanto piccola, che possa persuadere a credere, precede la fede, *Epistula CXX*, 1-3

Filosofia ancella? Le seduzioni del soprannaturalismo inducono il filosofo credente ad appoggiarsi a verità che presume del tutto altre rispetto a quelle cui può pervenire la ragione umana, ritenendosi così dispensato dal dare ragione di quello che crede. Col che la religione usa violenza contro la filosofia, la riduce a sua ancella, a preambolo, anche se in realtà ne prepara l'emancipazione. Per paradossale che possa suonare questa situazione, è infatti solo la fede a introdurre il concetto della "sola ratio", il pensiero che può parlare della verità di dio senza ricorrere espressamente alla fede. Una volta riconosciuta nella sua piena dignità di ragione, questa sarà allora nella condizione di avviare un suo autonomo cammino fino a rovesciare il rapporto con la sua padrona e a farsi sua battistrada, a insegnarle cioè la via da seguire, secondo l'immagine in movimento che ne disegnerà Kant.²⁶ Essa procederà allora come semplice ragione alla *conquista filosofica dell'assoluto*, fino a consumare la straordinaria energia con cui tale pensiero era stato imposto dalla fede. Dopo di che l'assoluto della filosofia non può che contendere alla fede il dominio della verità con le sue fondate ragioni. Anche se è proprio Platone a riprendere da Parmenide la concezione dell'essere dell'ente come permanenza assoluta sulla base della contrapposizione rigidamente dualistica dei concetti di "epistème" e "doxa", il sapere nel senso forte della metafisica greca contro il vago e instabile opinare della condizione umana nel mondo del divenire, cui essa appartiene originariamente, comunque mossa dal desiderio della stabilità del divino. Solo che questa stabilità resta intrinsecamente instabile non trovando *mai altra giustificazione che appunto quella del desiderio*, motivo di fondo del pensiero greco che Aristotele svolgerà subito nella esaltazione del dio immutabile, che muove la natura in virtù del desiderio di perfezione con cui la desta, quasi la eccita a uscire dal suo letargo.²⁷ E così si stringe il cerchio che va dal desiderio all'immutabile, per tornare da questo a quello. Dove l'immutabilità dell'ente resta solo il grande ma ingiustificato presupposto di fondo, che trasmette in ogni caso alla filosofia il destino tutt'altro che sereno dell'assoluto come dio e della ontologia platonico-aristotelica della argomentazione incontrovertibile. Il desiderio dell'assoluto irraggiungibile nella sua perfezione non è destinato forse ad alimentare in sé l'inquietudine del fallimento irrimediabile della *mimesis* divina? Nessun essere creato potrà mai attingere la sovrana pienezza del divino.

e 2-4.

26 I. Kant, *Sull'insuccesso di ogni saggio filosofico di teodicea* (1791), in I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano 1989.

27 Aristotele, *Metafisica* XII, 7.

III. *La violenza dell'assoluto: una questione di verità*

1. *Metafisica dell'assoluto, o della menzogna?*

La metafisica è il pensiero dell'assoluto che la filosofia si è costruito per proteggersi dalla violenza della realtà e poter dotare l'umanità della speranza d'un futuro migliore di quello prevedibile su questa terra. Essa non esprime un pensiero innocente, consolatore e benefico, a cui affidarsi senza riserve, come invece si pretende o si immagina, ma è violenta nella misura in cui si perde nei propri desideri e alimenta le proprie speranze a costo di negare la realtà sempre incerta nelle interpretazioni che offre di sé e spesso risolutamente spietata e ostile. Di questa negatività che affetta drammaticamente il reale la metafisica è *la negazione nel desiderio*, che Platone fornisce in origine d'una potente struttura architettonica, ma al fondo della quale si riconosce un forte *esigenzialismo* come carattere predominante dell'argomentazione filosofica, benché abilmente celato dalla forza delle ragioni che chiama in causa. La filosofia si muove in virtù di questo stile di pensiero in modo intensamente creativo, ma nel senso di forzare la realtà e tendenzialmente trasfigurarla, trasformandosi così in *mitopoiesi*, che non si limita a interpretare il reale ma se lo costruisce, modellandolo secondo i propri desideri. Una filosofia che dall'incontro con il reale viene sollecitata a ricrearlo facendo dei bisogni dell'umano la misura fondamentale della realtà, anziché cercare in essa la misura della propria verità. Questa non sarà mai di tipo puramente adeguativo, secondo l'ideale greco-cristiano, ma intensamente interpretativo, fondato sulla provocazione che *dal reale nella sua alterità raggiunge l'uomo, per ritornare come risposta dell'uomo alla alterità che lo chiama a esistere*. Il realismo di Platone, colpito dalla violenza disordinata della città, se ne ritrae per fornirgli di fondamenta solide, ma secondo un disegno di cui traspare da subito la violenza: epurazione e reinvenzione degli dèi di Omero, presa di distanza dal mondo così com'è per ricostruirlo come avrebbe da essere in base al suo gigantesco progetto metafisico. Così viene istituito *l'ottimismo ontologico e più tardi volontaristico*, che anticipa per molti aspetti la metafisica teologica cristiana del "*contemptus mundi*", a partire dal *chorismós* che stabilisce tra mondo degli uomini e degli dèi, senza tuttavia evocare l'abisso del nulla che sarà invece al centro dell'invenzione cristiana d'un altro dio, non solo greco ma ebraico e cristiano. Platone però non disprezza il mondo terreno, ma intende assicurarlo a un mondo superiore che ne sia modello e presidio. La forza del suo desiderio si esprime nella violenza della trasfigurazione del mondo terreno che persegue appellandosi a nuovi dèi, quelli che altri pensatori

prima di lui, come Democrito, hanno affrancato dal carattere troppo umano degli dèi di Omero. In questo sta la sua *menzogna*, nell'essersi lasciato guidare da un'esigenza che egli ha presunto di poter trasformare in realtà. Destinato a diventare il maestro di troppe illusioni.

La metafisica è infatti nel suo fondo *dogmatismo*, espressione d'un desiderio tanto potente da imporsi come principio di realtà fino al punto di modellare effettivamente la realtà, di produrla secondo i suoi canoni esclusivi; essa in tal modo è stata pure parola d'ordine e di sostegno dell'umano, tentativo di intelligenza insieme articolata e unitaria dell'universo, elaborazione di principi e regole che hanno orientato il cammino dell'umanità, sebbene nei limiti d'una comprensione del mondo che però oggi non lo può salvare, come si pretenderebbe, ma nasconde in sé il rischio di vedersela insorgere contro come forza di contrasto e violenza moltiplicata perché costretta sulla difensiva. Così come accade per le religioni, angosciate da una crisi che anziché affrontare con coraggio il duro esame critico cui la realtà le sottopone, si ripiegano su se stesse e si arroccano su posizioni che le condannano a un declino che potrebbe risultare irreversibile. È l'apertura al nuovo ciò di cui l'esistenza si nutre come della promessa soltanto terrena, spoglia di garanzie soprannaturali, d'un futuro che si fa incontro – forse ! – solo a chi lo sa attendere, mentre la persistenza ostinata nel passato può solo consumare le energie di cui il nuovo ha bisogno per crescere. Ma qual è il nuovo benefico e quale intelligenza ne consente la migliore interpretazione?

L'assoluto metafisico è la pretesa della disambiguazione radicale delle tensioni del reale, positività contro negatività, verità contro falsità ed errore, giustizia contro iniquità, il bello che cancella l'orrore, l'essere contro il non essere. Per questo deve scommettere su un'altra ontologia del reale e prometterne l'effettività, al modo di Platone e delle molte metafisiche dell'essere che si sono mosse con lo stesso intento di fondo. Già con Platone *la metafisica è il potere sull'essere in quanto ente*, perché la risoluzione della ambivalenza è l'istituzione del bene come principio che oltrepassa la *ousia*, mentre la *giustificazione dell'essere nel puro pensiero* – il mito cardine ma illusorio della metafisica – *vuol dire già la disposizione del pensiero astratto sull'essere*. L'assoluto metafisico è l'illusione che l'ordine dell'ente possa essere espresso in modo adeguato dal pensiero umano, così come l'ente è. Di questa corrispondenza l'assoluto metafisico sarebbe il garante nella sua trascendenza: un pensiero che, a ben vedere, annulla la trascendenza e fa dell'uomo il garante di dio. Il potere dell'assoluto è in effetti il potere dell'umano alienato nella costruzione d'un ente supremo che moltiplica la figura dell'uomo nelle sue qualità migliori. *Il mistero del*

divino potrebbe invece essere per l'umano tutt'altra altra questione, come si intende suggerire. Ma in effetti la metafisica si è retta fino ad oggi su questa trasposizione dell'umano nel divino, o suoi sostituti, per così dire le sue maschere, come il bene, l'essere, l'assoluto, dietro cui si cela da sempre un dio troppo umano per restare divino, troppo storico per dominare la storia, troppo indifferente o impotente per essere credibile quanto alle troppe promesse con cui sembra essersi impegnata la sua complessa rivelazione, dal senso sempre più sfuggente.

Un solo dio per una sola verità? La domanda scontata non può che chiedere di quale verità si possa mai parlare dove interviene la violenza fisica o anche solo morale come argomento di rettifica dei pensieri eterodossi e a quale ortodossia, di fede o di ragione filosofica, possa mai ispirarsi qualsiasi forma di coercizione. Ma il cuore del problema è legato alla forza impositiva d'un *monoteismo teologico e filosofico* inteso alla cristianizzazione del mondo, oltre che, attraverso di essa, alla sua colonizzazione. La forza espansiva d'una religione e d'una filosofia che si appellano alla verità assoluta d'un unico dio – *un solo dio, una sola verità* – e che puntano espressamente alla diffusione del proprio messaggio di presunta sapienza e salvezza a spese d'ogni altra credenza religiosa preesistente. *Extra ecclesiam nulla salus*. La diffusione di questo nuovo anatema ha costretto ai margini della storia la dura resistenza dell'ebraismo, lo ha immerso in un clima intollerabile di cieca, ingiustificabile persecuzione, purtroppo di ispirazione "cristiana" contro il popolo "deicida". Finché questa violenza si è scontrata clamorosamente con l'insorgenza dell'Islam come terza religione monoteista e decisamente universalistica, a creare una situazione di lunga conflittualità tra le due confessioni per la conquista dell'egemonia, pure essendo uscite entrambe dalla stessa matrice ebraica. Tre religioni abramitiche, ciascuna delle quali reclama la verità esclusiva del proprio dio. Un eccesso di mobilitazione del divino per una sola umanità. La situazione drammatica, segnata da conflitti fondamentali, non può che esplodere a ripetizione nella violenza cieca del ricorso alle armi, in cui sprofonda la pretesa di verità d'ogni religione e filosofia e la parola si spegne in un persistente, intollerabile grido di dolore. Fino a quando la parola non riprenda il sopravvento in quanto parola, non come essa stessa strumento di violenza.

2. *La verità intorno alla verità*

Il punto critico decisivo è prima di carattere filosofico che religioso e riguarda *il conflitto delle pretese di verità*, nel senso che le religioni, messe direttamente l'una di fronte all'altra, non potranno che tenere ferma cia-

scuna la propria fede e quindi la propria verità, impossibilitate a fare un solo passo avanti rispetto ai loro rispettivi presupposti fondamentalisti, mentre una filosofia che si liberi dai motivi religiosi che pure hanno potuto ispirarla, o che almeno sappia tenerli sotto controllo, per trarne stimoli di pensiero e domande per comprendere, potrà forse fare il passo indietro che le permetta di interpretare dalla giusta distanza una situazione bloccata e foriera soltanto di violenze inarrestabili. Il passo indietro che consenta lo slancio necessario per balzare oltre l'ostacolo. *In questione è quel che si pensa come verità e come lo si pensa.* Non si dovrebbe trattare allora di battersi prima di tutto per la conquista d'un territorio fisico, ma per guadagnare le condizioni d'una pace non mendace, che consenta alle comunità in conflitto di vivere assieme deponendo le armi, non solo quelle che sparano proiettili, ma prima ancora quelle delle motivazioni che inducono a sparare. Occorre una sorta di bonifica della memoria che sdrammatizzi lo stesso uso della parola "verità" e il forte senso d'identità che si lega, quasi si avvinghia, al ricorso enfatizzato a questa parola, tanto preziosa da risultare inabdicabile malgrado gli usi equivoci e spesso aggressivi che ne sono stati fatti. A partire dalla comprensione che di verità non ce n'è, né ce n'è mai stata una sola, né sul piano individuale, né riguardo alle storie e alle tradizioni. Il predicato della verità, l'uso della parola "vero", da esclusivo deve diventare *intercomunicativo*, per fondare le rispettive ragioni di verità nel confronto aperto degli uni con gli altri basato sul rispetto delle differenze rispettive. E per delegittimare i dogmatismi intransigenti che hanno profanato il discorso della verità, causandone la degenerazione e facendone l'espressione del massimo della violenza. In nome della verità delle fedi dogmatiche solo stragi e rovine.

La verità intorno alla verità è prima di tutto che quando se ne parla non ci si riferisce immediatamente alla cosa, oggetto o dato in cui ci s'imbatte nella nostra esperienza come nella verità della cosa stessa. Già Tommaso d'Aquino, ma prima di lui Aristotele, hanno visto con chiarezza che la verità sta solo nella relazione tra l'intelletto e la cosa. "La verità è principalmente nell'intelletto, solo in secondo luogo nelle cose nella misura in cui vengono confrontate con l'intelletto come al principio. [...] *pertanto la verità si definisce mediante la conformità dell'intelletto e della cosa* [...] L'intelletto infatti può conoscere la propria conformità alla cosa in quanto può essere compresa, [...] [vale a dire] quando giudica che la cosa sta così come sta la forma che apprende della cosa; solo allora l'intelletto conosce e dice il vero."²⁸ *La verità della cosa non sta nella cosa ma nell'intelligenza*

28 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, Q.16, articoli 1-2.

della cosa con cui si ha a che fare. Non c'è dunque verità fuori della relazione nemmeno per Tommaso, che tuttavia è un realista convinto, come dire che per lui le cose ci sono comunque ma diventano vere in primo luogo solo per l'intelligenza che adegua la loro forma intelligibile e che solo in virtù di tale adeguazione dell'intelletto la cosa stessa potrà dirsi vera in quanto cosa. Questa posizione di Tommaso, apparentemente così chiara, presenta notevoli difficoltà nei limiti in cui egli la tratta, sui quali non è il caso di soffermarsi, ma ci consente di dire, anche se su altre basi, che in tutti i casi la verità va cercata dall'intelligenza e nell'intelligenza della cosa, mentre questa di per sé non ha verità alcuna. Quindi non ha alcun senso darsi da fare attorno alla verità delle cose prima della relazione che chiama in causa l'esistenza. *La verità della verità, quella che rende vera l'asserzione o la negazione, va cercata come relazione e nella relazione.* Una doppia relazione: quella dell'affermazione diretta, che già presume di essere vera: "ti dico che Giulio Cesare è stato un grande generale", e quella che rende ragione della relazione istituita immediatamente chiarendo il significato e la congruenza dei termini della relazione. Questo fa sì che nessuno possa mai illudersi di possedere la verità, a causa del fatto che non si conosce nessuno, persona o istituzione, che possa disporre di significati saturi: l'esperienza del discorso è infatti che a seconda dei livelli di comunicazione, da quello delle più banali conversazioni quotidiane a quello delle più complesse e impegnative questioni dell'esistenza, nessuno ha mai finito di parlare ma la fine del discorso è sempre provvisoria, perché sempre l'irrompere di nuovi significati introdotti da nuove domande può richiedere l'elaborazione di ulteriori determinazioni.

Non ci sono dunque verità di essenze predefinite da cogliere nelle cose, come sembra intendere Aristotele in un difficile capitolo della *Metafisica*,²⁹ ma nella relazione uomo-cosa, uomo-uomo (o donna!) e persino uomo-dio, *lo stesso dio diventa vero o falso per l'intelligenza umana*, o meglio una verità o menzogna per l'esistenza; e questo perché la verità è prima di tutto la verità dell'esistenza integrata, non sezionata come verità dei sensi prima, poi dell'intelletto e infine della ragione. Chi può riconoscere al dio la sua verità come dio è solo l'essere che ha incontrato il dio, o gli dèi, dacché ha aperto gli occhi sul mondo. Ma chi ha dato a ogni uomo la possibilità di incontrare da subito altri uomini e i propri dèi è *la parola che ha aperto l'uomo al mondo e il mondo all'uomo*. In principio allora non sta né il dio, né l'uomo (Eraclito), né le verità in sé di Platone, né una natura indipendente dall'umano, *ma la parola*: quella che decide dell'umano, chiaman-

29 Aristotele, IX, 10, 1051 b-1052 a.

dolo in discorso con altri intorno al mondo, alla terra e ai cieli, dove gli uomini hanno cercato i loro dèi e immaginato che potessero esservi celati, fino a convincersi che potessero aggirarsi per le strade di Atene, per le vie di Gerusalemme o dove altro mai. *La parola che interpreta, che unisce e distingue, o invece disgiunge e confonde.* Dove dunque a quella che tiene assieme si contrappone quella che divide, a quella che apre quella che chiude, al saluto e all'augurio amichevoli le parole ostili dell'ingiuria, della minaccia e dell'ira. Si può dire che *la verità dei discorsi erra alla ricerca di se stessa* attraverso le congetture delle esistenze e che queste si rivolgono alle verità dei discorsi da cui si sono sentite interpellare per orientare il proprio cammino sulle tracce di quel che è stato detto in vista di quello che occorre ancora dire. È infatti la parola e solo la parola che può consentire agli uomini di abitare insieme la terra senza doversela contendere palmo a palmo, riconoscendo e apprezzando identità e differenze nella “meraviglia”, incanto e turbamento di scoprirsi indispensabili gli uni per gli altri. Le identità stesse, attorno a cui spesso si combatte all'ultimo sangue, si nutrono del rapporto con altri, sono sempre relazionali, non esclusive, non si formano nella separazione e se si scontrano nel conflitto possono salvarsi solo trovandone la soluzione nella ricerca d'una verità altra da condividere. In questo senso il conflitto e la sua violenza acquistano un significato inatteso, ben al di là dalle premesse ostili, talora per una sorta di prodigio che trascende la buona volontà di qualsiasi calcolo o progetto. “*Ti thaumastón, tèn phýsin kalón*”, come dice Platone a proposito della percezione improvvisa d'una bellezza meravigliosa, ma che tale può essere solo in quanto apre il discorso della verità.³⁰

3. La difesa dell'umano dallo “orrore” della morte

La filosofia ha certamente praticato l'esperienza della parola, ma forse ha sempre avuto bisogno di eluderne l'enigma che essa porta con sé e che è e resta la cifra d'ogni esperienza umana. Rispetto a questa esperienza fondamentale, che tocca il fondo dell'esistenza e ne rivela la finitezza inoltrpassabile, è *hýbris* la stessa denegazione violenta che ne ha praticato la filosofia. *L'uomo ha da esistere, non da respingere la finitezza e il peso dell'ambivalenza ch'essa comporta.* Il rifiuto è autoaccecamento e alla fine menzogna, autorizza ogni evasione verso l'irreale illusivo, il mitologico artefatto, l'impossibile e quindi l'autodistruzione. Fa mancare alla terra e alla vita la fedeltà che esse richiedono, nel presente agli uomini con cui si

30 Platone, *Simposio*, 210 e

convive, mentre viene negata la memoria a chi non è più e il futuro a cui ciascuno delle donne e degli uomini in vita deve operare in vista di quelli che hanno da venire. Malgrado la terra e la vita siano spesso violenti a danno degli uomini, questa è la sola difesa dell'umano, *sottrarre alla rapina della morte le ragioni della vita*, fare della morte stessa il momento finale della vita, senza darne l'immagine d'una forza negativa separata che sopravviene dall'esterno a distruggerla, come un nemico subdolo e spietato che l'aspetta al varco e come purtroppo accade di frequente, ma che non deve aver luogo oltre l'inevitabile (Ricoeur). Vivere dunque la vita non solo come vita, che sarebbe perderne la dimensione umana, ma come esistenza, questo è necessario ai "mortali"; ma allora non sotto il dominio del *memento mori* "religioso", espressione d'una falsa pietà e decisamente più violento del "*meléte thanátou*" di Platone, che raccomanda al contrario di avere cura della morte, non di abborrirla. Anche se la cura che egli raccomanda cerca nella morte la liberazione dell'anima dal corpo, troppo terreno per non essere di peso all'anima.³¹ Platone destinato dunque a diventare il profeta del rifiuto cristiano della morte, all'origine della fede nella resurrezione, l'annuncio fondamentale della fede nel Cristo.

Il rifiuto della morte è la svalutazione della terra e dell'umano nel suo destino terreno. In questa prospettiva l'assoluto onnipotente evocato dalle fedi e dalle credenze religiose e tradotto in versione filosofica per fugare l'orrore della morte con la promessa formidabile d'una resurrezione quanto mai enigmatica, questo è il messaggio specifico di cui s'investe l'apostolo Paolo con un'energia pari alla disperazione dell'umano.³² Mai sazio di vita – cosa che si può ben comprendere – l'umano si munisce così della "fede" nei presunti diritti stabiliti dalle parole attribuite a Gesù circa la promessa d'una resurrezione generale – parole non frequenti, il cui senso resta sempre assai problematico. *La fede e la filosofia che l'ha seguita cavalcano così, come già sottolineato, un vitalismo sfrenato, ma non a vantaggio della vita bensì in fuga da un mondo che viene lasciato in balia della morte.* La svalutazione della terra non poteva riuscire più radicale e ingiusta di quanto non sia stata praticata nei secoli da molte anime religiose di credi diversi, insofferenti delle angustie di questo mondo, per giunta creato nel caso della tradizione biblica da un dio che subito l'ha maledetto, non tro-

31 Platone, *Fedone*, 67 e, 81-83

32 Paolo, *I. Corinzi*, 15, 54-57 : il grido estremo di Paolo, di cui si è già detto sopra, deve poter risuonare in tutta la sua forza: "La morte è stata inghiottita nella vittoria. Dov'è dunque, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Il pungiglione della morte è il peccato, e la forza del peccato è la legge. Ma grazie siano rese a Dio, che ci dona la vittoria in virtù di nostro signore Gesù Cristo."

vandolo degno di sé. Una svalutazione ingiusta perché sembra cancellare anche il non poco di positivo che gli uomini, per quanto peccatori abbandonati a se stessi, hanno cercato di mettere in opera per poter esistere, seppure come creature maledette, esercitando le virtù e le abilità necessarie alla sopravvivenza, malgrado tutto a lode e gloria del loro presunto creatore. Senza mancare nondimeno di contaminare ulteriormente di infinita violenza il mondo che li ospitava, dando vita a una storia affascinante e conturbante insieme, ricostruita tra il mitico e il simbolico, che continua a esprimere il significato religioso d'una verità da esistere. Quanto poi alla condanna che gli uomini dalla prima generazione e poi per sempre hanno dovuto subire da un dio offeso nei suoi privilegi esclusivi, che i peccatori originari hanno comunque potuto carpire almeno in parte, l'ironia di Nietzsche resta uno dei migliori commenti: la figura del vasaio, l'artefice divino a cui tutti i vasi riuscivano male ma che nondimeno si irritava contro i vasi per il fallimento della sua opera.³³

L'assoluto principio, il vivente onnipotente, costretto a rivedere la sua opera, se ne mantiene lontano quasi ne temesse la contaminazione. Stupisce allora che questo dio che può fare tutto e il contrario di tutto non possa procedere in virtù dello stesso amore a passare un rigo sui crediti che vanta presso gli uomini a causa della loro ribellione, non possa astenersi dall'inflettere loro, inflessibile fino a coprirsi del sangue del proprio figlio crocifisso, una vita di stenti per ottenere una sorta di saldo a fronte dei costi della persistente protervia umana. Siamo precipitati con queste forzose strategie interpretative in piena mitologia filosofico-religiosa, la cui violenza e crudeltà non è emendabile perché è l'espressione d'una realtà sofferta come insopportabilmente ostile, rispetto a cui la filosofia e la teologia si sono date il compito di sopperire con *la costruzione d'un assoluto onnipotente*,

33 M. Ruggenini, *La metafisica del male e la finitezza dell'esistenza*, in «Giornale di Metafisica», N.S.- XXXI (2009), N. 2, pp. 235-258. A proposito della gelosia circa le proprie prerogative manifestata dal Dio adirato del racconto delle origini rimando al capitolo 2., *L'assoluzione del Dio e il tragico dell'umano: la conoscenza divina del bene e del male*. Si ripensi infine l'ironia sferzante, ma profonda nella sua leggerezza amara, con cui in *Così parlò Zarathustra* questi strappa allo "ultimo papa" il riconoscimento, nelle parole dell'ateo che lo provoca, della possibilità d'una religiosità superiore a quella ormai codificata e protetta dai dogmi in cui si è chiusa, per ciò stesso ridotta a pura esteriotà, cui pertanto non può che restare estranea la "onestà estrema", che potrà elevare Zarathustra "al di là del bene e del male". "Basta con un Dio così!", impreca Zarathustra contro il dio demiurgo, tanto meschino che nella sua pochezza finisce per prendersela con le creature che non ha saputo plasmare piuttosto che con la propria inadeguatezza. I riferimenti rimandano a *Così parlò Zarathustra*, IV, *A riposo*.

anche se del tutto assente, e con l'approvvigionamento d'una robusta dose di *ottimismo della volontà*, che trasfiguri la sofferenza reale nella speranza, garantibile solo dalla fede, d'una remunerazione largamente compensativa delle pene subite. Non si può non sottolineare che la sostanza d'un rapporto creatore-creatura realizzato in questi termini di scambio ultraterreno, in realtà concepito al di là dei limiti d'ogni sostenibile paradosso, privilegia inevitabilmente da parte dell'uomo *l'interesse quasi venale rispetto all'amore gratuito*, mentre dalla parte del dio risaltano con evidenza i limiti d'un amore che si soddisfa in realtà solo con la vendetta. Se poi si riprendono i termini con cui la filosofia cristiana affronta da sempre lo scandalo del male nel quadro d'una ontologia della sostanza, si tocca con mano la totale insensibilità con cui la grande speculazione metafisica ne affronta la gravità. Un vento gelido si sprigiona dalle pagine d'una teologia incapace di liberarsi dalla cura esclusiva dell'interesse del dio, per piegarsi con sincera compassione sulla miseria dell'uomo, prima che reo vero capro espiatorio di un'ira divina che procede imperterrita fino al sacrificio del figlio unigenito. "*Le bouc émissaire*" della teoria sociologica di Girard, che trova il suo caso di scuola proprio nella tragica vicenda del Cristo, la quale però rivela soltanto la ferocia d'una concezione del divino che ridesta ancora la sete del sangue pur dopo l'episodio esemplare del sacrificio di Isacco da parte del padre Abramo, sospeso in extremis dal "*divino tentatore*", a rappresentare l'editto di proscrizione definitiva di tali antiche violenze che non avrebbe mai dovuto essere violato.

IV. *La menzogna della filosofia*

L'ottimismo metafisico è la menzogna della filosofia, la violenza oggettiva dell'inganno in pieno esercizio, che si fa beffe del danno di verità che produce, o forse non arriva a sospettare la ferocia della condanna dell'umano che mette in opera, per la quale è indifferente che molti soffrano purché la giustizia divina trionfi. Filosofie e religioni non possono abusare d'una umanità sofferente per coprirne la miseria e la vergogna riscattandole nella previsione di soccorsi dal cielo soltanto immaginari. Se la sofferenza del mondo è quella che conosciamo, vuol dire che questo è *il volto del dio di questo mondo*; inoltre che è impossibile riconoscere come un dio buono quello che non si cura di questo mondo, anche se fosse vero che ci attende per beneficiarci in un altro mondo, là dove egli si bea della propria perfezione. Quello che attiene al religioso nelle manifestazioni storiche che abbiamo conosciuto attraverso miti, rivelazioni, culti, riti, preghiere, sacrifici,

può avere verità solo come espressione d'un bisogno e d'una ricerca che però non può fare violenza alla *verità del nostro essere al mondo*, almeno non più di quanta ne sia stata fatta fin qui, nel tentativo ostinato degli esseri umani di crearsi degli idoli, che certamente non si è esaurito con nessuna delle tre divinità monoteistiche, che tuttora si contendono il campo delle fedi. Infatti siamo, al giorno d'oggi, solo ai primi balbettii d'una seria interrogazione della storia delle fedi religiose e delle loro pretese, per tentare di portare alla luce quanto di idolatrico si nasconda nelle loro viscere, nella *humus* da cui crescono le promesse escatologiche profuse a piene mani, a inquinare e pervertire quanto di salutare e generoso è stato comunque testimoniato dalle fedi più diverse – dove più, dove meno, occorre aggiungere – nel loro impegno di verità e di disponibilità, se non ancora al confronto, almeno all'ascolto reciproco.

Una la verità delle molte verità, che si fanno nel tempo sulla base della immensa versatilità della parola che apre il mondo dei tanti mondi particolari e che non è mai una sola, ma le moltissime *parole di verità* che fanno esistere assieme le esistenze in virtù dei molti colloqui cui esse si trovano a partecipare. *Uno il colloquio del mondo*, che si fa uno proprio in virtù dei molti colloqui, non essendo mai data la sua unità una volta per tutte. Nessuno che possa essere identificato come *il protoparlante*, colui che avrebbe dato per primo la parola ad altri a loro volta identificabili e che, trovatisi in discorso, avrebbero dato la parola ad altri ancora. Ciò che possiamo pensare è solo *l'evento della parola come l'apertura d'un mondo di mondi nelle molte esistenze e-vocate dalla parola stessa*. L'accadimento senza storia che lo preceda, perché fondatore d'ogni storia, ma come evento senza identità ricostruibile, perché ogni gruppo e ogni individuo, ogni scelta e ogni determinazione lo presuppongono. In questa prospettiva per l'esistenza di ciascuno ne va della verità del mondo, mentre per il mondo ne va della verità dell'esistenza di ciascuno, nel senso che il mondo è tale per essere il mondo dei parlanti, il mondo delle parole, delle azioni e delle passioni, che si apre come lo spazio del significare entro il quale le esistenze sono convocate in colloquio le une con le altre. Il mondo è così l'unico luogo della verità e questa è, quando avviene, la verità del mondo. *E però se l'esistenza esiste per la verità, questa è la verità dell'ambivalenza e l'ambivalenza è foriera della menzogna*. Questo significa avere da esistere per cercare la verità nell'ambivalenza, non dovere venire a patti con essa, se non nel senso che l'ambivalenza è costitutiva della parola stessa che ci fa esistere. L'ambivalenza, anzi la polivalenza, è in ogni parola che diciamo, la polivalenza siamo ciascuno di noi, in modi e tempi diversi. *La verità parla solo nella tensione dell'ambivalenza e quel che dice, se dice il vero, è la verità*

nella e della ambivalenza. In essa si nasconde certamente la prevaricazione che fa violenza a ogni verità e ne segna i limiti costitutivi. Ma proprio in virtù dei limiti della nostra possibilità di esistere prendono forma le determinazioni che ci consentono di orientarci. Assumendo un'immagine fisica che ci riporta a Nietzsche, se dunque tutto scorre, come egli pensa con Eraclito, non tutto procede alla stessa velocità ed è quindi possibile misurare tempi, luoghi, fissare date, scadenze, coltivare ricordi e attese, appartenere al tempo dei tempi, che non distrugge soltanto, come pensa Aristotele, perché non avviene nell'esistenza né solo né prima di tutto come tempo fisico bensì come tempo dell'esistere, che porta con sé e trasmette alle generazioni successive il bilancio dell'esistenza di ciascuno, della verità delle parole dette contro la menzogna delle promesse fallaci, delle azioni compiute e di quelle mancate, dell'amore donato e di quello negato. La responsabilità della violenza, che spesso pratichiamo senza avvedercene, nascondendo i nostri fallimenti nelle pieghe della ambivalenza che tutto giustifica e copre. Sfidati da questo destino ad affidarci a una verità che *forse* non si lascia sopraffare, se non viene meno la fedeltà delle esistenze in gioco. Chiamati ciascuno per nome a condividere il destino della parola che ci richiede in discorso gli uni con gli altri. Per dire la verità, almeno qualche volta, smascherando il gioco perverso dell'ambivalenza. Almeno per il tempo che di volta in volta ci è concesso.



LEONARDO SAMONÀ

FILOSOFIA E SALVEZZA

Il frequente ritorno della riflessione filosofica di Natoli sull'idea di salvezza ha innanzitutto il merito di portare alla luce un profondo legame di quest'idea con la filosofia. Certo, nel tema della salvezza lo scavo della filosofia ha portato una sua peculiare pretesa di soccorso alla precarietà della condizione umana. Attraverso il riferimento all'eterno già sempre al riparo dalla contingenza, al costante che svela, al di sotto del mutevole, leggi e strutture inaggrabili, quand'anche venissero infine relegate in posizione residuale rispetto all'espandersi dilagante dell'instabilità di tutto, la liberazione filosofica si è presentata sin dagli esordi come rammemorazione di una libertà di principio del *bios theoretikós* dalle vicende del mondo dei mortali, in forza di un inconcusso accesso di questo *modus vivendi*, esclusivo dell'essere umano, al regno divino di una vita indefettibile, "salva" nel significato di integra, immune da pericolo, totalmente inalterabile. Questo saldo insediamento del pensiero filosofico nelle "isole dei beati" accompagna più o meno esplicitamente la filosofia sin dal suo esordio, e induce la polemica contro il radicamento dei miti religiosi nel regno dei bisogni, dei timori e delle speranze "troppo umane". Al fondo di questa polemica, peraltro, si agita da sempre una disputa teologica, che riguarda il modo di concepire la natura del dio. E, nella varietà delle concezioni filosofiche del divino, si può osservare che l'attaccamento più pervicace alla salvezza nel suo significato primario di imperturbabile salute divina si è sempre nascosto proprio in quelle posizioni che guardano dall'alto e con distacco alle paure dell'uomo e si propongono come terapia capace di affrancare l'anima dal timore della morte e dalla conseguente devozione per un dio salvifico, al quale invece le credenze religiose affidano con incessante trepidazione la speranza della liberazione dal male. Parliamo di quelle filosofie che prendono distanza, come da una caduta del pensiero in uno stato di prigionia, dal legame religioso, mai ben fondato perché subordinato a un'autorità esterna.

In realtà però la filosofia non è ancora tale fino a quando si arrocca nelle sue certezze, dall'alto delle quali guardare con distacco alle certezze delle

fedì, condannandole perché prive di autentica saldezza e sempre circondate da timore e tremore. La filosofia nasce invece quando comprende il rischio di cui si carica proprio l'attività più nobile dell'uomo, cioè la stessa *theoria*: la quale si trova a dover *riprendere* la realtà cui è congenere, a dover *ritornare* alla verità presso la quale già abita, accogliendo così un iniziale, quanto mai oscuro distacco da essa. La filosofia dà avvio alla propria autentica attuazione quando mette in gioco la propria posizione privilegiata, continuando a cercare e a interrogare quell'essere e quella verità dei quali è sin da principio scienza. L'accettazione di questo circolo è il suo rischio: esso significa abbandono della terra in cui sa di abitare e cammino necessario verso di essa, esercizio e non mero possesso del vero. All'interno del circolo, la libertà di cui è dotata sin da principio la filosofia rimanda ora, in tutta l'ampiezza del suo potere critico, al dono fatto all'uomo da un dio non invidioso. Si tratta del dio reclamato da Platone e Aristotele. Il dio che estende al pensiero umano la sua libertà, conferendogli uno speciale potere di liberazione dalle tenebre della distanza dal vero. Dotato di questa libertà, il pensiero non può più respingere da sé il timore dell'oscuro, ma anzi deve riguadagnarne alla ragione le radici più segrete e deve tradurre in un significato compiutamente razionale il desiderio di salvezza, trasformando parimenti la ragione alla luce di questo compito. La certezza della filosofia, in un primo momento non discussa, assume la nuova fisionomia di un potere di "consolazione", generato dalla sapienza cui essa partecipa, capace di ricondurre chi filosofa nella sua vera città: una città da cui in realtà non si può essere esiliati, se non ci si esilia da soli, dimenticando la patria cui si appartiene.¹ Si tratta di una "consolazione" molto particolare, che nella sua efficacia non risolve l'aporia di fondo del pensiero filosofico, ma anzi dapprima rinnova e in un certo senso esplicita il contrasto della salvezza filosofica con quella della città degli uomini: la prima consiste infatti nell'indurre l'uomo all'esercizio della vita contemplativa, rammemorandogli il suo abitare già nell'integrità divina – la salvezza come sanità incorruttibile –; la seconda invece consiste nel portare soccorso all'instabilità della vita mortale, lottando contro la resistenza di una tendenza patologica di quest'ultima al disordine, ma esponendosi in ogni momento al possibile sopravvento del disordine stesso.

Il contrasto tra questi due significati di "salvezza"² penetra però ora nella filosofia, e la mette ancora più profondamente in crisi: essa ritrova infatti

1 Cfr. A. M. T. S. Boezio, *La consolazione della filosofia*, I, 5.

2 Per l'identificazione di questi due significati di salvezza cfr. S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 203.

in sé le ragioni del timore e del desiderio umano di salvezza, perché, da una parte, la discesa nella più profonda precarietà e distanza dal vero la riguarda a questo punto come un compito non disgiungibile dalla sua consapevolezza di appartenere al regno del vero, mentre la minaccia dall'altra come il pericolo di sprofondare in un regno di totale estraneità ad esso. In questo senso risulta emblematica la vicenda della filosofia nella *Repubblica* di Platone. Qui i «salvatori della costituzione (*politeias*)»,³ i filosofi, sono coloro che attraverso la *theoria* sono stati liberati dagli inganni del regno delle ombre. Come tali essi sono i soli in grado di guidare la *polis* all'unità, cioè a quella giustizia in sé, che appartiene agli enti eterni, ben ordinati secondo il *logos*,⁴ ed è modello insostituibile della salute della città perché accorda le parti in un intero ordinato e riporta la ragione umana dalle tenebre dell'apparire, mutevole e inconsistente, all'armonia del vero. D'altra parte per la vita filosofica è un pericolo la discesa in una dimensione nella quale la salvezza è chiamata in causa non già come l'integrità, ma come il potere salvifico, in azione là dove non si abita la città "sana", "giusta", ma si è esposti alla disgregazione e alla violenza della mera pluralità. Solo la costrizione, essa stessa intrinsecamente filosofica, alla giustizia, che impone ai guardiani di sentirsi parte di un organismo più grande che li comprende – una costrizione che essi sentono peraltro come interna e in questo senso irresistibile –, può farli ridiscendere nella città.

La tensione platonica tra il filosofo e la città che egli è chiamato a salvare affonda le sue radici nel contrasto interno alla filosofia: questa è spinta fuori da una salute divina, intesa come immunità, proprio dalla sua visione dell'intero (il bene e la giustizia della città), che la porta a tener conto dell'altro, cioè del divenire e dell'apparire, e la costringe così ad andare nella direzione che non vorrebbe e a relazionarsi con ciò che è agli antipodi delle "isole dei beati". Essa è spinta dalla sua stessa comprensione del vero a intendere quest'ultimo non semplicemente come salvo ma come salvifico: e non c'è dubbio che la connessione di questi due significati genera una dimensione di crisi interna al pensiero. La filosofia si trova infatti spinta a uscire da un'unità separata dai molti e incapace di armonizzarli. Non può però evitare il contrasto che, da questa costrizione a "ridiscendere" verso ciò che diviene, nasce nell'anima umana, nella cui natura è invece insita la disposizione di segno opposto, cioè la facoltà (*dynamis*) di «conversione» dell'«intera anima» da «ciò che diviene» verso «ciò che è» e verso «ciò che

3 Platone, *Respublica*, 502d.

4 Cfr. *ivi*, 500c.

è il più manifesto dell'ente». ⁵ Tuttavia è proprio questo il percorso della filosofia: proprio la sua affinità con il dio chiama il pensiero a un doloroso distacco dalla salute divina e all'ingresso in uno stato di necessità e di costrizione al faticoso lavoro del concetto. Che rapporto hanno tra loro queste due spinte contrastanti della filosofia? Per Platone la vita teoretica e quella politica possono restare separate in ogni altra città tranne in quella che la filosofia stessa rende ben fondata nella sua costituzione: una città destinata forse a rimanere un modello ideale, ma dentro la quale la filosofia sarebbe chiamata a discendere, costringendosi addirittura a uscire dalla «vita più chiara» ⁶, che essa conduce presso le idee eterne. Si può distinguere invece, con Kant, la filosofia dal “filosofare”, e assumere la prima come un modello puramente ideale, sempre in contrasto con la finitezza del secondo, impegnandosi poi, proprio in base a questa distinzione, a un ridimensionamento *salutare* delle pretese salvifiche del mondo del divenire, entro il quale il filosofare è costretto a integrarsi, abbandonando ambizioni “teoretiche” improprie riguardo al suo modello, ma guadagnando d'altra parte un potere “pratico” di influenza sul mondo stesso.

Ma può la crisi interna della filosofia superare in quest'ultimo modo i suoi contrasti, cioè rovesciando l'idea platonica della filosofia e della “giustizia” che ne derivava – idea legittimata a costringere i guardiani a ridiscendere nella città per diventarne i governanti? Certo, il “filosofare” ridimensiona nella nuova prospettiva le *proprie* pretese salvifiche, che in Platone vedevano la filosofia come l'unica in grado di introdurre l'ordine nella città, ma di contro la legittimavano al distacco dalle altre città, quelle cioè esistenti, per coltivare esclusivamente la propria peculiare partecipazione alla salute divina. ⁷ Una simile prospettiva salvifica alimentava in effetti nella filosofia un più aspro contrasto, a tratti invasivo e opprimente, a tratti permeato di amara delusione, con il mondo irrequieto dell'esistenza. Con l'esercizio più umile del “filosofare” sembra possibile invece un rapporto più conciliato tra la filosofia e la città. Uscendo dalle false consolazioni di una salute divina, in realtà sempre inattuabile nella sua perfezione e alla fine fonte di conflitti, il “filosofare” trova un accesso alla salute possibile nella città umana. Mentre per altro verso la “filosofia”, esonerata dal bisogno e dalla costrizione che opprimono il “filosofare”, mantiene tutta la sua purezza come scopo intangibile e modello ideale della ragione. Ma

5 *Ivi*, 518c. Su questi temi rimando a C. Agnello, *La salvezza della città e la bella speranza in Platone*, in «Filosofia e Teologia», a. XXV, n. 2, 2011, pp. 317-329.

6 *Resp.* 518a.

7 Cfr. *Ivi*, 520a-b.

occorrerà chiedersi poi se questo ridimensionamento delle proprie pretese salvifiche da parte della filosofia, attraverso le quali essa si tiene d'altra parte ben stretta la sua piccola, nascosta porzione di vita beata, non si riveli una soluzione peggiore del male cui vuole rimediare, e cioè un esempio di quella riduzione della filosofia a «edificazione» (*Erbauung*) che Hegel faceva derivare dalla «moderazione del ricevere o parsimonia del dare».⁸

Hegel rigetta, per certi versi sulla scia di Kant, il ruolo falsamente consolatorio, «edificante», della filosofia. Ma lo vede annidato nella forma più ostinata non tanto nella immane potenza di astrazione del pensiero speculativo, nella quale si sono esercitati effettivamente gli inizi della filosofia, quanto piuttosto in quella scorciatoia verso una falsa consolazione, che seduce il pensiero moderno nella sua lotta contro la propria stessa forza di astrazione. Il ragionamento di Hegel è sottile e acuminato. Nel mondo antico egli vede all'opera l'«istinto della ragione», che forma il pensiero alla filosofia, risalendo con passo sicuro all'universale attraverso il cammino dell'esperienza. La filosofia è impegnata a consolidare la propria potenza di astrazione: e rivendica il suo titolo alla guida della città degli uomini proprio perché ha questo potere di risalita verso le idee. Il pensiero moderno matura invece sotto l'urgenza di un compito per certi versi opposto e certamente, dal punto di vista speculativo, più arduo. La sua formazione all'universalità si è compiuta: ora il suo problema è quello di «attuare» l'universale uscendo fuori, con un passo ben più difficile, dalla determinatezza solidificata che si manifesta nel possesso meramente immediato di esso. Nella misura in cui, grazie alle fatiche del pensiero antico, la modernità parte immediatamente dall'universale, essa si trova tratta a forza fuori da esso – da «un cielo fornito di ampi tesori di pensieri e immagini» – verso «ciò che è terreno». Lo «spirito autocosciente» è «al di là della vita sostanziale che un tempo conduceva», e «al di là di quest'immediatezza della sua fede». Esso è anche consapevole dell'avvenuta perdita e di essere giunto «all'altro estremo, quello della riflessione, priva di sostanza, di sé in se stesso».⁹ In questa condizione si schiude un nuovo significato, in Platone del tutto taciuto, di quella costrizione che la filosofia esercita su se stessa per ridiscendere nella città degli uomini: la consapevolezza della perdita della vita sostanziale si determina come l'inizio di un cammino verso una nuova e più ricca comprensione di questa vita propriamente filosofica. Ma proprio a questo punto la tentazione è quella di non affrontare la «neces-

8 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1952, p. 13.

9 *Ivi*, p. 13.

sità freddamente sviluppatasi della cosa», di «avvolgere nella nebbia la molteplicità terrena della propria esistenza determinata», di «disprezzare la determinatezza (lo horos)», e di gettarsi in quel confuso sentimento dell'unità con l'essenza, nel quale si esprime dapprima la necessità di far ritorno alla propria «vita sostanziale». Questa lotta contro la consapevolezza è rovinosa, perché trascura il fatto che invece «la forza dello spirito è grande quanto il suo estrinsecarsi, la sua profondità è proporzionata al suo coraggio di espandersi e di perdersi nel suo dispiegamento». La vita del pensiero è misurata nella sua autenticità dalla capacità di tenere unita la molteplicità finita nella quale si effonde: esso deve trovare la pienezza della vita sostanziale uscendo dall'unità immediata con essa. Non si tratta in realtà di abbandonare quello che costituisce «l'elemento del pensiero», ma solo ogni forma di attaccamento al rapporto immediato con esso. La filosofia insomma, per quello che nel presente discorso ci interessa, non può vivere nella nostalgia della salvezza come immunità. Solo che questo, contrariamente a quanto potremmo pensare, impone per Hegel non la via di una falsa moderazione, ma una sorta di incremento della stessa idea di salvezza, l'approfondimento, non privo di insidie e di aporie, della necessaria "discesa" di essa nel carattere salvifico. La rinuncia della filosofia a una falsa consolazione diviene in questo senso un cammino ben arduo, perché per la filosofia comporta l'abbandono non tanto di posizioni ingannevolmente pretese, quanto di quella effettivamente occupata. In questo senso, la separazione kantiana del "filosofare", costitutivamente finito, dalla "filosofia" come modello irraggiungibile nella sua compiutezza non è per Hegel il giusto rimedio per superare la confusa unità con la vita sostanziale.

In che rapporto sta il pensiero di Natoli con questa polemica hegeliana con la falsa moderazione in ambito filosofico? In realtà, nella Prefazione alla Fenomenologia, la polemica contro la «moderazione del ricevere o parsimonia del dare» era rivolta contro una falsa devozione, che si accontentava nel mero ritorno a un'unità indistinta con la salvezza (nel senso di integrità) divina, distruggendo in realtà, mediante questo modo di intendere la via del ritorno, lo «spirito» – «il concetto più elevato e che appartiene all'età moderna e alla sua religione». ¹⁰ Oggi però una simile polemica appare superflua. L'abbandono della funzione consolatoria della filosofia non è più vissuto come perdita del riferimento alla perfetta integrità divina. Al contrario, esso appare come la fine di un inganno, di un'aspirazione insensata al divino. La concezione della salvezza che si emancipa totalmente da un tale modello può finalmente esercitare in tutta la sua estensione la pos-

10 *Ivi*, p. 24.

sibilità di un governo tutto umano della contingenza, al fine di fronteggiare i rischi reali e sempre relativi e storicizzati, che in ogni momento minacciano di distruggere la vita e la forma del mondo attuali. La moderazione del ricevere diventa, in questa nuova ambientazione teorica, rifiuto dell'evasione in un oltremondo che promette una vita al di sopra dell'esistenza contingente e così induce al disprezzo di quest'ultima. La parsimonia del dare è ormai deflazione del divino, per cui ciò che si dà prima e oltre il potere di comprensione e di azione dell'uomo è solo l'eterna vicenda di tutte le cose, all'interno del cui infinito rimando l'uomo esaurisce ogni sua aspirazione alla trascendenza. La moderazione è virtuosa, nel senso che riprende in una nuova configurazione la *mesotes*,¹¹ adattandola alla finitezza radicale dell'uomo: non lo legittima cioè in alcun modo a uscire dall'*in-securitas*, ma solo a tentare "in corsa" una via di mezzo tra la fuga dalla contingenza e il mero abbandono al suo potere dissolutivo. Quello che sta in mezzo è la salvezza contingente della contingenza. La misura cercata non è così più quell'attuazione del modo migliore di essere uomo, che governa le passioni, le modera e indica loro il limite, senza invece porre un limite alla tendenza umana ad assimilarsi alla vita divina. Al suo posto subentra la consapevolezza della finitezza radicale dell'esistere, in grado di preservare entro i suoi limiti la dimensione privativa in cui si dà il rapporto effettivo con la verità infinita e imponderabile: «cogliamo sempre la verità, ma mai come una compiuta totalità»,¹² come dice Natoli, sicché possiamo portare l'istanza della forma e del fine in un terreno che si adatta sempre solo provvisoriamente ad essi, e siamo capaci di dare una certa stabilità al mondo soltanto entro la cornice dissolutiva del tempo. La verità stessa si rivela infine appena come un limite, come il carattere inoltrepassabile della contingenza del mondo, attraverso la quale traluce il cenno sfuggente, ma tale da sembrare finalmente davvero indiscutibile, dell'unico riferimento non decostruibile, cioè la tenuta di fondo, in certo modo spinozisticamente eterna, dell'incessante generarsi e distruggersi di ogni cosa.

La filosofia, anche in questa prospettiva, non rinuncia alla salvezza. Non potrebbe, del resto, perché, più che mai in questo modo critico, essa in realtà «coglie sempre la verità». Anche, e anzi ancor di più quando volge le spalle al possesso immediato della verità, essa si scopre riferita a un senso più autentico del vero, e dunque è in esso integrata più saldamente. La filosofia resta amore della salvezza perché non può smettere di essere orientata alla sapienza, al possesso saldo di quella verità, cui si scopre già sempre

11 Cfr. S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010, pp. 96 ss.

12 *Ivi*, p. 165.

riferita. La sua disposizione resta insomma quella che Platone descrive nel Simposio, cioè la ricerca di ciò che già ha, la ripresa e l'attuazione della propria condizione di salvezza. Un'integrazione, un sanamento, che parte da un certo possesso dell'integrità e della salute e compie il suo cammino approfondendolo. Il problema non è dunque se la filosofia debba mantenere il suo legame con la salvezza, quanto piuttosto quello di approfondire quale sia la salvezza per la filosofia. Per Natoli è una "salvezza senza fede". Una salvezza che rinuncia a pretese assolute, cioè a mescolare il potere salvifico con la salvezza intesa quale perfetta integrità, esonerata da ogni dinamismo e da ogni commistione con l'opera di liberazione dal pericolo. Questa commistione comporta infatti, per Natoli, un effetto nichilistico sulla consistenza del mondo così come è e allo stesso tempo una proiezione ingannevole di desideri e timori umani in una dimensione cui essi non appartengono. Un divino dispotico e allo stesso tempo intrinsecamente inconsistente è l'effetto della fede in un dio che libera totalmente dal male. La pretesa di estensione della salvezza al contingente compromette rovinosamente la salvezza nel suo significato originario, quello di inalterabile stato di salute.

In questo modo la "moderazione del ricevere" può diventare in modo nuovo una divisa del filosofare criticamente avveduto. Le concezioni di una salvezza "assoluta", sia quella cristiana, fondata sulla caducità della "figura di questo mondo", sia quella moderna affidata alla libertà incondizionata e alla radicale riedificazione tecnica del mondo, nascondono in modo diverso una volontà distruttiva della vita presente; e in questo modo alla fine recedono, sia pure attraverso percorsi molto differenti tra loro, dalla convinzione circa la "vita eterna" e finiscono così nel nichilismo. Non solo privano infatti di una stabile cornice l'instabile vicenda del mondo, ma contagiano ciò che è inattaccabile dalla morte con il destino di ciò che muta, perché lo impegnano in un compito di contrasto con la caducità, dal cui successo finisce per dipendere la natura stessa dell'eterno. Di contro "la moderazione del ricevere e la parsimonia del dare" restituiscono alla vita eterna il suo diritto e riportano entro i suoi giusti limiti la garanzia che essa può fornire alla vita mortale. Su questo sfondo si staglia il forte interesse di Natoli per la concezione greca del mondo e della vita umana in esso: «la vita intesa e compresa come *zoè* non conosce la morte perché indica il rigenerarsi continuo delle forme viventi, ove il nascere e il morire altro non sono se non il trasformarsi della vita in se stessa».¹³ «Mai nulla

13 S. Natoli, *Edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 4.

muore davvero, nulla cessa per sempre»: ¹⁴ e ciò benché, come dice Lucrezio, le cose si rinnovino le une a spese delle altre, e anche noi esseri umani «la vita l'abbiamo ricevuta e la possiamo perdere». ¹⁵ Nessuna morte però, come dice Natoli riprendendo Nietzsche, è «un'obiezione sufficiente nei confronti della vita». ¹⁶

Questa esenzione della vita eterna dalla compromissione con la vicenda del nascere e del perire è la verità che la filosofia deve dapprima riguadagnare per uscire da una prospettiva nichilistica e riprendere un concezione del mondo come buono in sé. Natoli mostra come il riferimento a un nulla assoluto derivi dall'assolutizzazione di un "dietro mondo" che precipita nel non essere questo in cui siamo, mentre in realtà il nulla non potrebbe neppure essere nominato se non comprendessimo che esso «non è che una variazione di ritmo della vita e proprio per questo non può negare quella dimensione in cui effettivamente si realizza». ¹⁷ Dopo l'esito nichilistico cui ha condotto il pensiero cristiano e moderno, la filosofia è richiamata in certo modo all'originaria sapienza del pensiero, cioè a quella salute eterna dell'essere, alla luce della quale niente effettivamente nasce e muore se non quanto è "destinato" a una tale vicenda, in modo tale cioè che attraverso questo destino rientra in ultima istanza totalmente nel grembo sicuro della vita eterna.

Se comprendo bene una simile posizione, direi che l'unico elemento di disturbo di quest'armonia cosmica sembra restare alla fine solo la riottosità dell'uomo e della sua vicenda storica a rientrare nell'ordine, nonché la peculiare posizione, per la quale l'essere umano deve essere appunto chiamato a fare ritorno all'ordine e continua ancor oggi a dover decidere per esso. E qui è proprio il *modus vivendi* che chiamiamo filosofia a covare in sé il nucleo strutturale di questa dissonanza che rende l'uomo «il più inquietante (to deinotaton) dei viventi», secondo l'espressione dell'Antigone di Sofocle. Perché in questa forma di vita l'uomo si mostra come colui che non ha principio in ciò da cui parte. Egli chiede un altro principio, invoca o pretende un'altra salvezza, e non gli basta quella che fonda sull'inconsistenza del mutevole la consistenza dell'essere e che presenta come "giustizia" il perire di ogni cosa in nome dell'eterno ritorno dell'eguale. La filosofia è attitudine critica perché chiede conto di tutto questo: e chiede conto perché può distanziarsi dal suo principio e rivolgersi verso di esso, e

14 *Ivi*, p. 5.

15 *Ivi*, p. 8.

16 *Ivi*, p. 4.

17 S. Natoli, *La salvezza senza fede*, cit., p. 219.

pertanto avvertirne una natura diversa da quella che soltanto sta immune al di sopra o viene, nella sua incrollabile saldezza, prima di qualunque cosa o di qualunque pensiero suscitato fuggevolmente nell'essere. Così, come dicevamo, la filosofia sposta la partita della salvezza al proprio interno, dove si accumula alla fine la più tenace crisi della separazione, che pure alla filosofia stessa, per il suo tutto speciale bios, sembra dapprima indispensabile, tra la salvezza divina e quella, sempre immersa nei contrasti e destinalmente contingente, adatta al regno dei mortali. La filosofia è in un certo senso la rivendicazione del "diritto" dei mortali alla salvezza.

Ma, appunto, a quale salvezza? È "giusto" avere "moderazione" e "parsimonia" su questa questione? Natoli fa un percorso molto originale in proposito. Con acuto sguardo storico e penetrante visione ermeneutica vede profilarsi continuità e rottura tra il mondo cristiano e quello della soggettività moderna e della tecnica, e in base a questa visione non monolitica fa una certa diagnosi della condizione storica attuale dell'essere umano, per la quale non delinea un ritorno alla grecità ma una riappropriazione nuova del passato. L'esperienza religiosa cristiana ha portato l'idea di vivere nel tempo della fine: un tempo-limite nel quale si è attuata la "pienezza dei tempi", è venuto nel mondo l'eschaton, di cui si attende ormai solo il "ritorno" per la piena trasfigurazione del mondo. Ne consegue da una parte l'idea di una vittoria sul ciclo che teneva indissolubilmente legate vita e morte, e che ora appare frutto del peccato, vinto dal Cristo, che salva questo mondo. Dall'altra però si attende un imminente superamento del tempo presente nell'intemporalità di Dio. La distruzione di questo mondo diviene il passaggio necessario per la venuta di un mondo salvato definitivamente dalla morte. Così l'umanizzazione del divino è anche la distruzione della condizione umana attuale, l'ingresso del Figlio nel tempo è la fine del tempo stesso. È questa la forma in cui entra «nella cultura e nella storia dell'Occidente un bisogno di salvezza talmente incoercibile da mantenersi vivo oltre la dissoluzione della stessa cristianità».¹⁸ In realtà la dissoluzione è inscritta in una tale forma, cioè nella stessa evoluzione cristiana della concezione del divino, sempre più innalzato al di sopra del mondo ma sempre più, in questo, corrispondente al bisogno dell'uomo di veder attuata la promessa di una assoluta salvezza. Il processo di immanentizzazione moderna della salvezza, che fa dell'uomo stesso ormai «il garante della propria salvezza» mediante «un trapasso in cui da un lato Dio è perduto, dall'altro viene reintrodotta attraverso l'autodeificazione dell'uomo», deriva per molti aspetti proprio da quell'assorbimento di Dio nella risposta al desiderio umano di

18 *Ivi*, p. 208.

salvezza, che proviene dal cristianesimo. L'intimità con Dio fa di quest'ultimo «il polo dinamico dell'autoriconoscimento dell'uomo»¹⁹ e mette in luce per certi versi, nella storia dell'esperienza umana del divino, l'«ininterminabile peripezia attraverso cui gli uomini vanno costantemente alla ricerca di sé».²⁰

Tuttavia il passaggio alla modernità è anche l'allontanamento dal dio cristiano, che, se pure «toglieva al mondo l'autosufficienza, tuttavia lo preservava dal nulla per il fatto che lo sosteneva nell'essere»,²¹ e in questo modo impediva la deriva nichilistica, anche se ne rendeva possibile l'avvento, che si annuncia già quando «c'è un'ipostasi del positivo in forza del quale si spezza il reale e si duplica il mondo».²² L'abbandono della relazione creaturale, in un certo senso travolta dal carattere radicale del rinnovamento del mondo mediante la redenzione, porta il pensiero moderno verso una «filosofia teologica», cioè verso una filosofia che ha rimpiazzato la precedente teologia e l'ha dissolta, trasferendo nel soggetto assoluto «la dinamica dell'autoaffermazione liberatrice e redentiva».²³ La pretesa di un'assoluta salvezza, come ipostasi del positivo contro il negativo e dunque in realtà come nichilismo, sembra oggi giunta da una parte al crollo, e tuttavia resiste ancora nell'ultima metamorfosi dell'idea di salvezza: si tratta dell'età della tecnica, nella quale siamo esposti ai rischi che noi stessi immettiamo nel mondo, e dunque alla demolizione possibile di tutti i punti di riferimento e di tutti gli «assoluti» che si offrono in garanzia al nostro essere. Siamo però proprio in questi termini al punto estremo della ricerca di salvezza assoluta: siamo giunti cioè alla prometeica convinzione, che si traduce in concreta possibilità, di trasformare tutta la scena di questo mondo, sperimentando in modo inedito e ormai palesemente nichilistico l'assolutezza del soggetto. Ma siamo forse ormai finalmente anche di fronte alla possibilità della «salvezza senza fede», perché,

se così è, l'umanità potrà forse scampare ai suoi maggiori pericoli solo se rinuncerà a una pretesa assoluta di salvezza, se accetterà di convivere con il limite. Accettare il limite significa riconoscere insieme la bontà della terra, ma anche la naturalità della morte e quel che l'uomo può al più ottenere è di vivere pienamente il suo presente senza voler vincere la sua precarietà.²⁴

19 *Ivi*, p. 243.

20 *Ivi*, p. 245.

21 *Ivi*, p. 220.

22 *Ivi*, p. 218.

23 *Ivi*, p. 257.

24 *Ivi*, p. 214.

La filosofia è alla fine questo risveglio a un'«etica del finito», per la quale «divina» è ormai

la relazione originaria nella quale siamo posti, e non tanto la relazione con un'alterità fuori dal mondo, ma con gli altri dentro il mondo, nello spazio sconfinato dell'imponderabile in cui dimoriamo come ospiti.²⁵

Si fa ritorno in modo nuovo a un mondo pieno di dèi, che ora incontriamo però trascendendoci «nella reciprocità», ossia rimettendo, al posto della dismisura della pretesa di salvezza, cioè di infinitizzazione del finito, la dismisura dell'«imponderabile», cioè della «relazione originaria» ovvero ancora della vita eterna, nella quale è piuttosto l'infinito a farsi attuale finitizzandosi incessantemente in ciò che trapassa; e nella quale dunque noi stessi siamo solo come provvisori e, per l'istante di questa permanenza anche divini, ospiti.

Alla fine, nella “salvezza senza fede” la filosofia raccoglie tutte le tensioni interne che hanno dipanato la sua storia. Essa si conferma come uno speciale percorso di immanentizzazione del divino, attraverso il quale arriva effettivamente a compimento il distacco dalla sottomissione a potenze estranee, che nella loro alterità spezzano l'unità dell'essere, sono principio di dominio incontrastato e fonte in ultima analisi di timore e tremore. Questa immanentizzazione conosce però un esito sorprendente, che non è quello della restituzione dell'autoriferimento e della signoria all'uomo, ma della remissione dell'uomo stesso al destino di caducità, mentre la moderazione riporta la gioia nei limiti dell'esperienza di appartenenza al «divino come grembo», così da disattivare «l'istinto a predominare e ad asservire», facendo posto alla piena accettazione dell'unico, legittimo, intoglibile prevalere, quello dello spazio aperto in cui tutto può convergere, sorgere e incontrarsi senza arrivare mai ad avanzare una qualche obiezione all'incessante metamorfosi dell'unica vita eterna. In questa remissione la filosofia però, mi sembra, continua la sua opera di disturbo: essa diviene la testimonianza residuale di un'ineliminabile frizione dell'uomo con la docile integrazione di tutte le cose nel destino che ne fa un mondo pienamente autosufficiente. L'essere umano è il luogo in cui l'unità del mondo si spezza. Ecco che allora alla filosofia va assegnato un compito: quello di un'«etica del finito» che ridisponga il pensiero all'integrazione, a ritrovare in se stesso quello spazio di trascendenza che implica, insieme all'aprirsi di una lontananza, la responsabilità di accogliere un'insopprimibile integrazione.

25 *Ivi*, p. 258.

Viene rivendicato anzi un passo decisivo. L'uomo è chiamato alla responsabilità a maggior ragione di fronte all'aleatorietà di ogni esistere, nella quale ciò che riluce è «la modalità di stare nell'essere»,²⁶ cioè il presentarsi in ogni fugace alterità dell'autosussistenza del mondo, che «ritesse la sua trama»²⁷ contro ogni distruzione, facendo barriera al nichilismo – e allo stesso arbitrio umano come sua ultima fonte – attraverso la costante «rigenerazione di forme». L'etica del finito esprime la modalità della rinuncia della filosofia di Natoli all'“edificazione”, cioè a colmare in modo semplicistico la distanza dal divino, eludendo in realtà la necessità di accettare l'unica sua possibile integrazione nell'unità di fondo della vita eterna, dentro la quale peraltro l'uomo, e la forma di vita a lui più essenziale, la filosofia, si trovano comunque già da sempre. Il modo edificante di cercare l'unità ha portato la filosofia nella sua storia alla duplicazione del mondo: la filosofia chiama oggi finalmente il pensiero a fare ritorno all'immanenza rimettendo la propria distanza dal divino al destino che la riassorbe nell'unico essere che resta eternamente, ossia nell'incessante vicenda di tutte le cose e degli uomini stessi.

A questo punto la “salvezza senza fede” risuona però, a mio giudizio, di una tonalità finora non percepita. L'abbiamo letta sin qui come l'abbandono di un inganno, che sotto la promessa di un'assoluta liberazione dal male spezzava il mondo, e come il reinserimento della vita umana nella pienezza della vita reale, col suo portato di crudeltà e di dolore, ma anche con il superamento incessante di tutto ciò che si erge come definitivo e che invece viene riassorbito, con la sua solo momentanea potenza di separazione e di negazione, dentro il fluire inestinguibile dell'essere. La responsabilità del limite, che restituisce tutto a un tale fluire, ha consegnato alla fine la seguente massima all'etica del finito: «non vi sono in sé cose buone o cattive, ma al contrario la differenza tra il bene e il male deve essere ogni volta istituita», cioè, sembrerebbe, portata davanti al tribunale dell'unico “buono in sé” e “autosufficiente”, ossia l'eterna, divina vicenda di tutte le cose. Ebbene: se questa adorazione di un Deus sive Natura fosse l'ultimo approdo di una “salvezza senza fede”, gli strali hegeliani contro la “moderazione” e la “parsimonia” di una filosofia edificante si potrebbero far cadere facilmente anche su una simile posizione, pur certamente inedita nella sua peculiare devozione. Mi sembra però che l'esito del percorso di Natoli prenda a questo punto un'altra strada, che consiste piuttosto nel recupero

26 *Ivi*, p. 223.

27 *Ivi*, p. 225.

di quel «reggere all'imponderabile»,²⁸ che accoglie la distanza dall'eterno come la condizione in cui cercare la propria appartenenza a un tutto che ci oltrepassa, mentre rifiuta invece senza tentennamenti la remissione a un dio del dominio e dell'asservimento. Al suo posto l'etica del finito cerca nella prossimità una nuova figura del divino, e in questo «del cristianesimo è a suo modo erede». ²⁹ L'orizzonte della salvezza senza fede è infatti la «relazione originaria»: una sorta di impavida attestazione della distanza tra i mortali e il divino, che riprende l'etica antica ma la trapianta in un'epoca che non può più cancellare la memoria della kenosis come l'atto in cui sovrabbonda la potenza di Dio. La salvezza "senza fede" è salvezza senza questa fede: un distacco che travolge ogni tentazione di altre, fatalmente idolatriche, forme di adorazione. La salvezza senza fede non concede più una fedeltà alla terra che sia l'ennesimo tentativo di abolizione della distanza dal divino e dunque si traduca in svalutazione della relazione originaria. Nel momento in cui si è ritratta dalla fede in un Dio che abbandona la sua salute privilegiata per venire incontro alla salute del mondo, non può più nemmeno concedere fede alla «circolarità dell'amore»,³⁰ che genera la salvezza provvisoria degli uomini – nuovi, fugaci dèi attraverso i quali risplende, atarassico, il ciclo divino di forme sempre nuove. Non può insomma più adorare il dio dell'infinita e imperturbabile distanza dai mortali.

Nella domanda che Natoli fa ai "cristiani", se ad essi basti «il Cristo buono ed evangelico»,³¹ o se non appartenga alla loro dimensione di fede il credere che «il risorto vive», si condensa non senza esitazioni lo spazio proprio della fede rispetto al limite nel quale si trattiene invece la salvezza che la filosofia conserva nonostante tutto nelle sue corde, anche dopo aver deposto finalmente tutti i tentativi che hanno ogni volta misurato l'assolutezza della salvezza in base al potere che essa ha di distruggere il modo d'essere di ciò che va salvato. Il significato della salvezza che la filosofia oggi eredita, dopo aver fatto decantare tutte le concezioni contraddittorie della tradizione, si lega oscuramente al mantenimento di una misteriosa distanza del divino e insieme di una sua sorprendente prossimità. La riflessione di Natoli accompagna la filosofia fino a questo punto, che rende ormai insostenibile il ritorno alla nascosta adorazione di un divino distante e inarrivabile, patrimonio del pensiero solo a patto di una rinuncia a qualsiasi forma di "prossimità" con esso, cioè di libero accoglimento e di riconosci-

28 S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqajon, Monastero di Bose, Magliano (BI) 2002, p. 72.

29 *Ivi*, p. 78.

30 *Ivi*, p. 89.

31 *Ivi*, p. 90.

mento di sé in esso. La filosofia di Natoli non consente più l'adorazione di un tale divino, ma non apre nemmeno a un divino altro da questa vita eterna intesa quale destino inoppugnabile di caducità di tutte le cose. La filosofia di Natoli resta senza fede. Un divino che non riassorba la distanza, ma la sostenga fino alla resurrezione dei morti, viene infatti considerato appannaggio di una fede che la filosofia «non ha» né deve avere, nonostante essa sembri alla fine riconoscere che una fede simile sarebbe l'unico pensiero adatto a sostenere fino in fondo, con il suo dono non aleatorio della distanza, la cura filosofica della salvezza e perfino di una "salvezza senza fede".



EMANUELE SEVERINO

CONSIDERAZIONI SULLA TECNICA

Sono lieto di dare il mio contributo ai festeggiamenti di Salvatore Natoli, che con la sua ricerca filosofica onora la cultura italiana. Lo conosco da quando, poco più che ragazzo, frequentava le mie lezioni all'Università Cattolica di Milano e ho sempre seguito con compiacimento la crescita e la maturazione del suo ricca e penetrante prospettiva. Dedicandogli queste brevi note so che egli ha ben presente il riferimento, da esse sottinteso, ai temi radicali del pensiero.

Durante la “guerra fredda”, il Duumvirato USA-URSS è stato la prima configurazione concreta, sebbene ancora fortemente immatura, della situazione in cui l'Apparato della tecno-scienza ha assunto come scopo l'incremento indefinito della propria potenza.

Per dominare il mondo, capitalismo e socialismo reale hanno certo tentato di servirsi – oltre che delle altre forme di potenza, tra cui la politica in quanto dimensione distinta dall'economia – della potenza militare e in generale dell'apparato tecnico; ma è anche venuto in luce, soprattutto nell'URSS, che la tecnica restava indebolita dalla sua subordinazione agli scopi dell'ideologia. E restava indebolita anche dal tentativo, compiuto da quell'altra forma di ideologia che è la politica, di servirsi, nei due campi avversi, dell'apparato tecnico-militare (oltre che dell'economia).

Per vincere la “guerra fredda” il capitalismo ha dovuto fare ancora una volta ricorso a forme di potenza tecnico-militare (come lo “scudo spaziale”) che l'economia sovietica non era in grado di produrre; e, sia pure limitatamente a quella fase storica, affidando a quelle forme il compito di uscire vincente dal conflitto il capitalismo ha assunto come proprio scopo supremo il potenziamento della tecnica.

Il socialismo reale si è addirittura dissolto perché l'Est potesse salvare quell'insieme di potenzialità tecniche che avrebbe consentito alla nuova Russia di mantenersi concorrenziale rispetto alla potenza tecnico-militare degli Stati Uniti.

Una situazione completamente nuova si era infatti prodotta con il costituirsi di ciò che nei miei scritti ho chiamato “Duumvirato USA-URSS”, il Superstato planetario che, proprio mediante la conflittualità (la “guerra fredda”) tra i duumviri, ha assicurato la pace mondiale lungo tutta la seconda metà del XX secolo. La novità di questa situazione era data fondamentalmente dalla scoperta e dal controllo dell’energia atomica, innanzitutto nel suo uso militare. E questo uso dell’energia atomica è uno dei prodotti decisivi dell’apparato della tecno-scienza.

Il livello raggiunto dalla potenza atomica nello stato americano e in quello russo li ha resi invincibili. Per questo essi rimangono, entrambi, ancora oggi, le due uniche superpotenze. Ma si tratta di una situazione fortemente dinamica, perché (l’ho rilevato in molte altre occasioni) la proliferazione nucleare è difficilmente arginabile e le due superpotenze sono pertanto costrette a mantenere continuamente la distanza di sicurezza che sono riuscite a porre tra sé e tutti gli altri stati. Gli accordi stipulati tra USA e Russia per la riduzione degli arsenali nucleari non sono il dissennato disarmo di fronte a riarmo altrui, ma sono la decisione di sbarazzarsi delle armi atomiche divenute obsolete, per concentrare la produzione del potenziale atomico su forme più efficaci di difesa e di attacco.

Se l’apparato della tecnoscienza è frazionato, e non solo nelle grandi forze ideologiche ma anche negli stati nazionali, tuttavia quel suo culmine che è la potenza atomico-nucleare è presente soprattutto negli Stati Uniti e in Russia, erede dell’arsenale atomico sovietico. Tale potenza è presente anche in altri stati (Cina, India, Inghilterra, Francia, ecc.), ma solo Stati Uniti e Russia hanno la capacità di distruggersi a vicenda e di distruggere ogni altro avversario sopravvivendogli.

La situazione non è cioè sostanzialmente cambiata nemmeno dopo la fine dell’Unione Sovietica. Il controllo dell’energia atomica consente alle due frazioni eminenti dell’apparato tecno-scientifico di difendere con la maggiore efficacia oggi possibile l’incremento della potenza perseguito in entrambe (e appunto in questa efficacia consiste la loro eminenza). Senza questa difesa la stessa debolezza economica dalla quale la Russia sta uscendo e la stessa crisi economica attuale degli Stati Uniti e del mondo occidentale nel suo insieme avrebbero un andamento e un esito radicalmente più negativo. La loro economia e l’incremento della loro potenza tecno-scientifica si troverebbero infatti pericolosamente esposti al desiderio di tutti gli altri di avvantaggiarsene, controllarli o addirittura impadronirsene. La potenza atomica militare è oggi la difesa suprema di ogni altra forma di potenza, compresa innanzitutto quella economica.

Va affermato che l'apparato tecnico ha come scopo l'incremento indefinito della potenza anche per la necessità delle due superpotenze di mantenere continuamente quella distanza di sicurezza. E la capacità dell'apparato di distruggere chi vorrebbe indebolirlo o distruggerlo appartiene all'essenza di esso. Ciò significa che il prevalere degli Stati Uniti sull'Unione Sovietica è stata la vittoria dell'ideologia capitalistica su quella comunista, non la vittoria dell'apparato tecnico statunitense su quello dell'URSS.

Infatti, se il fattore decisivo nella tensione tra le forze mondiali è stato ed è tuttora l'equilibrio tra il potenziale degli arsenali atomici dell'Ovest e quelli dell'Est, la vittoria degli Stati Uniti è stato il prevalere di un'ideologia su un'altra appunto perché quell'equilibrio è rimasto sostanzialmente invariato (anche se alla fine dello scontro – che peraltro ha poi continuato a riproporsi – l'economia russa si è trovata in condizioni disastrose rispetto a quella statunitense).

Se poi si tiene presente la risultante oggettiva della fase che nello scontro tra capitalismo e socialismo reale precede il concludersi della “guerra fredda” con la sconfitta del socialismo reale, in tale risultante non è prevalsa né l'una né l'altra ideologia: è prevalso, cioè si è presentato come scopo supremo del Pianeta, il mantenimento e l'incremento della suprema potenza planetaria duumvirale che subordinava a sé tutte le ideologie e assicurava la pace mondiale – anticipando, sia pure in modo ancora estremamente acerbo e improprio, quella *pax technica* che la destinazione al dominio, da parte dell'autentico Apparato tecno-scientifico (ossia della sintesi di tecnica e di sottosuolo filosofico del nostro tempo), porta con sé.

Durante la “guerra fredda” il Duumvirato ha compiuto un'incursione, (che oggi va riproponendosi in relazione ai due schieramenti atomici rispettivamente guidati dagli USA e dalla Russia), nel luogo dove esso si lascia alle spalle la propria caratterizzazione politico-economica e si presenta come gestione tecno-scientifica della tecnica e della potenza atomica con cui la tecnica difende la crescita della propria potenza. Il Superstato duumvirale (non certo l'ONU) si è insieme presentato come la prima anticipazione del supremo monopolio legittimo della maggiore potenza che mai sia apparsa sulla Terra – la legittimità di tale monopolio essendo stata data dal riconoscimento mondiale che nessun'altra forza avrebbe potuto prevalere su quella duumvirale.

Oggi in Europa esiste un direttorio – Germania, Francia Inghilterra – al quale l'Italia tenta di aggregarsi. Finché non ci riesce, la mossa pressoché obbligata è di stabilire rapporti privilegiati con Mosca. Favorendo la presenza della Russia in Europa si riduce la distanza tra i membri del direttorio e l'Italia. Se questa mossa il centrosinistra non poteva farla, qualche

incerto passo in questa direzione è stato compiuto dal centrodestra. Nel centrosinistra si diceva che un ingresso della Russia nell'Unione Europea sarebbe stato assolutamente fuori luogo. Se avesse detto l'opposto avrebbe dato corda all'accusa, rivolta da Forza Italia al centrosinistra, di non essersi ancora liberato dal comunismo. La Russia è pur sempre l'ex Unione Sovietica. Invece il centrodestra poteva permettersi di sembrare filorusso.

Oggi è necessario far uscire l'Europa dalla crisi economica. Tuttavia anche oggi è impossibile per i popoli riuscire ad essere economicamente floridi se sono militarmente deboli. E questa è appunto la condizione in cui l'Europa verrà a trovarsi anche quando sarà uscita dalla crisi. Il mondo è ormai un vulcano in eruzione; e l'Europa è indifesa. Anche quanto ridiventasse ricca continuerebbe ad esser debole. Come potrebbe continuare a vivere? D'altra parte, la solidità economica le è essenziale. Anche perché – e non è l'ultimo motivo – la ricchezza le è necessaria per trattare da pari a pari con la Russia: in una cooperazione dove l'Europa assicurerebbe l'esistenza di un mercato fiorente e la Russia avrebbe quella forza militare, e innanzitutto quell'arsenale nucleare, senza di cui oggi nessuna economia sana può sopravvivere.

Solo in apparenza gli Stati Uniti trattano l'Europa da partner. Di fatto agiscono come se essa fosse un satellite – a cui chiedono peraltro di avere buona salute. Ovviamente la stessa cosa avverrebbe, e anche peggio, in un'apparente partnership tra la Russia e un'Europa economicamente debole. Ma la Russia ha bisogno, anche più degli Stati Uniti, di un'economia europea in buona salute. È per questo che, se l'Europa non è destinata al declino economico, la progressiva integrazione di Europa e Russia è nell'"ordine delle cose". Non certo perché sia nell'"ordine delle cose" che l'Europa divenga un avversario degli Stati Uniti, ma perché la partnership tra Europa e Russia, da un lato, e Stati Uniti dall'altro sia reale e non apparente. Si aggiunga che se l'entrata della Turchia in Europa è una possibilità concreta, questa entrata renderebbe più equilibrato il rapporto demografico tra i Russi e gli attuali Europei.

Tuttavia ci si deve chiedere se Europa, Stati Uniti, Russia – e si aggiungano Cina, India, Giappone, ecc. – riescano a scorgere il volto autentico dell'"ordine delle cose"? Essi agiscono ancora politicamente, cioè come Stati che nel loro fronteggiarsi credono di essere in grado di servirsi della potenza della Tecnica per far prevalere le loro rispettive forme statuali. Non si rendono conto che le loro tensioni e la loro elaborazione dei problemi del mondo – le quali sono peraltro l'insieme di eventi oggi più visibile – stanno diventando una lotta di retroguardia; che tuttavia è necessaria proprio per andar oltre, nella direzione che vado da tempo indicando. Incomincia infat-

ti ad affiorare il contrario di quanto essi credono: affiora che è la Tecnica, su cui si basa la loro forza politica, economica e militare, a servirsi sempre di più degli Stati per accrescere la propria potenza, non la loro. In questo processo, l'apparato scientifico-tecnologico si costituisce come il Super-stato che va lasciandosi alle spalle la politica e lo Stato e i loro conflitti. L'integrazione Europa-Russia, ossia la riduzione delle autonomie statuali, è un passo importante in questa direzione.



CARLO SINI

CORPI E VOCI DELLA SCRITTURA

Com'è noto, Jacques Derrida ha contestato che la scrittura rappresenti il fuori materiale del dentro spirituale della parola orale, della *phoné*. La scrittura fonetica, l'alfabeto, penetra sin dall'inizio la lingua; la parola, in un certo senso, è da sempre *scritta* per poter essere intesa come parola. D'altra parte anche la scrittura non è mai puramente fonetica: essa abbisogna di elementi non fonetici per funzionare. Ne deriva la totale ambiguità dei corpi e delle voci del linguaggio e della scrittura. Scrittura e *phoné* stanno ai due capi ideali di una differenza, di un differenziale che li coinvolge in un rinvio infinito. Bisogna dare un corpo alla parola perché essa risuoni e si tracci. Ma la parola non preesiste al suo corpo. Non esiste una 'a' prima che essa venga pronunciata o scritta, così come solo scrivendola essa assume la forma, la funzione e il senso della 'a'. Dovrei disporre di una 'a' trascendentale (di una *idea* della 'a') per conferirle un corpo corrispondente; ma non ho nessuna 'a' trascendentale prima di averla pronunciata o scritta (pronunciata *e quindi* scritta). Nondimeno, per pronunciarla o scriverla, devo avere già un'*idea* della 'a'. Empirico e trascendentale si implicano così in un rinvio infinito, i due capi si confondono, mettendo in crisi le tradizionali opposizioni della nostra cultura: trascendentale ed empirico, appunto, materiale e spirituale, corpo e anima, interno ed esterno, psichico e somatico, natura e cultura e così via. Impossibilitati a uscire da questa situazione archetipica o archeologica, tutto ciò che il pensiero filosofico può fare è decostruirne le solidificazioni indebite, denunciare i paradossi dei corpi e delle voci, mostrandone piuttosto il rinvio infinito.

Detto questo in modo assai sintetico e perciò inevitabilmente generico e impreciso, resta però da chiedersi se davvero la nostra tradizione, i corpi e le scritture delle sue voci, siano debitamente colte e descritte nelle opposizioni e nei modi qui ricordati. Che non sia così, che si debba risalire ad altri corpi e ad altre voci per intendere la nascita della scrittura fonetica o alfabetica in Occidente, cercheremo di mostrarlo con un riferimento alle analisi filologiche e archeologiche di Jesper Svenbro.

Nella Introduzione al suo libro del 1988 Svenbro osserva che la scrittura alfabetica irrompe nella Grecia della tradizione orale, tradizione che forse rimane tale, per lo più, fino all'età di Platone.¹ Come vi irrompe? Non in generale connessa a una astratta nozione di linguaggio, ma strettamente legata a pratiche di vita e di espressione ben definite. Per esempio, e a quanto pare anzitutto, in connessione con graffiti di dediche e iscrizioni funerarie.² Come dobbiamo dunque pensare che la primitiva scrittura alfabetica fosse vissuta dai Greci? Più che tener d'occhio la funzione del soggetto scrivente è opportuno chieder conto della funzione del lettore (cosa assai meno indagata). Si scoprirà allora, tra l'altro, la singolare analogia fra la comunicazione scritta e la pederastia, che è l'oggetto specifico dell'ultimo capitolo del libro di Svenbro. Chi scrive è assimilato all'*erastés*, attivo e dominante, e chi legge all'*eròmenos*, passivo e dominato. La bocca, dice Svenbro, organo interno, in qualche modo intimo, viene metaforicamente offerta all'invasione dello scritto. Ma questa connessione è resa possibile dal modo in cui la scrittura era originariamente intesa ed esercitata: "La scrittura greca è innanzitutto una macchina per la produzione del suono".³ Non si tratta della *trascrizione della voce* (come talora si dice, senza riflettere sulla insensatezza di queste espressioni). La scrittura alfabetica agisce al modo, per esempio, della moderna scrittura musicale: essa indica come si deve atteggiare e usare il corpo per la emissione di determinati suoni. In questo senso la scrittura è una macchina e il lettore, o esecutore, la sua appendice. Il che significa che la voce che legge lo scritto non appartiene al lettore, non è sua proprietà o in suo possesso; essa è piuttosto ceduta dal lettore allo scritto e, per suo tramite, allo scrittore assente e alla *sua* voce. Non è il lettore che propriamente e liberamente muove la voce, poiché la bocca viene mossa e la voce viene emessa come fossero appendici dello scritto. Da questa antica origine deriva la svalutazione millenaria della lettura rispetto alla scrittura: interessa soprattutto chi scrive; è lo scrittore il soggetto originale; chi legge, dice Svenbro, è il suo rovescio da sempre svalutato.

L'imporsi all'origine di questo modo di vedere dipende grandemente dal fatto per cui la lettura delle origini in Grecia è *sempre una lettura ad alta voce*, una lettura *compitata* e in questo senso una *esecuzione*. Come si è detto, una esecuzione gregaria. Il corpo del lettore è come il corpo dello

1 Cfr. J. Svenbro, *Phrasikleia, anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris 1988, trad. it. di V. Laurenzi, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 1.

2 *Ivi*, p. 10.

3 *Ivi*, p. 2.

schiaivo che muove le pale del mulino per conto del padrone. Il padrone (come dirà Marx a proposito dell'operaio della rivoluzione industriale) *passivizza* il suo corpo, esattamente come fa lo scrittore assimilato all'*erastès*, che si serve della bocca del lettore *eròmenos* per far risuonare, tramite la sua, la propria voce. Essendo dunque una macchina per la produzione del suono (*non* della lettura come noi la intendiamo), la scrittura non rappresenta la voce linguisticamente intesa (per esempio nel senso di Saussure e di Derrida). Poiché anticamente i Greci leggono ad alta voce, le lettere sono per loro "vuote di senso" sino a che non vengano pronunciate; non sono affatto concepite e viste come immagini della voce.⁴ È invece la voce del lettore a essere una rappresentazione fittizia della voce trascritta.

Questa importanza della questione della voce non va quindi intesa al modo della *phonè* così come la pensano, con ampia convergenza, Derrida e Saussure. La questione della voce è profondamente connessa con il tema del *kleos*, cioè della fama e della rinomanza, che è poi sempre fama *sonora*, diceria in senso letterale (ciò che si dice in giro di questo e di quello, cioè la permanente rinomanza orale delle azioni degne di memoria). *Kleos*, dice Svenbro, appartiene all'universo dei suoni. Il *kleos* è acustico o non è. Già lo cantava Omero: "Tutto ciò che udiamo è un *kleos*".⁵ E così, anche la scrittura alfabetica è inizialmente legata al mondo dei suoni (è una macchina per produrre suoni) per il desiderio profondo di procurare durevole *kleos*; non è legata invece al mondo della lettura silenziosa, che si affermerà solo in seguito con effetti di grande momento (la voce interiore della coscienza, l'unione di *logos* e di senso ecc. – in sostanza quella che sono solito chiamare *voce logica*: Derrida è unicamente di *questa* voce che ha nozione e consapevolezza nelle sue decostruzioni).

Svenbro offre un esempio mirabile ed efficace di quanto riassunto sin qui con il primo capitolo del suo libro: *Phrasikleia. Dal silenzio al suono*. L'esempio si riferisce a un evento insolito: il ritrovamento a sud di Maratona, nel maggio del 1972, del monumento funebre (*sema*) di Phrasikleia, raffigurante una ragazza. Già se ne conosceva la base con l'epigramma o epigrafe. Ora la statua e la base si ricongiungono, entrambe pressoché intatte: un caso davvero raro e di straordinaria importanza. La statua colorata, opera di Aristione di Paro e datata al 540 a.C., venne probabilmente interrata, forse per sfuggire all'accanimento di Pisistrato nei confronti dei beni degli Alcmeonidi, al momento della loro cacciata in esilio; forse Phrasikleia era membro della nobile famiglia.

4 *Ivi*, p. 4.

5 *Ivi*, p. 14.

Nella seconda parte del nome della giovane (Phrasikleia) risuona la parola *kleos*: fama, rinomanza ecc. Nella prima parte *phrasi* dal verbo *phrazein*: fare attenzione e attirare l'attenzione. Ne deriva una duplice possibile traduzione. Il nome della ragazza significherebbe sia *colei che fa attenzione al kleos (alla fama)*, sia *colei che attira l'attenzione sul kleos*. *Kleos* è un termine tecnico per indicare, ad esempio, il tributo del poeta nei confronti di un individuo che ha compiuto un'impresa degna di lode.⁶ Bisogna aggiungere che *phrazein* non va inteso in senso fonocentrico, ma anzi all'opposto. Non è la ripetizione di *kleos*, che, sappiamo, è sempre sonoro. *Phrazein*, al contrario, indica un significare e un mostrare (*semainein, deloun*) silenzioso. Non l'atto enunciativo nella sua sonorità, non un sinonimo di *eipein* (parlare), o di *legein* (dire). Ma anzi: mostrare qualcosa al posto della voce. Per esempio come fa Ulisse, non ancora rivelatosi ai Proci, con Penelope: essa non può non riconoscere i segni muti che vengono mostrati (*phrazein*) dallo straniero; infatti li riconosce e lacrime silenziose le riempiono gli occhi.

Phrazein dunque, come *semainein*, è particolarmente adatto a designare ciò che i segni scritti suggeriscono.⁷ Infatti la scrittura indica e mostra, o mette in mostra, ma non parla essa stessa. Il *sema* (segno e tomba, ovvero corpo, *soma*) è in sé silenzioso, ma si mostra al passante. Così lo induce a leggere, cioè a far uso della voce. La stele dà l'avvio alla voce del viandante e così il *kleos* del sepolto prende voce e risuona. Il *sema*, dice Svenbro, è un messaggio in codice che esige sempre una decifrazione. Solo così è un segno. Ma per essere decifrato deve attirare l'attenzione, deve mostrarsi (*phrazein*). In questo senso *sema* indica propriamente e nel contempo il segno della scrittura e il segno della sepoltura.⁸ Questo, a quanto pare, è l'uso più antico della scrittura alfabetica presso i Greci.

Tutto questo è detto in certo modo nell'epigramma, che inizia infatti con la parola *sema*: *Sema Phrasiklèias...* Eccone la traduzione: "Io, *sema* di Phrasikleia, mi chiamerò per sempre fanciulla (*koure*), avendo ricevuto questo nome dagli Dei al posto delle nozze". La successione di ben quattro 'k' e 'kl' nel primo emistichio (kl, k, k, kl, più quattro s), con il loro risuonare, mostrano efficacemente il riferimento al *kleos*. La fanciulla fa attenzione al *kleos* (evidentemente al suo, ma soprattutto a quello della famiglia) e attira l'attenzione sul *kleos*. Sul fatto, in particolare, che sempre sarà chiamata *koure*, ragazza, vergine, fanciulla: tutta la sua sorte è rac-

6 *Ivi*, p. 1.

7 *Ivi*, p. 16.

8 *Ivi*, p. 14.

chiusa così in una parola, cioè nel nome e nel destino che gli Dei le hanno riservato.⁹ Come Estia, che è anch'essa una *koure* e che sta nel focolare al centro della casa, custode della famiglia, così Phrasikleia, che la morte ha sottratto al matrimonio: essa resterà per sempre nella casa del padre, sul cui *kleos* essa veglia. Non potendo dare al padre una discendenza di sangue, gli offre la discendenza della memoria.¹⁰

Ora però osserviamo la statua e ritroveremo in essa, silenziosamente mostrato, tutto ciò che abbiamo sin qui riferito. La statua rappresenta una giovane donna. Il braccio destro è allungato lungo il corpo e la mano trattiene le pieghe del chitone. L'altro braccio è ripiegato sul petto e la fanciulla tiene in mano un fiore di loto all'altezza dei seni. Sul capo la giovane ha un diadema decorato con un giro di perle e più in alto un giro di fiori di loto, alternati a corolle come quella che la ragazza esibisce sul petto. Da ciascun lato della testa, tre trecce le discendono sulle spalle.¹¹ Ecco allora che il loto che Phrasikleia mostra è un segno visivo che tiene il posto del *kleos*, del segno acustico, del nome. Ovvero: il nome (Phrasikleia) mostra qualcosa che non può essere visto, ma solo inteso, cioè il *kleos*. La statua invece mostra qualcosa che non può essere inteso, ascoltato, ma solo visto, cioè il fiore. Perfetta interazione di parola e immagine.

Si consideri infatti che il loto è inteso come un fiore del fuoco già in Omero: seme del fuoco (*sperma pyros*); il precedente riferimento a Estia ora si chiarisce ampiamente. Estia, infatti, custodisce il fuoco del focolare. Nella notte il fuoco si affievolisce e resta nelle tenebre come brace preziosa, che non deve mai estinguersi del tutto: seme del fuoco, appunto. Solo al mattino il fuoco verrà riacceso appieno. Il medesimo accade al fiore di loto, che si comporta come un fuoco domestico: la notte si chiude e al mattino si riapre.¹² Naturalmente il fuoco domestico simboleggia l'autonomia e la continuità della casa e della famiglia nel tempo. Questo fuoco, questo sperma metaforico dicevamo, non deve mai estinguersi. Infatti la fanciulla orfana di padre dovrà sposare, secondo l'uso, il parente paterno più prossimo; essa è figlia della casa e attraverso uno sperma domestico (non estraneo) partorirà al padre un nipote che ne ripeterà il nome; avrà cioè lo stesso nome del nonno materno. Questi modelli familiari arcaici sono serviti a loro volta da modello per la scrittura: la figlia orfana è la scrittura del padre che attende un lettore che generi da lei il nipote, cioè la continuazione del

9 *Ivi*, p. 19.

10 *Ivi*, p. 20.

11 *Ivi*, pp. 11-12.

12 *Ivi*, p. 21.

kleos del nonno. Non a caso il verbo *entynchanein* significa sia *leggere*, sia *avere un rapporto sessuale con*. Il genero, leggendo nel corpo della figlia la scrittura del padre, ne riproduce il nome nel nipote; il medesimo accade del nome pronunciandolo.¹³

Il fuoco cui presiede Phrasikleia è metaforico, è un fiore, che insieme è *kleos*: la rinomanza sua e della famiglia. Essa mostra un fiore di loto che richiama il fuoco domestico, e insieme il suo *kleos*, il suo nome e quello della sua famiglia. Il *kleos* è a sua volta un fuoco metaforico, che non a caso viene detto in greco inestinguibile e imperituro. Phrasikleia mostra infatti il suo *kleos*, cioè un fiore imperituro che nessuno coglierà mai. E così, tenendo di fronte al seno il fiore del fuoco, Phrasikleia *mima col gesto silenzioso della mano il suo nome*.¹⁴ Tutto il *sema*, il monumento funebre, ne è la messa in scena e la figurazione. Attirando il lettore, il monumento libera la lettura ad alta voce della sua iscrizione e così Phrasikleia genera il figlio, discendente legittimo, della memoria di suo padre. Nel contempo, il fiore che Phrasikleia reca nella mano non è aperto, ma chiuso. Esso allude al duplice modo di esistenza del *sema* medesimo, che attraversa nel tempo la notte dell'oblio. Come un fiore di loto richiuso, il *kleos* di Phrasikleia attende il giorno e il mattino del riconoscimento. Ogni lettura ad alta voce sarà infatti lo schiudersi del suo senso. Nell'attesa, è come una piccola brace sonora.¹⁵

Ecco un esempio di come la teoria arcaica del segno si concentri nel nome. *Phrasi*: il mondo muto dei segni; *kleia*: il mondo vivente dei suoni, cioè del *kleos*, della lettura ad alta voce.¹⁶ Anche nell'epigrafe si va dal neutro della parola *sema* al femminile di *lachousa* (l'aver ricevuto il nome di vergine dagli Dei al posto delle nozze): ritorno alla vita della fanciulla, del suo *kleos*, grazie alla voce che pronuncia il suo nome. Il *sema* funerario si illumina e fiorisce disvelando il suo senso ogni volta che qualcuno ne decifri, e cioè ne pronunci, i segni.

Grazie a questo straordinario esempio possiamo facilmente intendere che i corpi e le voci della scrittura non sono univocamente definibili, e che lo stesso è da dirsi della scrittura medesima. Bisogna sempre partire da concrete pratiche di vita e di espressione e così, per quanto almeno ci è possibile, rianimarne il senso; nel contempo, dobbiamo farlo non essendo dimentichi del fatto che la nostra stessa interpretazione ha la sua scrittura, il

13 *Ivi*, p. 22.

14 *Ivi*, p. 23.

15 *Ivi*, p. 24.

16 *Ivi*, p. 25.

suo corpo, la sua voce metaforica. Dimentiche invece di tutto ciò e dei connessi problemi sono le nozioni di segno, voce, scrittura, significante, significato, fonema, grafema, *phonè* ecc. che occupano un posto assolutamente centrale e indiscusso nelle ricerche dell'odierna semiotica, della linguistica e infine della stessa grammatologia derridiana. Anche Derrida, per esempio nel suo famoso saggio sulla *différance*, pur perseguendo con grande finezza e acume il proposito di una denuncia delle radici metafisiche di tutti i nostri saperi, resta catturato da quelle stesse nozioni che vorrebbe decostruire. Come si è accennato all'inizio, alla radice del segno egli mostra l'inafferrabilità della differenza che insieme separa e relaziona la voce e la lettera, cioè il corpo sensibile e lo spirito, l'individualità materiale e l'idea universale, l'empirico e il trascendentale. Questo paradosso del segno Derrida lo legge in Saussure, cioè nella relazione problematicamente irresolubile tra significante e significato: relazione che Derrida ha ben motivo di condurre al paradosso estremo del non senso e dell'assenza inqualificabile. In questo modo, però, Derrida condivide anche due grandi pregiudizi della linguistica saussuriana: che il fondamento del segno, il suo modello costitutivo, sia il linguaggio, inteso nei modi della moderna scienza linguistica; e poi che il segno linguistico sia una cosa doppia, una relazione appunto tra significante e significato. Saussure ignora completamente la possibilità di comprendere il segno come relazione segnica ternaria o triadica (come accade in Charles Sanders Peirce, che pure Derrida invano cita nella *Grammatologia*), cioè come rapporto messo in atto dall'abito interpretante, ovvero dalle sue concrete pratiche viventi. Qualcosa che potrebbe ricordare l'importanza del lettore dalla quale, sulla scorta di Svenbro, abbiamo preso le mosse qui per esemplificare un caso specifico di corpo e voce della scrittura. Si vede bene che questo caso specifico, e il mondo che esso evoca, restano del tutto eccentrici e impensabili nelle astrazioni nozionistiche dello strutturalismo linguistico e del decostruzionismo derridiano: un altro mondo, appunto, irriducibile a quelle nozioni.

Molto in sintesi potremmo dire che le nozioni con le quali Derrida lavora, prendendole, sia pure criticamente, da De Saussure, sono il prodotto, non della scrittura alfabetica (nozione generica e astratta e di fatto cosa mai esistita, se non entro certe pratiche teoriche della filosofia e della linguistica antiche e moderne), ma sono l'effetto di una trasformazione sostanziale della lettura, divenuta per molti motivi silenziosa e pertanto necessariamente *concettuale*. Trasformazione a sua volta connessa con nuovi e molteplici intrecci concreti di pratiche di vita e di parola. Derrida vede bene, come più volte dice, che questa scrittura è il segno della nostra storica cultura, almeno a partire da Platone. Egli ne denuncia il paradosso *logico*,

senza scorgerne la relazione con pratiche di vita, di scrittura e di lettura ben definite: pratiche produttive dei loro oggetti (per esempio i concetti già all'opera nel *Peri hermeneias* di Aristotele). Non può immaginare di liberarsene, poiché quelle nozioni le ha indebitamente universalizzate come le uniche possibili per il pensiero, cioè le uniche di fatto *pensabili*. Ma la posta in gioco non è mostrare, come egli crede, che la *phoné* è già una scrittura e che la scrittura è già una *phoné*. E che perciò la scrittura è stata intesa come la piramide del faraone, che contiene un'anima straniera. Ciò che sarebbe stato più fruttuoso mostrare era che *quella phoné* e *quella scrittura* sono a loro volta effetti di scrittura (non *della* scrittura), definiti dai loro concreti abiti interpretanti, volta a volta decisivi per il senso delle cose che si dicono e degli oggetti che si intendono come reali e come veri. Nessun crampo del pensiero, nessuna cattura dall'interno da parte del nostro *logocentrismo* e immaginaria impossibilità di uscirne, come se fosse possibile solo decostruire, ma mai costruire uscendo all'aperto della visione della vita delle pratiche. Di fatto, invece, ne siamo sempre usciti, o già usciti, poiché le pratiche di vita, di parola e di scrittura hanno già spostato l'abito dell'interpretazione e conferito nuovo senso alle antiche nozioni di corpo, di segno, di scrittura e di linguaggio.

Dopo la decostruzione, cui dobbiamo certamente molto nel cammino della filosofia del Novecento, abbiamo bisogno di un'*etica della scrittura*, magari intesa come prosecuzione di un lavoro di scavo genealogico che ha certamente avuto in Derrida un protagonista assoluto.

ANDREA TAGLIAPIETRA

L'INCHIESTA DELLA VERITÀ. FILOSOFIA E ROMANZO "GIALLO"

Come molti altri studenti che frequentavano la facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Venezia nei primi anni Ottanta ho conosciuto Salvatore Natoli in qualità di professore di logica. Le sue lezioni affollatissime, in un'aula lunga e stretta della vecchia sede del Convento dei Gerolamini di San Sebastiano, erano un evento autenticamente magistrale, dal cui ascolto gli uditori e allievi potevano ricavare, allora, continui motivi di riflessione, dischiudendo sorprendenti prospettive di ricerca per il futuro. Doni intellettuali che, nel corso del tempo, hanno generato nella maggior parte di chi ha avuto il privilegio di riceverli un sentimento di gratitudine e di riconoscenza. La logica cessava di essere quella disciplina arida e schematica a cui talvolta finiscono per ridurla quelli che già Kant chiamava i "tecnici della ragione" (*Vernunftkünstler*)¹ e diventava un poderoso strumento euristico al servizio dell'indagine dei sistemi di pensiero e dei luoghi cruciali della storia delle idee. Nel suo insegnamento Natoli coniugava, accanto alla sempre guardinga attenzione per i grandi maestri del canone occidentale, i protagonisti del dibattito contemporaneo, analitici e continentali, Quine e Foucault, anche se non nascondeva l'influenza decisiva di quest'ultimo nell'impostazione generale di una logica intesa come analisi delle pratiche discorsive, dei metodi e delle costellazioni epistemiche. Dell'impronta della scuola di Severino, da cui proveniva, rimaneva soprattutto l'antico rigore aristotelico della domanda ontologica che trovava espressione, fra l'altro, nella definizione della filosofia come quel *discorso che verte intorno all'originario*.

Erano gli anni dell'uscita di *Ermeneutica e genealogia*, nelle cui conclusioni, dopo aver attraversato il pensiero di Nietzsche, Heidegger e Fou-

1 I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, edizione dalla Königlich Preussischen [poi Deutschen] Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin-Leipzig 1900 ss. (voll. I-IX: *Werke*; voll. X-XIII: *Briefwechsel*; voll. XIV-XXIII: *Handschriftlicher Nachlass*; voll. XXIII ss.: *Vorlesungen* [a cura della Akademie der Wissenschaften zu Göttingen]), vol. IX, pp. 24-27, tr. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 18-21.

cault, Natoli si soffermava sul “motivo dell’origine in filosofia” come cardine per articolare il rapporto di complementarietà fra i due metodi o forme del sapere che davano il titolo al volume. In tutta la sua storia, rilevava Natoli, la filosofia

è stata fedele al programma aristotelico: il sapere filosofico si è costituito come un sapere dell’origine, intesa come ciò che sta prima nell’ordine del tempo e del valore. Essa ha cercato il *principio* vuoi come *inizio*, vuoi come *fondamento*. Poco importa che l’originario sia stato inteso come Dio, come soggetto trascendentale, o come continuità del mondo storico: quel che conta non è tanto la tipologia dell’originario, di volta in volta istituita, ma l’esposizione del *significato originario*, come possibilità di asserire qualcosa sull’origine.²

La questione dell’origine, infatti, colloca la comprensione delle differenze dei significati, la loro stessa grammatica e le articolazioni strutturali che li determinano, nella cornice dischiusa dall’interrogazione sul senso. I significati, proiettati sullo specchio dell’origine, divengono eventi, a cui viene richiesta, oltre alla prestazione del significato che li determina, la tensione dinamica di una connessione di senso complessiva. Qui entrano in gioco i movimenti complementari dell’ermeneutica e della genealogia di cui parlava il libro di Natoli.

Michel Foucault, nel famoso ciclo di conferenze brasiliane su *La verità e le forme giuridiche*,³ suggeriva come, accanto alla storia della verità che deriva dalle correzioni dei propri principi regolativi, ossia quella storia *interna* della verità che si ricava dalla storia delle scienze o dalle interazioni delle logiche e delle teorie della verità proposte nella continuità della storia della filosofia, fosse possibile ipotizzare una storia *esterna* della verità, dove la determinazione del vero non dipende dal suo astratto concetto logico, ma è il risultato di *pratiche sociali, culturali e simboliche*. La storia esterna della verità smaschera ciò che a livello della storia interna della verità viene nascosto dal velo dell’ideologia, ossia il nesso fra potere e sapere, dal momento che è la storia esterna della verità a raccontarci gli

2 S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 168.

3 M. Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*, in «Cadernos da P.U.C.», n. 16, giugno 1974, pp. 5-133 (Conferenze tenute alla Pontificia Università Cattolica di Rio de Janeiro, dal 21 al 25 maggio 1973), poi *La vérité et les formes juridiques*. In Id., *Dits et Écrits*, Gallimard, Paris 1994, vol. II, pp. 538-646, tr. it., *La verità e le forme giuridiche*, in *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 2. 1971-1977. *Poteri, Saperi, Strategie*, a cura di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1997, pp. 83-165.

effetti che quest'ultima produce sulla vita delle popolazioni e dei soggetti. Foucault scorgeva una matrice fondamentale di quell'idea di verità che appartiene all'identità più profonda della cultura occidentale nelle pratiche giudiziarie dell'indagine (*enquête*), così come si sono sviluppate, nella successione delle cornici epistemiche, sin dalla famosa "inchiesta" narrata nell'*Edipo Re* di Sofocle, attraverso le procedure inquisitorie medievali, fino alla società disciplinare moderna, panottica e illuministica, nella quale nuovamente potere e sapere si ritrovano intrecciati nei dispositivi dell'indagine e dell'esame, in una capillare osservazione biopolitica del "parco umano". Ma se, come altrove Foucault suggeriva, anche la letteratura e il romanzo in particolare fanno parte di quel grande sistema di costrizione «mediante il quale l'Occidente ha obbligato il quotidiano a mettersi in discorso», accanendosi a cercarlo nel sottosuolo degli "uomini infami", spingendo «a superare i limiti, a svelare brutalmente o insidiosamente i segreti, a spiazzare regole e codici, a far dire l'inconfessabile»,⁴ collocandosi quindi "fuori legge", non si può fare a meno di scorgere un'evidente parentela fra la forma aletofila dell'inchiesta giudiziaria – perfettamente congruente, fra l'altro, con la *concezione dibattimentale della verità* che è propria della tradizione occidentale⁵ – e quel genere letterario che, pur con tracce antiche, vedrà la sua progressiva fioritura nell'orizzonte della società disciplinare moderna, ovvero ciò che, con un'espressione che si usa solamente nella lingua italiana a partire dal colore delle copertine della prima collana Mondadori degli anni Trenta, definiamo "il giallo".⁶

4 M. Foucault, *La vie des hommes infâmes*, in «Les Cahiers du chemin», n. 29, 15 gennaio 1977, pp. 12-29, poi in Id., *Dits et Écrits*, cit., vol. III, pp. 198-253, tr. it. *La vita degli uomini infami*, in Id., *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, vol. 2. 1971-1977. *Poteri, Saperi, Strategie*, cit., pp. 245-262, p. 261.

5 L'esame dei "pro" e dei "contro", le pratiche della retorica giudiziaria, la drammaturgia del tribunale e l'orizzonte politico della democrazia greca, innervano profondamente l'idea di verità occidentale. È ciò che sostengono, seppur da prospettive intellettuali diverse, ma prendendo il punto di paragone eterotopico della cultura cinese, F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Éditions du Seuil, Paris 1998, tr. it. di M. Porro, *Il saggio è senza idee o l'altro della filosofia*, Einaudi, Torino 2002 e G. E. R. Lloyd, *Ancients Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture* Oxford University Press, Oxford 2004, tr. it. di A. Crisma, *Grecia e Cina: due culture a confronto. Mondi antichi e riflessioni moderne*, Feltrinelli, Milano 2008. Del resto la prossimità – anzi spesso la sovrapposizione – fra il romanzo di genere poliziesco e quello a sfondo giudiziario è evidente.

6 Il primo "giallo" Mondadori uscì nel 1929. I francesi chiamano il genere *roman policier* o *polar*, gli inglesi *detective fiction*, *mystery* o *detective story*, mentre i tedeschi parlano di *Kriminalroman* che abbreviano in *Krimi*.

1. Il filosofo e l'inquisitore

Le circostanze della nascita della filosofia e della figura del filosofo dal progetto narrativo dei *Dialoghi* platonici pone Socrate nel doppio ruolo del *detective* inquisitore (è questa la sua funzione in molti dei dialoghi giovanili e della maturità) e di colui che viene processato e condannato a morte, ossia del colpevole, come ci mostrano le celeberrime pagine dell'*Apologia*, del *Critone* e del *Fedone*. Ma, sulla scena originaria della filosofia, il filosofo, anche quando è nella parte dell'accusato, non risponde, ma, semmai, pone altre domande. Del resto, fare domande non è facile. Ci deve essere una tensione che dalla domanda ci conduce alla risposta e poi, da questa, ad un'altra domanda, e così via, fino alla fine dell'inchiesta che, all'improvviso, in modo comunque sorprendente, apparirà essere l'origine di tutto quel chiedere. Sembra infatti che chi interroga venga trascinato verso il bersaglio, anche quando gli è ignoto, e che questa umbratile consapevolezza lo guidi nella formulazione di ogni quesito. «Porre una domanda», scriveva Elias Canetti in *Massa e potere*, «significa "agire per penetrare"».⁷

La domanda, nell'inchiesta, diventa implacabilmente, forse inevitabilmente, un mezzo di potere che affonda, affilato come un coltello, nel corpo dell'interrogato. Interrogare è, allora, questione di chirurgia, è lavoro di bisturi e di precisione. Consiste, direbbe il Socrate del *Fedro*, «nella capacità di smembrare l'oggetto», «seguendo le nervature naturali, guardandosi dal lacerarne alcuna parte, come potrebbe fare un cattivo macellaio» (Platone, *Fedro* 265e 1-3). Così, nei racconti "gialli", la scena crudele del delitto, che spesso è la scena originaria che restituirà senso a tutto il resto, si sdoppia nella scena, più sottilmente crudele, dell'interrogatorio, dove l'antico carnefice, l'autore del delitto, si trasforma, a sua volta, nella vittima.

Il "giallo" come genere letterario, osservava Ernst Bloch nella *Considerazione filosofica del romanzo giallo*, nasce con la "procedura indiziaria" della pratica giudiziaria moderna, che ha bisogno di indizi e prove per arrestare, giudicare e punire. Tuttavia, ciò che questa procedura va a sostituire è, lo ripeterà Foucault nel testo che abbiamo citato in precedenza, l'antica *regina probationis*, la confessione estorta con la tortura: «tramite l'indizio si raggiunse un livello di civiltà maggiore rispetto alla tortura, e tale da procurare una ben diversa "tensione"». Ciononostante, la tensione dell'inchiesta, il "lavoro dell'indagine", scrive il filosofo tedesco, ereditano qualcosa da quell'«inconcepibile crudeltà» che è l'«indagine dolorosa» della tortura.

7 E. Canetti, *Masse und Macht*, Classen Verlag, Hamburg 1960, tr. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1981, p. 344.

Qui, prosegue Bloch, la tensione, «lacerando, con arti altrettanto laceranti, la rete delle menzogne», fa dire all'imputato «cose che nessun altro poteva sapere all'infuori del colpevole e del giudice». ⁸ Nell'interrogatorio, gli fa eco Canetti, il chirurgo, penetrato negli organi interni,

mantiene in vita la sua vittima, per sapere qualcosa di più preciso su di essa. Si tratta qui di un particolare tipo di chirurgo, che opera ricorrendo deliberatamente all'"eccitazione" dolorosa locale: egli stimola certe parti della vittima per conoscerne con maggior sicurezza le altre. ⁹

A chi chiede, all'inquisitore che incalza, esigendo risposte brevi e concise, si oppone, infatti, solida e passiva, l'opacità del corpo.

La prima domanda di ogni inchiesta riguarda l'identità. Ogni rilevamento poliziesco inizia con la dichiarazione delle "generalità". Per Canetti è, questa, la richiesta più arcaica, che rivela «il dubitoso rapporto con la preda: Chi sei? Ti si può mangiare?». ¹⁰ Con il possesso del nome (o la sua attribuzione mediante l'atto del nominare) si manifesta il potere assoluto di chi ottiene la rivelazione del nome su chi viene costretto a confessarlo. Si tratta di un potere di vita o di morte. Nella favola, splendidamente raccontata dalla musica di Puccini, il principe Calaf, "scioglitore di enigmi", vince Turandot indovinandone il nome e proponendo alla crudele principessa il controenigma del segreto del suo stesso nome. Come recita la celeberrima romanza, cavallo di battaglia di molti tenori: «il mio mistero è chiuso in me, / il nome mio nessun saprà!». Se il segreto sta nel nucleo più interno del potere, metafora di ogni segreto – e, quindi, di ogni potere – è l'interiorità del corpo. Quel corpo che l'azione criminale del delitto ferisce, penetra e sventra, quel corpo che l'azione inquisitoria del detective disseziona, apre e analizza.

2. Medicina, "scienza della deduzione" ed esperienza dell'individuale

Socrate, il protofilosofo, rivendica, come analogia di genere della sua arte dell'interrogazione, una pratica medica, la *maieutiké téchne*, ossia

8 Il saggio *Considerazione filosofica del romanzo giallo* fu presentato da Bloch in forma di conferenza a un corso estivo di germanistica presso l'Università di Tubinga nell'estate del 1960, poi in E. Bloch, *Verfremdungen I (Janusbilder)* (1962), in Id., *Literarische Aufsätze, Gesamtausgabe* (16 voll.), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1965, vol. IX, tr. it. a cura di T. Cavallo, *Volte di Giano*, Marietti, Genova 1994, p. 41.

9 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 344.

10 E. Canetti, *Massa e potere*, cit., p. 347.

quella pratica della levatrice o ostetricia, che era appartenuta a sua madre Fenarete (*Teeteto* 149a 1 - 151d 3). Come l'ostetrica fa venire alla luce i corpi nel dolore e nella crudeltà del parto, così il filosofo fa partorire la verità, anche a costo delle doglie dell'anima. Ma la parentela fra il romanzo "giallo" e la medicina è un *tópos* di tutto il genere letterario.¹¹ La storia della letteratura poliziesca, infatti, è zeppa di medici, che indagano in prima persona o che affiancano i detective professionisti come consiglieri, collaboratori ed amici. Conan Doyle era laureato in medicina e la sua più riuscita creatura letteraria, Sherlock Holmes, non era certo digiuna di nozioni della scienza di Ippocrate. Il primo incontro fra il dottor Watson, che medico lo era stato sul serio, per la precisione chirurgo del corpo dei fucilieri britannici in Afghanistan, e il principe degli investigatori – siamo nelle prime pagine di *Uno studio in rosso*, del 1887 – avviene nel laboratorio di chimica dell'ospedale di Londra.¹² Holmes, racconterà in seguito il dottor Watson, aveva buone cognizioni d'anatomia ed era un chimico di prim'ordine, anche se non aveva mai seguito sistematicamente dei corsi di medicina. Medico e laureato in legge è, invece, il professor John Thorndyke, protagonista dei romanzi e dei racconti di Richard Austin Freeman, fra i primi – il romanzo d'esordio della serie fu *L'impronta scarlatta* del 1907 – a far uso dei metodi della medicina forense e inventore del giallo a "indagine inversa", nel quale l'identità del colpevole è nota sin dall'inizio, sicché l'interesse del lettore si concentra sulla catena di ragionamenti che il detective adopera per smascherarlo.¹³

Un altro illustre medico mancato del genere poliziesco è il grande commissario Maigret. Iscritto a medicina all'Università di Nantes, il giovane Maigret è infatti costretto ad abbandonare gli studi dopo due anni, a causa della morte del padre che lo lascia senza i mezzi economici per proseguire. Come Georges Simenon, il suo creatore, che aveva frequentato sporadicamente le lezioni di medicina criminale nella nativa Liegi, anche il buon commissario pensa, talvolta, alla carriera interrotta di medico e, in particolare, allo psichiatra che avrebbe voluto diventare. Ma il rapporto fra il "giallo" e la medicina non si limita alle coincidenze biografiche dei suoi

11 Preziose indicazioni, di cui ci siamo avvalsi in queste pagine, ci vengono fornite da M. Baldini, *Karl Popper e Sherlock Holmes*, Armando Editore, Roma 1998, in particolare dal capitolo *L'epistemologo, il detective e il medico* (pp. 21-44).

12 A. Conan Doyle, *A Study in Scarlet* (1887), tr. it. di N. Rosati Bizzotto, *Uno studio in rosso*, in Id., *Tutto Sherlock Holmes* (4 voll.), Newton Compton, Roma 1995, vol. 1, pp. 13-19.

13 R. Austin Freeman, *The Red Thumb Mark* (1907), tr. it. di A. Tedeschi, *L'impronta scarlatta*, A. Mondadori, Milano 1974.

autori e dei suoi personaggi, né all'ampio bagaglio di nozioni tecniche di cui gli scrittori del genere hanno fatto uso per escogitare scenari criminali e delitti sempre più sofisticati.

In realtà la letteratura "gialla" sembra aver mutuato dall'arte della medicina il suo stesso metodo, ossia quella *detection*, quell'investigazione analitica basata sul paradigma indiziario che ha nella semiotica medica il suo massimo campo di sviluppo scientifico. Come la medicina, che diagnostica malattie inaccessibili all'osservazione diretta partendo da circostanze occasionali e da sintomi superficiali che sembrano irrilevanti o confusi agli occhi del profano, così anche l'indagine poliziesca parte spesso da piccoli dettagli trascurati, apparentemente insignificanti, per risalire, passo dopo passo, alla fonte nascosta del male, all'autore del crimine. Di conseguenza, non c'è da meravigliarsi che la nascita del genere "giallo", intorno alla metà dell'Ottocento, nelle pagine di Poe, Gaboriau e poi di Conan Doyle, coincida con l'affermarsi del prestigio epistemologico e sociale della medicina e con il consolidamento del paradigma indiziario della semiotica. Un paradigma che, pur fondandosi sul metodo positivista di Comte e di Darwin, ossia sulla raccolta sistematica dei fatti e sulla loro classificazione, abbisogna di una procedura logica – "la scienza della deduzione" (*the science of deduction*) come la chiamerà Sherlock Holmes¹⁴ –, che ci consente, dalla mera congerie delle osservazioni, dalla medicale registrazione dei sintomi, di giungere alla conclusione dell'inchiesta, ossia alla scoperta del colpevole, alla diagnosi del male. Ma l'espressione "scienza della deduzione" ci porterebbe dritti dritti alla sua prima e più autorevole trattazione scientifica, vale a dire alle pagine degli *Analitici primi* di Aristotele e a quel canone logico classico, incentrato sulla diade di particolare e universale, per cui dell'individuale non si dà scienza o, come dicevano gli Scolastici, per il quale *individuum est ineffabile*. Ma la medicina, come del resto la storia (e le storie raccontate nei romanzi "gialli"), sono discipline indiziarie, che hanno per oggetto *casi*, ossia situazioni individuali connotate dalla presenza di un'irriducibile aleatorietà. Alla *forma* del sapere qui si contrappone l'unicità dell'*evento*. Nel nome di Aristotele,¹⁵ uno dei padri del pensiero

14 A. Conan Doyle, *Uno studio in rosso*, cit., pp. 20-28.

15 L'associazione fra Aristotele e "il giallo" viene direttamente compiuta dalla scrittrice canadese Margaret Doody, professore di Letteratura comparata presso la Notre Dame University, nella serie di romanzi iniziata con *Aristotle detective* (1978), tr. it. di R. Coci, *Aristotele detective*, Sellerio, Palermo 1999. Come Nero Wolfe di Rex Stout, ma anche come il "motore immobile" della sua "Metafisica", l'Aristotele detective della Doody non si muove da casa, dove colleziona, a differenza delle orchidee del pingue investigatore americano, preziosi vasi di ceramica

occidentale, ma che, prima di essere filosofo e allievo di Platone, era figlio di un medico e medico lui stesso, si troverebbero incrociate, allora, le due aspirazioni apparentemente inconciliabili della filosofia, eppure presenti sin dal suo socratico inizio, quella di una conoscenza che è forma, cioè che è sete di durevole *possesso del sapere universale* (e quindi di potere) e quella di una ricerca dell'evento, della sorpresa e dell'inconciliabile, che consentono di liberarsi dell'ipoteca del sapere stesso (e, dunque, di ogni amministrabile potere) per *fare esperienza dell'individuale*.

3. "Giallo" e filosofia

«L'essenza del "giallo"», scriveva Cecil Chesterton, in un saggio, concepito assieme al più celebre fratello Gilbert, dal titolo *Art and the detective*, «è la presenza di fenomeni visibili con una spiegazione nascosta; ed è questa, a pensarci bene, l'essenza di tutte le filosofie». ¹⁶ Qualcosa turba la nostra quiete e questo è l'inizio. Tuttavia, ciò che ci inquieta è assolutamente sconosciuto, ciò che ci inquieta è il mistero stesso. In questo senso la letteratura "gialla" e la filosofia hanno molto in comune.

Sia il "giallo" che la filosofia procedono dal caos dell'ignoto verso l'ordine della conoscenza. Sia il "giallo" che la filosofia ricercano regole e "prove" in grado di argomentare e di fondare la verità delle loro tesi. Sia il "giallo" che la filosofia articolano, passo dopo passo, un ragionamento che connette premesse indiziarie a conclusioni di giudizio. Allora, vi è, dapprima, la pura tensione dell'indovinare, la curiosità, il desiderio, anzi,

ellenica. A muoversi per lui, quindi, è il giovane Stefanos, suo ingenuo allievo, che, memore dell'ipertrofica vitalità dell'Archie Goodwin stoutiano, percorre l'Attica in lungo in largo, rischiando la vita alla ricerca delle prove delle teorie del maestro. Teorie che l'Aristotele della Doody elabora in sintonia con quella "razionalità plurale", per dirla con Enrico Berti (*Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1989), che gli studi più recenti consentono di attribuire al filosofo di Stagira e all'insieme del suo pensiero. Un Aristotele curioso e attento osservatore di ogni dettaglio, come nei *Trattati di storia naturale*, un Aristotele sensibile indagatore delle sfumature passionali dell'animo umano, come nella *Retorica*, nella *Poetica* e nelle *Etiche*, ma anche un Aristotele che fa un uso disinvolto e non scolastico degli insegnamenti dell'*Organon* logico, più *abduittivo* cioè che *deduttivo*.

16 G. K. Chesterton, *Art and the detective*, in «The Defendant» 1901, tr. it. *Il giallo come opera d'arte*, in Id., *Come si scrive un giallo*, a cura di S. Vecchio, Sellerio, Palermo 2002, pp. 93-104, p. 104.

la brama, di risolvere l'enigma. La seconda tappa è il momento dello smascherare e dello scoprire, il meccanismo dell'inchiesta vera e propria.

La terza è la garanzia che ogni scoperta sia una sorpresa. L'inatteso, il non previsto, il colpo di scena, sono gli ingredienti obbligatori del romanzo "giallo". Ma lo stupore, il *thaûma*, è anche la parola che, già in Platone e Aristotele (*Teeteto* 155d 2-4; *Metafisica* I, 2, 982b 12-14) descrive l'atteggiamento originario della filosofia. Quella disposizione intellettuale e insieme emotiva che Leszek Kołakowski definiva una *suspence* infinitamente più pervasiva, intensa e duratura di quella provocata da qualsiasi *thriller*.¹⁷

Prima della prima parola, prima del primo capitolo, è successo qualcosa che nessuno conosce. Il fascino dell'originario è la calamita del senso, che "giallo" e filosofia hanno in comune. Tutto inizia da un punto oscuro a partire dal quale si dipana l'intera sequenza degli eventi. Ma questo, a ben pensarci, è anche il destino della filosofia. Il problema dell'inizio è l'enigma del buio che precede l'inizio, è l'ombra del mistero, del segreto, dell'enigma. L'esperienza è l'inizio, come recitava la prima riga della *Critica della Ragion Pura* di Kant, o il premio intravisto alla fine del cammino? Il metodo dell'indagine ha lo scopo di trasformare l'estraneità dell'investigatore - che, come suggeriva Chesterton, è sempre fuori dall'evento originario, dall'accadimento del senso -, consentendogli di *fare esperienza*, ossia di entrare nel mondo, là dove stanno il crimine e la colpa.

Sulla natura di questo metodo molto è stato scritto, accostando, di volta in volta, i vari protagonisti della storia della letteratura "gialla" agli esponenti di scuole filosofiche diverse. Si è persino giunti a sostenere, su una nota rivista filosofica anglosassone, che Sherlock Holmes sarebbe stato un «eminente filosofo della scienza». ¹⁸ D'altra parte, come suggeriva Massimo Baldini, quando lo stesso Holmes, nel corso delle sue indagini, afferma che bisogna sempre dare la priorità ai fatti, sembra un seguace dell'anarchismo metodologico di Paul Feyerabend, mentre quando suggerisce che "spesso l'immaginazione è la madre della verità", ci sembra sentir parlare sir Karl Popper in persona, con la sua tesi della priorità creativa delle teorie

17 L. Kolakowski, *Metaphysical Horror*, Basil Blackwell, Oxford 1988, tr. it. di B. Morcavallo, *Orrore metafisico*, il Mulino, Bologna 1990, per un'interpretazione dello stupore e della sorpresa sulla scena originaria della filosofia mi permetto di rinviare a A. Tagliapietra, *Il dono del filosofo. Sul gesto originario della filosofia*, Einaudi, Torino 2009, pp. 68-72.

18 W. Rehder, *Sherlock Holmes- Philosopher Detective*, in «Inquiry» 22, 1979, pp. 441-457.

nell'ambito del sapere scientifico.¹⁹ In realtà si dovrebbe parlare, almeno per il “giallo”, della coesistenza di molti metodi investigativi, tenuti assieme dalla scelta comune di privilegiare il valore positivo dei fatti. In un libro curato da Umberto Eco e Thomas Sebeock di qualche decennio fa,²⁰ si sosteneva che il referente filosofico più vicino, non solo cronologicamente, alla grande epopea del racconto investigativo va cercato nel pensiero di Charles Sanders Peirce, il filosofo americano vissuto dal 1839 al 1914 e ritenuto, a buon diritto, il fondatore della semiotica moderna.²¹

Peirce distingueva il metodo della semiotica sia dalla *deduzione* classica che, com'è noto, procede dalle premesse generali fino ai casi particolari, sia dall'*induzione*, che già Francesco Bacone, all'inizio del XVII secolo, indicava come “il” metodo di quella che diventerà la “rivoluzione scientifica”. Ma l'induzione, osservava Peirce, prende lo spunto da un'ipotesi che sembra imporsi senza avere, all'inizio, alcun particolare fatto in vista, mentre, spesso, per giungere a scoperte veramente innovative e, insieme, perfettamente aderenti ai fatti, anche quell'ipotesi può costituire vuoi un lusso, vuoi un vero e proprio ostacolo. Ecco allora emergere la necessità di quella che Peirce chiamava *abduzione* e che consiste nel prendere lo spunto dai fatti, senza avere, da principio, alcuna particolare teoria in vista.²² L'abduzione è ciò che Sherlock Holmes chiamava *retroduzione* o *ragionamento analitico*. Essa consiste nel rovesciare il processo mentale per cui la maggior parte delle persone, data una sequenza di eventi, sa giungere da sé ai risultati. Qui si tratta, invece – spiega Holmes al dottor Watson, nel primo dei romanzi della saga dell'inquilino di Baker Street –, a partire da un risultato già dato, di rielaborare a ritroso la successione dei passi che hanno portato a quel risultato.

L'abduzione rinuncia ad ogni teoria preliminare, sicché solo la considerazione dei fatti, ovvero l'immersione nella pura atmosfera dell'evento, suggerisce infine l'ipotesi. “Io non ho un metodo”, “io non penso a nulla”, verrebbe da dire, parafrasando l'infastidito intercalare del commissario Maigret quando è sul punto di intuire l'elemento chiave di un'indagine. In effetti, il grande castello razionale dell'investigazione sembra, a questo punto, poggiare sull'arazionalità del caso, sul colpo di

19 M. Baldini, *Karl Popper e Sherlock Holmes*, cit., p. 22.

20 U. Eco, T. A. Sebeock (a cura di), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Bompiani, Milano 1983.

21 Cfr. C. S. Peirce, *Philosophical Writings*, Dover, New York 1955; Id., *Collected Papers*, in 8 voll., a cura di C. Hartshorne, P. Weiss, A. W. Burks, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1935-1966.

22 C. S. Peirce, *Abduction and Induction*, in Id., *Philosophical Writings*, cit.

fortuna che fa scattare l'unica scintilla in grado di ricomporre il frammentario puzzle dei fatti.

4. *Il commissario Maigret*

Maigret è come una spugna. Il commissario si lascia impregnare dall'atmosfera che circonda ogni delitto usando al meglio il referto dei cinque sensi. Maigret, leggiamo in *L'ispettore Cadavre*, del 1944, ritto in mezzo alla strada umida e fredda, non stava pensando, né seguiva il filo di un'idea.

“Era qualcosa di simile a una spugna...” Così avrebbe detto Lucas, che lavorava spesso con lui e lo conosceva meglio di chiunque altro. “C'è un momento, nel corso di un'inchiesta”, raccontava l'ispettore, “in cui il capo si gonfia all'improvviso come una spugna. Si direbbe che faccia il pieno”. Ma il pieno di che? Al momento, faceva il pieno di nebbia e di oscurità. Non era più un paese qualsiasi, quello in cui si trovava. E nemmeno lui era un signore qualsiasi, capitato lì per puro caso. Era una sorta di Padreterno, e conosceva quel luogo come se ci visse, o meglio, come se fosse stato lui a crearlo. Conosceva la vita che si svolgeva in ognuna di quelle casette nascoste nel buio, gli pareva di vederne gli abitanti che si rigiravano nei loro letti umidicci, seguiva il filo dei loro sogni, intravedeva una mamma assonnata che nella penombra porgeva un biberon tipeido al suo bimbo, sentiva i dolori lancinanti di un'ammalata e prevedeva i risvegli improvvisi della droghiera sonnambula.²³

Dotato di un'incredibile pazienza e di un vorace appetito, il commissario, osserva, tocca, annusa, ascolta, assaggia, fino ad entrare in totale simbiosi con l'ambiente della vittima. “Saprò chi è l'assassino, quando conoscerò bene la vittima”, è una frase consueta di Maigret, che leggiamo spesso scorrendo i 76 romanzi e 26 racconti che lo hanno come protagonista.

Una delle ragioni del successo di Maigret risiede, indubbiamente, nella forte caratterizzazione del personaggio. La sua pipa, innanzitutto, che, autentico *instrumentum philosophiae*, disegna gli stati d'animo del proprietario, che si dispone sulla scrivania del suo ufficio al Quai des Orfièvres secondo le più disparate geometrie, che si moltiplica durante l'estenuante rito dell'interrogatorio finale, che fagocita nervosamente tabacco mentre Maigret succhia, come un vampiro, l'essenza di un ambiente, l'atmosfera di una casa o di un villaggio, distillando, in quell'alchemico alambicco, la stessa soluzione dell'enigma.

23 G. Simenon, *L'inspecteur Cadavre* (1944), tr. it. di F. Ascari, *L'ispettore Cadavre*, Adelphi, Milano 1999, pp. 118-119.

Del resto, i più bei “casi” del commissario sono delle vere e proprie indagini sociologiche, degli autentici spaccati di vita della provincia francese. Perché Maigret, il commissario capo della brigata criminale di Parigi, è, in realtà, il commissario di Francia, anzi di quell’angolo d’Europa che comprende la Bretagna e la Normandia, il Belgio, l’Olanda e la Germania del nord, ma anche la Provenza e, nelle ultime inchieste, la Svizzera, dove Simenon, da vecchio, aveva fissato la sua residenza.

Altro immancabile feticcio di Maigret è il cappotto nero, che ingigantisce e accentua la sua corporatura massiccia e imponente. D’altra parte, Maigret è una buona forchetta – lo sa bene sua moglie, sempre intenta a preparargli *quelque ragout odorant* –, e non c’è ristorante o brasserie di Parigi e della provincia, a cominciare dall’immancabile Brasserie Dauphine, che non abbiano ricevuto una sua visita. Ma, soprattutto, al commissario piace bere. Una delle frasi caratteristiche dei suoi romanzi è *il s’est mis à boire*, “si mise a bere”, e questo bere riguarda, ovviamente, ogni tipo di bevanda alcolica dal pastis e dal calvados degli aperitivi, fino alle innumerevoli birre che sottolineano le pause di riflessione delle inchieste, ai vini di Francia che conosce da vero intenditore. Nel piccolo armadietto del suo ufficio, una bottiglia di cognac, assolutamente fuori ordinanza, scioglie il dramma di un interrogatorio o riscalda il commissario dopo l’esperienza delle fredde brume della Senna. L’alcool fluidifica la percezione del mondo e delle relazioni sociali, avvicina il commissario ai suoi interlocutori, gli consente di immergersi nel luogo, di superare l’estraneità, di fondersi con l’evento.

Non sappiamo se Maigret sia, come scriveva alla comparsa del personaggio, nel 1932, il nostro Alberto Savinio, il primo detective borghese, per cui, leggendo le sue imprese, «non si resta col fiato sospeso». ²⁴ Una cosa, tuttavia, è certa: Maigret non spettacolarizza l’indagine. Non ci sono inseguimenti, né spari e le scene dei delitti sono piuttosto castigate, anche se l’erotismo simenoniano vi fa spesso capolino, con il fugace abbozzo delle donnine facili e “appetitose” – aggettivo splendidamente simenoniano – della *ville lumière*. Tutto, in realtà, procede lentamente, perché l’inchiesta non si dilata nel tempo, ma nello spazio. Sarà forse per questo che le fortune cinematografiche del personaggio sono attualmente in ribasso, perché allo spettatore piace giudicare e assai meno giudicarsi. Invece, la trama di “un Maigret” è come la vita, costellata di assurdità, più che di atti

24 A. Savinio, *Postfazione* (23 agosto 1932), in G. Simenon, *Le inchieste del commissario Maigret*, A. Mondadori, Milano 1968.

d'eroismo, sicché, di fronte al delitto, la domanda è sempre la stessa: "che cosa avreste fatto, voi?".

5. "Fermentazione" e "crisi"

Nell'indagine Maigret si rifiuta di formulare qualsiasi ipotesi preliminare. Quando all'inizio del "caso" qualcuno dei suoi collaboratori, siano essi il fido Lucas, gli anziani ispettori Torrence e Janvier o il giovane Lapointe, o, vuoi anche, la premurosa Signora Maigret, partecipe più o meno marginale di tutte le inchieste del marito, si azzarda a porgli la fatidica domanda: "cosa ne pensa, capo?", Maigret risponde inevitabilmente e talvolta stizzosamente "io non penso mai". Come il Socrate descritto da Platone nel *Simposio* (*Simposio* 175b 1-2), Maigret ha dei momenti di assenza. Nel bel mezzo di un'inchiesta, il commissario si ferma. La sua indagine sembra arrivata ad un punto morto.

In quei momenti sembrava gonfiarsi oltremisura, divenire ottuso e goffo, come insensibile, come cieco e muto, un Maigret che il passante o l'interlocutore ignaro avrebbero potuto scambiare per un mezzo scemo o per uno sprovveduto.²⁵

Spesso, nella trama dei "gialli" simenoniani, questo "blocco" ha un' immediata ricaduta psicosomatica. Il commissario si ammala, ha il raffreddore, ha l'influenza. Oppure è ferito, come nello splendido episodio de *Il pazzo di Bergerac*,²⁶ una delle prime avventure maigretiane, scritta nel 1932, dove un'intera indagine viene condotta rimanendo immobilizzato nel letto di un albergo. È, questo, un tratto che accomuna Maigret ad un altro grande investigatore della storia della letteratura gialla, Nero Wolfe di Rex Stout.

Le "crisi" di Wolfe, come quelle di Maigret, paiono capitare quasi per caso, nel bel mezzo dell'indagine. «Non ho mai capito le crisi di Wolfe», dice il fido collaboratore-narratore del detective newyorkese Archie Goodwin ne *La traccia del serpente*, pubblicato nel 1934.

Qualche volta sembrava chiaro che erano dovute solo a un normale scorcamento, ma altre volte non c'era alcuna spiegazione. Tutto procedeva col vento in poppa, e mi sembrava che fossimo pronti per fare i bagagli e metterci in

25 G. Simenon, *L'ispettore Cadavre*, cit..

26 G. Simenon, *Le fou de Bergerac* (1932), tr. it. di L. Frausin Guarino, *Il pazzo di Bergerac*, Adelphi, Milano 1995.

marcia quando, senza nessuna ragione, lui perdeva ogni interesse. Si tagliava fuori e non c'era nulla che io potessi dire che lo scalfisse minimamente. Poteva durare un pomeriggio come due settimane, e poteva anche succedere che si tirasse davvero fuori e che si rimettesse in moto solo se succedeva qualcosa di nuovo.²⁷

Durante le sue “crisi” Nero Wolfe si ritira nel suo letto, nutrendosi di pane e zuppa di cipolle, oppure si rifugia in cucina, sperimentando raffinate ricette gastronomiche con il cuoco Fritz. Si tratta di un esercizio di distacco dal “caso” e dalla congerie dei fatti su cui si sta indagando. Si sospendono i pensieri e le deduzioni affinché, nel “vuoto” così prodotto, si manifesti l'indizio-chiave, il nodo che tiene insieme l'evento: ciò che il pensiero stesso impediva di scorgere.

Sia Wolfe, che è più vicino alla grande tradizione anglosassone del detective onnipotente, maestro della logica analitico-deduttiva/abduktiva che lo accomuna ai vari Holmes, Poirot, Miss Marple, ecc., che Maigret, con il suo pensiero continentale, che mescola inconfessabili dosi di Sartre e di Bergson, hanno bisogno di fermarsi e di non pensare. Di assimilare il mondo: mangiare la zuppa di cipolle, bere qualche bicchiere in più.

Maigret sapeva – leggiamo in *Maigret e la vecchia signora*, del 1949 – che, prima o poi, in ogni inchiesta arrivava un momento come quello, e che ogni volta, come per caso - o per istinto? -, gli capitava di esagerare un po' con il bere. Era quando l'inchiesta, come diceva tra sé, “si metteva a fermentare”. All'inizio non aveva in mano altro che fatti concreti, quelli scritti nei rapporti. Poi veniva a trovarsi in presenza di persone che fino al giorno prima non aveva mai visto né conosciuto e le osservava come si fa con le fotografie di un album. Bisognava avvicinarle il più in fretta possibile, rivolgere domande, credere o non credere alle risposte, evitare di trarre conclusioni affrettate. Persone e cose acquistavano contorni più netti, ma restavano un po' distanti, non ben individuabili, anonime. Poi, a un dato momento, quasi senza motivo, tutto “si metteva a fermentare”. I personaggi implicati diventavano al tempo stesso più sfumati e più umani, più complessi soprattutto, e si doveva fare attenzione. Maigret cominciava cioè a vederli dal di dentro, procedeva a tentoni, con un certo disagio, e con la sensazione che sarebbe bastato un altro piccolo sforzo perché tutto si chiarisse e la verità affiorasse da sola».²⁸

27 R. Stout, *Fer de Lance* (1934), tr. it. di A. Golinelli, *La traccia del serpente*, A. Mondadori, Milano 2002, p. 70.

28 G. Simenon, *Maigret et la vieille dame* (1949), tr. it. di M. Scotti, *Maigret e la vecchia signora*, Adelphi, Milano 2000, pp. 101-102.

6. *Comprendere il nonsense e stare al mondo*

Al culmine dell'inchiesta, per raggiungere la verità, bisogna liberarsi anche dell'inchiesta. La verità non viene *prodotta* dal pensiero, dal calcolo, dal ragionamento. La verità *si dà*. Essa affiora, cioè, solo in seguito a una messa tra parentesi – a un' *epoché* per dirla in termini fenomenologici – del nesso fra il pensiero e i fatti, a un "vuoto di sé", a un'ascesi della volontà classificatoria e isolante della razionalità calcolatrice, che, in questo modo, approda alla sospensione della sua metodica indifferenza. Così, per mezzo di una vera e propria "pratica di immedesimazione", che ha nell'alcool, nei suoi usi e nelle sue metafore, la rivelazione dell'antico retroterra dionisiaco, il commissario Maigret si fa impossessare e poi invadere dalla complessa alterità e molteplicità del mondo.

Per questo Maigret si rifiuta di giudicare i criminali a cui deve dare la caccia. Nella maggior parte dei casi cerca di capirli, di penetrare a fondo nella vita dei colpevoli fino ad arrivare, in qualche modo, a giustificarli. La sua prima domanda non è "chi ha commesso un crimine?", bensì "perché è stato commesso?". Un giorno, conversando con l'amico Pardon, medico del male dei corpi così come il commissario è medico del male della società, Maigret confessa che non avrebbe mai potuto fare il magistrato, perché «sono sicuro che non avrei mai preso su di me la responsabilità di giudicare un uomo».²⁹

Insomma, non è il delitto quello che conta, ma la determinazione dell'ambiente e dell'evento. È l'evento che condiziona l'uomo e, quando le circostanze ambientali e dell'accadimento raggiungono il "limite", il "punto di non ritorno", chiunque potrebbe essere il colpevole. Fondendosi con l'atmosfera di un crimine, il commissario ricalca i passi dell'autore del delitto. Ma la scoperta del colpevole, il *dénouement* finale, si accompagna, nell'indagine condotta con questo metodo, alla scoperta dell'intrinseca inevitabilità del fatto compiuto, ossia la presa di coscienza dell'unicità dell'evento e dell'esperienza di cui esso consiste.

Si è detto che il fascino del romanzo "giallo" e la sua stessa vocazione "filosofica" hanno a che fare con il contrasto fra la luce e l'ombra, fra la rivelazione e il segreto, fra l'ordine e il caos, fra il sapere e il non sapere. La grande fortuna del "giallo" analitico-deduttivo ha rispecchiato, almeno all'inizio, la fede illuministica nella capacità della ragione di dissipare le ombre del mistero che avvolgono il mondo. Il meccanismo catartico del

29 G. Simenon, *Maigret se défend* (1964), tr. it. di E. Cantini, *Maigret sotto inchiesta*, A. Mondadori, Milano 1993, p. 11.

“giallo” classico, fondato sulla spiegazione che placa l’inquietudine della sorpresa, trasmetteva al lettore una fiducia rassicurante nella possibilità che il rischiaramento, così efficacemente prodotto nel microcosmo circoscritto dell’inchiesta, potesse essere esteso positivisticamente alla totalità del mondo. «Ma la terra interamente illuminata» – verrebbe da dire, citando il celebre incipit della *Dialettica dell’illuminismo* di Horkheimer e Adorno – «splende all’insegna di trionfale sventura».³⁰ Oggi, infatti, questa volontà assoluta di sapere, ossia il programma di una razionalità isolante, che intende spiegare per intero il mondo sospendendo al contempo la domanda del senso, sta distruggendo, per esaurimento simbolico, il suo stesso oggetto. L’avalutatività e l’asimbolicità della scienza, infatti, non possono sostituire le attività immaginative, espressive e configurative della cultura e delle culture, che non sono di ordine logico, bensì retorico, etico e poetico. Così la catastrofe del caos si riproduce negli effetti, ostinatamente definiti collaterali, della mobilitazione totale della tecnoscienza e il mondo, anche qualora fosse perfettamente spiegato, non apparirebbe per questo meno insensato. Anzi, l’accumulo del “database” delle spiegazioni efficaci e parziali accresce la percezione babelica del nonsenso complessivo. Perché il senso del mondo non è un problema tecnico di cui si può ricercare la soluzione così come il detective cerca il colpevole. Il senso del mondo parte dalla comprensione ironica che anche il nonsenso è una forma del senso e che il mondo non chiede di essere spiegato, ma bisogna starci e abitarlo, magari cominciando a prendercene cura. Imparando a “stare al mondo”, per usare la bella espressione con cui Natoli sintetizzava la sua filosofia del quotidiano.³¹ Allora, forse ha ragione il commissario Maigret che, in conclusione di ognuna delle sue indagini, ci ricorda, fumando l’ennesima pipa, che le domande più importanti sono quelle a cui non si può dare risposta. E forse non sono neppure domande. Anche qui, del resto, in perfetta somiglianza con quanto accade, secondo un ben noto aforisma di Wittgenstein (*Tractatus logico-philosophicus* 6.52), per la filosofia.

30 M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Querido Verlag, Amsterdam 1947, tr. it. di R. Solmi, *Dialettica dell’illuminismo*, Einaudi, Torino 1966, p. 11.

31 S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002.

CARMELO VIGNA

SULLA DONAZIONE COME CIFRA
ONTOLOGICA ORIGINARIA. OSSERVAZIONI
CRITICHE A PARTIRE DA *ÉTANT DONNÉ*
DI J.-L. MARION

1. Il libro di Jean-Luc Marion *Étant donné*, ha avuto una certa risonanza.¹ Marion si è presentato come l'anti-Derrida presso la cultura di area cattolica europea e anglosassone e ha trovato un consenso teorico di qualche rilievo. Io ritengo che tale consenso non sia del tutto meritato, perché la costruzione speculativa che Marion sfoggia a me pare piuttosto fragile e in alcuni casi proprio sbagliata. Provo a dire per sommi capi le ragioni delle mie perplessità.

2. La tesi di Marion secondo cui la donazione è il vero ed ultimo orizzonte onto-logico, nel senso che è al di là del soggetto trascendentale/conoscere (Husserl) e dell'oggetto trascendentale/essere (Heidegger) si regge solo se il soggetto husserliano e l'essere heideggeriano sono trattati come figure (alternativamente) assolute, e perciò unilaterali. Ma il soggetto come figura assoluta deve essere *prima* (in senso speculativo) di un oggetto qualsiasi (allora bisognerebbe pensarlo come gli idealisti, ossia pensarlo come un soggetto creatore dell'oggetto/essere); l'oggetto come figura assoluta dovrebbe essere *prima* (in senso speculativo) dell'apparire in generale (allora bisognerebbe pensarlo come Kant o come il naturalismo in generale, cioè come un presupposto). Nell'un caso o nell'altro la contraddizione è inevitabile: dal punto di vista originario, è assurdo tanto l'apparire senza l'essere (sarebbe apparire di nulla, cioè nulla di apparire), quanto l'essere senza apparire (l'essere non apparirebbe a nessuno, sarebbe un essere di nessuno, neanche di sé medesimo. Non sarebbe posto).

3. L'apparire di qualcosa (come qualcuno) è l'originario, almeno nel senso che consta. L'isolamento di uno dei due lati dell'originario non solo non consta immediatamente (contraddice l'immediatezza fenomenologi-

1 J.-L. Marion, *Étant donné, Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1997, trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001.

ca), ma non può constare, perché implica contraddizione (contraddice l'immediatezza logica). Comunque, andrebbe dedotto.

4. In generale, ogni momento dell'originario andrebbe (da un punto di vista speculativo) posto come tale che non può essere negato, nel senso che chi lo nega, può farlo, perché previamente lo afferma, proprio per poter costituire la negazione. La negazione dell'originario, in altri termini, vive solo se l'originario è posto, ossia vive a partire dall'originario. La donazione può essere trattata come un elemento dell'originario? Marion risponde di sì, e per guadagnare la risposta non può che tentare di far vedere che chi nega l'originarietà della donazione, necessariamente, l'afferma nell'atto in cui la nega (come accade per il principio di non contraddizione, per l'evidenza originaria, per il *cogito* cartesiano e agostiniano, per tutta la sfera della trascendentalità antica e/o moderna). Ed è questo che Marion tenta di fare in effetti. Evidentemente la stessa "riduzione" conduce lì, cioè all'*elenchos*. Il movimento di riduzione, infatti, si arresta quando un arretramento ulteriore è impossibile, cioè rende l'essere del fondamento (logico-fenomenologico) lo stesso che niente. Ma quello che Marion fa in effetto può esser ritenuto decisivo, cioè *dimostrativo* (*elentice*)? A me non pare. Dire, come fa lui, che chi nega la donazione inevitabilmente pone qualcosa, porta qualcosa all'apparire, anche solo per il fatto della posizione di una proposizione negante (la donazione), quindi realizza il movimento della donazione, è proferire un sofisma. Almeno per due ragioni.

5. La prima ragione è di tipo *fenomenologico*. L'area della donazione e l'area dell'Intero dovrebbero *apparire* equivalenti, come ad esempio appaiono equivalenti l'area dell'essere e l'area dell'apparire originario. Ma di quel che appare, alcune realtà non sono evidentemente riferibili ad una "donazione", a meno di non voler giocare con le parole. Con donazione intendiamo inevitabilmente, nel linguaggio, un che di positivo, senza ombra di negativo; ma alcuni fenomeni sono chiaramente negativi (soprattutto la contraddizione per la ragion teoretica) o almeno "misti" (le molte forme del male morale per la ragion pratica). Pensare alla contraddizione e al male morale come ad una donazione, ripugna alla ragione. È come pensare alla identità di bene e di male (su altro registro: alla positività del nulla... o all'identità di essere e di non essere). Come il nulla è essere, ma non in quanto nulla (in quanto ciò che dovrebbe esser termine intenzionale della parola nulla), bensì in quanto è un certo significare, cioè una parola, così la negazione della donazione (anche quando venisse intesa come una parola, e non lo è) sarebbe una parola carica di negatività (l'opposto della dona-

zione è la predatorietà); *soprattutto*, non avrebbe bisogno di presupporre una donazione. Mentre il non essere non esiste, il fenomeno della non-donazione esiste, eccome! Donazione e non-donazione non stanno infatti come essere e non essere, ma come due regioni determinate dell'essere. E si aggiunga che la non donazione abbraccia, appunto, tutto ciò che non è donazione, cioè sia i fenomeni chiaramente negativi, sia i fenomeni "neutri" (il sole che sorge non è una donazione, almeno di primo acchito; è un fatto di natura, come l'acqua, il fuoco, la pioggia ecc.).

6. La seconda ragione è di tipo onto-logico, cioè logico-speculativo. Se la donazione fosse presupposta alla negazione della donazione (come l'essere è presupposto alla negazione dell'essere), dovremmo intendere la parola-nozione "non-donazione" esattamente come la parola non-essere o niente o nulla. Il referente intenzionale della parola-nozione "non-donazione" dovrebbe essere un che di impossibile (come è impossibile l'esserci reale del nulla). Ma con "non-donazione" noi intendiamo molte cose (vedi sopra): non solo la privazione, il dolore, la morte, il peccato, la colpa, la trasgressione e simili, ma anche molte altre cose di cui non conosciamo la natura e dobbiamo ancora capire se sono positive o negative per noi (e/o in sé). Dire, dunque, che "non-donazione" presuppone la donazione, per esser posta o pensata, significa presupporre ciò che si intendeva dimostrare, stante che non-donazione presuppone solo la necessità che "si dica qualcosa" (Aristotele) ossia presuppone solo un positivo significare o la posizione di un significato (il principio di non contraddizione), non la posizione di una donazione.

7. [Far equivalere la posizione di un significato con una donazione à la Marion, significa presupporre un processo senza sostrato e un passare senza un *terminus a quo* e un *terminus ad quem*].

8. Andiamo ora alla parola donazione. In generale, la definizione delle parole è libera. Libera però non è l'indicazione del referente reale di una parola. Io posso chiamare pere le mele e mele le pere, purché avverta il mio interlocutore dell'intenzione mia. Il reale è sempre l'ultimo referente del linguaggio. A cosa si riferisce Marion, quando parla di donazione? Non all'esperienza comune, che sta nella forma della pratica del dono o del donare. La quale pratica suppone sempre un donatore e un donatario, per quanto anonimi o generalissimi essi siano. [Se ho bisogno di una trasfusione, mi si dà del sangue. Io non conosco il donatore, d'accordo, ma un donatore c'è stato. Lo stesso accade quando io dono del sangue. Non so chi

lo riceverà, ma il mio gesto è intenzionato ad un donatario, tanto che mi arrabbio se vengo a sapere che il sangue ch'io ho donato viene sprecato, cioè non raggiunge il potenziale donatore.] Quando parla di donazione Marion si riferisce a qualsiasi accadimento che appaia, anzi si riferisce addirittura anche a qualcosa che non appare. A qualcosa che conduce le cose all'apparire. Ma qui si deve chiedere in base a che cosa si afferma questa esistenza che starebbe al di là dell'apparire di ciò che appare. In generale, l'esistenza di qualcosa si afferma o perché consta (sul fondamento, cioè, dell'evidenza fenomenologica) o perché deve essere supposta necessariamente esistente, pena l'impossibilità di concepire in modo incontraddittorio ciò che appare (sul fondamento, cioè, dell'evidenza logica o della forza del principio di non contraddizione). Ma la donazione nella sua trascendentalità non appare in senso completo e non può essere neppure dedotta come esistente a partire da un atto di donazione. Ciò che si può infatti "indurre" da un atto di donazione è il *concetto* di donazione, non la donazione come Marion la intende, cioè come un che di esistente. Anzi come un principio onto-logico.

9. Se dovessi decrittare la tesi di Marion sulla trascendentalità della donazione e renderla in termini classici, direi che Marion mentre scrive "donazione", pensa "bene". I suoi trascorsi di tipo neoplatonico (pseudo-Dionigi) guidano verso questi luoghi dello spirito. Aggiungerei: come la cifra del riconoscimento reciproco è una "riduzione" filosofica dell'amore cristiano, così lo è la cifra della "donazione". Ma qui il difetto non sta nella "riduzione", che è sempre operabile se la ragione consente (se il tutto viene "riscattato" speculativamente, un po' come è accaduto, a partire da Agostino, per il principio di creazione); il difetto sta piuttosto nel processo metodico della riduzione, che mi par rovesciato. Una buona riduzione deve partire dall'intuizione previa o dalla notizia non filosofica della "cifra" e deve poi costruire una figura filosofica, cioè razionale. Per farlo, bisogna cominciare dall'originario. Sennonché Marion, invece di cominciare dall'originario, tratta *già* la donazione come un che di originario, trascendentalmente esteso.

10. L'illusione nasce da ciò, a mio avviso: dalla convinzione che si può affermare la donazione (in opposizione a Derrida, che la vorrebbe "impossibile"), ma si può eliminare il donatore e il donatario. Ma anche questo è impossibile, perché una donazione senza nessuno che doni e nessuno che riceva è una assurdità prima di tutto antropologica e poi anche ontologica. Dono è sempre dono di qualcosa a qualcuno da parte di qualcuno, per quanto donatore e donatario siano indeterminati.

11. La figura della donazione si assesta se “protetta” da una metafisica. Se infatti si dimostra la necessità di porre come esistente un Dio creatore del mondo, si ha con ciò stesso un Dio “donatore” dell’essere a ogni cosa e la donazione diventa la cifra metafisica del rapporto tra Dio e il mondo. Prima della dimostrazione dell’esistenza necessaria di un Dio Creatore, il senso del mondo resta indeciso tra donazione e predatorietà. Perché questa è l’esperienza degli umani. Dire che il trascendentale è la donazione e non la predatorietà, *prima* della dimostrazione metafisica, è un semplice presupposto o una fede (la fede del credente nel Dio di Gesù Cristo o nel Dio ebraico o maomettano ecc.).

12. Il bene è un determinazione trascendentale dell’essere, d’accordo (questa è la nascosta ragione che rende plausibile, a prima vista, il ragionamento elentico di Marion), ma il bene appartiene alle movenze della ragion pratica, intorno alla quale non si può ragionare e dimostrare come per le figure della ragion teoretica. Mentre la ragion teoretica “chiude” la dimostrazione mediante la riduzione alla contraddizione, la ragion pratica non vi riesce mai, in sé e per sé, perché la contraddizione della ragion pratica è propriamente una privazione o una mancanza. E privati di qualcosa o mancanti di qualcosa si vive. Non si è ridotti all’impossibile, ma solo al “doloroso”, al tragico, ecc.

13. A monte delle riflessioni di Marion sta anche, naturalmente, la negazione implicita della differenza di ragion teoretica e ragion pratica. Ciò produce una certa “*metabasis eis allo ghenos*” nella dimostratività. Marion, infatti, per un lato persegue la costruzione di una filosofia prima, che è faccenda della ragion teoretica; per altro lato, prende ad oggetto della filosofia prima – come Levinas – l’oggetto della ragion pratica. Appunto, il bene o la “donazione”. Solo che l’opposto contraddittorio del bene non è l’inesistente (come è l’opposto contraddittorio dell’essere), ma il male, che esiste, eccome! Esiste, s’intende, come il qualcosa malato o maligno.

14. È questa esistenza del male (dell’essere malato) che non permette all’*elenchos* di funzionare perfettamente nel territorio della ragion pratica o, meglio, della pratica della ragione. Il bene è indubbiamente prima del male, come l’essere e prima del non essere. Ma solo l’esserci del bene assoluto esistente trasforma una osservazione linguistica e una intuizione morale in una tesi metafisica, cioè in una tesi del sapere stabile o in una verità assoluta. Ora, l’esserci del bene assoluto non può esser posto, se *prima* non vien posto l’esserci dell’Essere assoluto. Prima di tal posizione

può esserci fede, invocazione, presentimento, eccetera. L'essere assoluto e/o il bene assoluto però non sono *dimostrati* da tutto questo. Tutto questo dimostra, semmai, solo una "convenienza". Kant direbbe giustamente: si tratta solo di una "fede razionale" o di un "postulato della ragion pratica".

15. Perciò sopra osservavo che la negazione della donazione (che pure è cosa non introdotta in modo rigoroso, anche fenomenologicamente parlando) non presuppone necessariamente la donazione. Se la presupponesse, dovrebbe esserci donazione ovunque, come ovunque v'è qualcosa di incontraddittorio (a misura che è), mentre c'è donazione e c'è *non-donazione* (*predatorietà, falso dono ecc.*). Sicché io non sono costretto a stare sulla donazione per negare la donazione, ma posso stare sulla non-donazione (gli esseri umani fanno proprio così: se sono predatori, negano la donazione. Se fosse vero quello che dice Marion, sarebbero donatori e mai predatori...). Un territorio ce l'ho, per negare. E dunque posso negare. Se poi tratto il territorio della non-donazione come donazione (Marion), compio una petizione di principio o anche: presuppongo quello che dovrei dimostrare.

VINCENZO VITIELLO

IL SACRO, *TÒ AÓRISTON*, E LA FILOSOFIA. IL DIO POSSIBILE

[...] non ci furono per un tempo infinito Caos e Notte ma ci furono sempre le stesse cose, o ciclicamente o in altro modo, se l'atto è prima della potenza.

Aristotele, *Metafisica*, Γ, 1072 a 7-9

1. *Deus-Trinitas. Lo Spirito come Amore*

Dal *De Trinitate* di Agostino (I, 5.8):

Ma alcuni restano fortemente turbati nella loro fede al sentire che si parla di un Dio Padre e di un Dio Figlio e di un Dio Spirito Santo e che tuttavia questa Trinità non è tre dèi, ma un solo Dio.¹

Questo passo va letto in relazione alla spiegazione plotiniana dell'“origine” di *Noûs*. *Tò Hén*, l'Uno, essendo in sé perfetto, compiuto, non può avere in sé movimento. *Noûs*, pertanto, se lo si volesse spiegare col movimento dell'Uno, essendo il movimento altro dall'Uno, sarebbe terzo e non secondo. Sembra, dunque, che *Nous* non possa che essere all'origine di se stesso.² Ma solo entro certi limiti. Spiega Plotino: dalla *hyperoché* di Uno – l'Indistinto, *tò aóriston*, il Sacro – sorge (presente aoristico!), per effusione, un essere, un “altro”, che, volgendosi fuori di sé a Quello da cui è sorto, ne è riempito, e flettendosi su di sé, nasce come “pensiero”, come “riflessione” sul proprio essere (*En*, VI, 7.16). La conoscenza è, infatti, *physei* duale, essendo insieme soggetto ed oggetto di sé.

1 “Sed in ea nonnulli perturbantur cum audiunt Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum Sanctum, et tamen hanc Trinitatem non tres deos, sed unum Deum”: Agostino, *De Trinitate* (= *Tr*), *Opere*, ed. latino-italiana, Parte I, Vol. IV, Città Nuova, Roma 1973.

2 Plotino, *Enneadi* (= *En*), V, 1, 7 e 3, 11.

Questa *autoctisi* di *Noûs* è profondamente ambigua. Invero non può definirsi propriamente autogenesi, se presuppone un “essere” sorto da Uno. Presupposizione, peraltro, in contrasto palese con la *perfectio* di *Hén*, e, cioè, con il suo “esser-uno”. Plotino, infatti, per spiegare l’uscita da *Hén* di quell’“essere”, la cui autoriflessione è *Noûs*, deve ammettere accanto all’atto per cui l’Uno resta chiuso in sé, nella sua perfezione e compiutezza, un *secondo* atto, per il quale *Hen*, nella sua la sovrabbondanza, esce da sé, si effonde in altro. Nel cuore stesso dell’Uno, dell’*aóriston*, Plotino porta la Diade. Nel Sacro pone il divino, immagine pensata-pensante del Sacro, epperò molteplice, del Sacro: *Noûs* è *theòs deúteros* (*En*, V, 5,3). Di necessità: ché il principio della perfezione, l’Uno, non può essere principio di imperfezione, principio del molteplice.

Non contro Plotino, ma contro l’impostazione del problema del rapporto Uno/molti che in Plotino ha trovato la sua più rigorosa, epperò aporetica, formulazione – parla il brano di Agostino con cui si è iniziato. Non c’è perfezione di Uno – il Sacro –, se non nella sua effusione *divina*. Il passo del *De Trinitate* è l’“interpretazione” agostiniana dell’inizio giovanneo: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*.

Era: indica un passato che non è del tempo. Ma che pure non è separato dal tempo. Un passato che è nella più profonda profondità del tempo. Indica l’atemporale origine – *principio* – del tempo. L’eternità: l’“era” che sorregge il passato-presente-futuro del tempo. In questo “era”, in questo “principio” *era* il Verbo. E cioè: presso Dio. Quale il senso di questo “presso”, di questa “prossimità”? Rispondiamo con Agostino: “A Patre et Filio missus est idem Filius” (*Tr*, II, 5.9). Chi manda non è il Padre come singola Persona della Trinità, ma la Trinità stessa. Mandare, *mittere*, dice qui: manifestare, manifestar-sé. Nel Figlio, quindi, si manifesta la Divinità intera, il Dio-Trino, che nel Padre è manifestantesi, nel Figlio manifestata, nello Spirito l’unione dei due. Perciò non vi sono più dèi, *sed unus deus*. E pertanto “il Verbo era presso Dio” significa: il Figlio era prima del Figlio, era già nel Padre – era il Padre. Insieme il Padre era già nel Figlio – era il Figlio. Non è una mera identità, questa che Agostino sta descrivendo, bensì una *diveniente* immedesimazione del Sacro col divino, di cui il divino stesso conserva memoria. Ricordiamo le parole di Pietro: “tu sei il Cristo, il figlio del Dio vivo (*su ei ho Christòs ho huiòs toû theoû toû zontos - tu es Christus, filius Dei vivi: Mt*, 16. 16). “Diveniente” dice qui: *Vita*. E cioè: non passaggio dal non-essere all’essere, ma eterno passare, passare mai stato solo in potenza, passare sempre già in atto. Nessun “non-ancora” ombra la luce del Dio-Uno, la manifestazione del Sacro. *Deus-Trinitas* dice:

Deus-Revelatio a partire dal Sacro, dalla tenebra: non *skotía*, ma *gnóphos*. Luminosissima tenebra.

Questo *passare* già da sempre passato in quanto passare sempre in atto – è espresso dalla Terza Persona. Che non ha – rileva Agostino (*Tr*, V, 12.13) – un nome proprio, *Spirito* essendo il nome dell'intera Divinità. L'assenza di nome sta ad indicare l'unità dei Tre, l'Uni-Trinità. E cioè: non solo il vincolo d'Amore, sì anche – ed *in primis* – la *perfecta* autoctisi del *Deus-Trinitas*. Dio, il Dio manifesto, nulla presuppone a se stesso. È un punto su cui torneremo in seguito. Per ora fermiamo la nostra attenzione sull'Uni-Trinità in quanto Amore. Ascoltiamo dapprima la parola di un grande teologo, il maggiore, forse, del secolo appena trascorso: Karl Barth.

Non meno lontano da Plotino di quanto non lo fosse Agostino, Barth spiega la Trinità con l'Amore. E se Amore è Spirito, il vincolo che tiene insieme la Trinità, allora della Terza Persona si deve dire quanto s'è detto sopra della Seconda. Lo Spirito è "prima" dello Spirito, è già nel Padre, è già il Padre. La dottrina della Trinità in quanto Amore e Spirito, coinvolge nel processo teogonico la creazione e l'uomo:

All'inizio, prima che esistessero il tempo e lo spazio che noi conosciamo, prima della creazione, prima che nessuna realtà differente da Dio abbia potuto essere l'oggetto del suo amore e fungere da cornice agli atti della sua libertà, Dio (nella forza del suo amore e della sua libertà, del suo sapere e del suo volere) ha premeditato e fissato il fine ed il senso di tutta la sua opera nel mondo ancora inesistente, decidendo di fare grazia all'uomo nel Figlio suo e di legarsi così alla sua creatura.³

2. Amore e libertà in Dio

Leggiamo ancora un passo della *Dottrina dell'elezione divina*:

La sovranità di Dio non si manifesta solamente nel fatto che la creatura non può sfuggirgli e che, persino nella condanna, non può che compiere la sua volontà. Al di là di questo aspetto, esso si rivela nel fatto che l'ultima parola di Dio, la finalit  positiva della sua volont ,   e resta la salvezza della sua creatura, in maniera che nulla pu  sradicare.⁴

3

K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, II/2: *Gottes Gnadenwahl* (= GG), TVZ, Zürich 1959, trad. it. di A. Moda, *La dottrina dell'elezione divina*, UTET, Torino 1983, pp. 316-317.

4 *Ivi*, p. 197.

La totale soggezione dell'uomo a Dio – dovuta non ad altro che all'Amore divino che sul No della condanna fa comunque prevalere il Sì del perdono –, la totale soggezione dell'uomo rinvia alla libertà di Dio?

Ma... è libero Dio? Libero di scegliere tra il No della condanna e il Sì del perdono?

Il tema è spinosissimo. Bisogna evitare risposte troppo rapide e troppo semplici. Afferma Barth: “Dio sceglie: ecco il fatto che precede assolutamente ogni essere ed ogni divenire”.⁵ Anche l'essere e il divenire di Dio? l'essere e il divenire eterno intratrinitario? Ancora Barth: “La scelta di Dio significa la Parola”. La Parola, Cristo, è dunque la scelta, l'atto originario ed assoluto di Dio. Ma poi aggiunge: “da tutta l'eternità Dio si è deciso a divenire, per sua propria iniziativa, colui che porta il nome di Gesù Cristo”.⁶ Qui la Parola non è la scelta, ma il risultato della scelta. Non v'è contraddizione tra le due proposizioni. Ricordiamo l'agostiniano: “a Patre et Filio missus est idem Filius”. Tuttavia anche l'autoctisi è impari all'essenza divina. Se Dio sceglie l'Amore *per* l'Amore, questo significa che l'Amore lo vincola. L'autoctisi, nonché affermare la libertà assoluta di Dio, lo vincola alla sua natura. Se ciò da cui muove è quel medesimo a cui giunge – questo il circolo dell'autoctisi – allora Dio è costretto entro una circolarità *tautologica*, epperò necessaria. Manca in questa prospettiva quel che nel *De Trinitate* di Agostino è invece presente: l'alterità del Padre rispetto al Figlio. Ciò che nel Padre è Uno, nel Figlio è distinto (distinto non separato). Questa alterità dice che anche l'Amore è troppo poco quando riferito a Dio. Dio è più che Amore. La sua libertà non è vincolabile neppure all'Amore.

Libertà. Ma non è anche la libertà troppo poco per designare Dio? Non è parola *umana*, *troppo umana*? Non abbiamo tutti dimenticato, e non persistiamo nella dimenticanza della proposizione di Anselmo? No, non di quella che afferma che Dio è “id, quo maius cogitari equità”, bensì di quella che immediatamente segue e che definisce Dio come “quiddam maius quam cogitari possit”⁷ La *perfectio* divina, infatti, non può essere “oggetto” di pensiero, perché non può essere determinata, definita, circoscritta.⁸

5 *Ivi*, p. 314.

6 *Ivi*, p. 315

7 Cfr. Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, XV.

8 Giambattista Vico, dopo aver ricordato che in latino il verbo “minuere” designa sia la diminuzione che la divisione, rilevava: “in qual modo l'infinito sia penetrato nelle cose finite non potremmo comprenderlo neppure se Dio ce lo insegnasse”; e questo “perché tale verità è propria della mente divina, per la quale conoscere e fare sono la stessa cosa” (cfr. *De Antiquissima*, in G. Vico, *Opere filosofiche*, San-

La conoscenza dell'indeterminato è invero una non-conoscenza. In ciò la vicinanza di Kant a Anselmo. La sua critica della prova ontologica non nega l'esistenza di Dio, tanto meno conclude nell'agnosticismo. È piuttosto la rigorosa dimostrazione della noumenicità di Dio – pensabile, ma non determinabile. Posizione, questa, che appare più vicina alla proposizione anselmiana di quanto non lo sia Barth, che pure è stato il più deciso assertore che l'argomento forte di Anselmo riguarda la seconda parte della proposizione, il “quiddam maius quam cogitari potest” più che la prima, l'“id quo maius cogitari equità”.⁹

Ma che significa noumenicità quando riferita a Dio?

3. *Il Dio immagine del Sacro: il Dio possibile*

Per rispondere a questa domanda bisogna pensare il possibile oltre la potenza. Oltre la *dynamis*. La critica del sostanzialismo aristotelico, sottolineo aristotelico, non è compiuta sin quando non riusciremo a pensare il possibile non solo in relazione all'atto, sì anche in rapporto a se stesso. Possibile in relazione all'atto dice: possibilità di essere e di non-essere, di realizzarsi e di non realizzarsi; possibile in relazione a sé dice che la possibilità del possibile contiene in sé anche l'impossibilità di realizzarsi e di non realizzarsi.

Dice che il possibile non ha natura, essenza, “realtà”, “quiddità” che la leghi, non essendo possibile più che non-possibile. Dice che la proposizione: “il possibile è”, va sostituita con quest'altra: “il possibile è-possibile”.

soni, Firenze 1974, pp. 66-67 e 94-95). La ragione addotta dal filosofo non appare congrua con la sua precedente affermazione: il problema non è la differenza tra conoscenza umana e conoscenza divina, la prima avente ad oggetto le cose finite, la seconda l'infinito. Il problema è che conoscenza e divisione (o determinazione) sono *unum et idem*, e cioè non si dà conoscenza se non del determinato e distinto. Certo è difficile accettare che l'essere di Dio – in quanto *possibilità pura* – è oltre la stessa conoscenza di Dio. Ma questa è l'ineludibile conclusione del pensiero trinitario, che nella stessa identità di Dio e del Verbo (*Logos*: Parola e conoscenza) di Dio scorge la loro *differenza*. Schematizzando, possiamo dire: diversamente da Plotino Agostino giunge a pensare l'immanenza di *Hén* in *Noûs*, diversamente da Hegel riesce a pensare *nell'immanenza* del Padre nel Figlio la 'intoglibile' (*unaufhebar*) trascendenza del Padre.

9 Cf. K. Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes in Zusammenhang seines theologischen Programms*, Verlag der Evangelischen Buchhandlung, Zollikon 1930, trad. it. di M. Vergottini, *Fides quaerens intellectum. La prova di Anselmo dell'esistenza di Dio*, Morcelliana, Brescia 2001.

Perché non l'essere con-tiene la possibilità, ma la possibilità l'essere. Vale a dire: la copula "è", che, come diceva Aristotele, si applica anche al non-essere, in quanto si dice che il "non-essere è non-essere",¹⁰ non vale per il possibile, perché, ripeto, il possibile non "è", ma "è-possibile". Qui la copula non è "è", ma "è-possibile". Separare "è" da "è-possibile", è già tradire la possibilità del possibile.

Questa possibilità non necessariamente possibile, ma possibilmente possibile, è davvero *quiddam maius quam cogitari potest*. Perché questa possibilità che si piega su di sé non è un concetto, ma il limite di ogni concetto. Non è il pensabile, ma il non pensabile. Essa è altro nome dell'essere-Uno(-in-Uno) del Padre, che all'*explicatio* del Figlio si sottrae, e sottraendosi la rende possibile – come il Silenzio la Parola. Il Silenzio che, proprio perché mai non entra nel circolo della Parola che lo nomina, lo dice, lo ex-plica, impedisce alla Parola di chiudersi nella propria autoreferenziale, tautologica, circolarità. Il Figlio rinvia al Padre: "non sicut ego volo, sed sicut tu". Il Padre è altro, ma tanto altro da non escludere nulla da sé senza insieme in-cluderlo. La sua alterità rispetto al medesimo non lo è meno rispetto allo stesso esser-altro. Perciò, nella sua assoluta differenza, è *interior intimo meo*. Questa alterità altra dall'altro come al medesimo custodisce, nella medesimezza stessa della Seconda Persona, il mistero insondabile della "generazione" del Figlio e, parimenti, dell'apparire dello Spirito. Nella possibilità della Trinità "è-possibile" in senso forte – o, come un tempo si diceva, *eminente* – anche il ritorno, l'apocatastasi. Pensare trinitariamente è, dunque, pensare il limite del pensiero e della circolarità sua: *è dare ragione del non poter dare ragione*. Dicendo il medesimo in forma positiva: pensare trinitariamente è aprirsi alla *novità* assoluta dell'avvento che supera ogni concetto. Il Messia è venuto, il Messia ha sempre ancora da venire. Per noi, per tutti. Senza questa apertura, non al futuro ma alla possibilità del futuro presente *nell'ora che è ora*, nell'adesso d'ogni ora, non c'è per davvero "Spirito", c'è solo brama e ricerca di consolazione, certo umane, ma anche troppo umane, se possono appagarsi solo del *possessione* sicuro di Dio, piegando il divino ai bisogni dell'uomo. Pensare trinitariamente è pensare nel *mysterium* del Padre la "possibile" generazione del Figlio ed il "possibile" ritorno dello Spirito. *Possibile* – insisto a dire. Perché anche la realtà realizzata, il mondo, la creazione, le cose e noi stessi che agiamo e pensiamo – in breve: tutto ciò che è, pensato in rapporto al Padre, alla possibilità sempre possibile del Padre, appare, è solo *possibile*. Di questa *insecura insecuritas* si nutre la fede dell'uomo che cerca non

10 Cf. Aristotele, *Met.*, Γ, 2, 1003b 10.

consolazione, ma il rapporto, sempre sommamente inquietante, con Dio. Col Dio – il Dio possibile, ‘immagine’ del Sacro.

Dio *possibile* – che, come tale, *può* essere misericordioso, come adirato, benevolo o sdegnato; che *può* sorreggere come affliggere. *Può*. Se togliamo questo “può”, se facciamo della possibilità una realtà, allora queste parole: misericordia, ira, sdegno, perdono, amore, punizione, condanna ... – queste parole divengono tutte subito *troppo umane*. Non lo sono se si è consapevoli che sono parole soltanto umane per dire altro, tutt’altro. Non lo sono quando il nostro dire da logico si fa narrativo. La Bibbia narra. I Vangeli narrano. Ma le nostre narrazioni non sono originarie, ma derivate, seconde. E non solo perché narrano eventi già narrati. Ma perché nascono dopo il pensiero logico, dopo che la ragione è giunta alla consapevolezza del suo limite. Consapevolezza mai raggiunta una volta per tutte. E forse il più difficile compito della ragione è quello di dare ragione della sua impossibilità di dare ragione.

Il narrare che viene dopo il pensiero logico non ha quindi nulla dell’incanto del pensiero mattutino, del “mito”. Non è mito, ma *mito-logia*, narrazione che poggia sulla ragione, sul logo, e logo che alla narrazione rinvia, in un doppio rinvio che non va spezzato, interrotto, pena da un lato la caduta nella necessità dell’astratto logicismo, e dall’altro la fuga nell’incanto di un racconto in cui il possibile è scambiato con la realtà.

È qui definito un *territorium* – quello della “mitologia”, nel senso che s’è chiarito – nel quale filosofia e teologia, teologia e filosofia possono incontrarsi in modo nuovo. La filosofia apprendendo dalla teologia l’apertura al vero pensare storico, al pensiero del *novum*, alla narrazione come corrispondenza al *mistero* dell’origine, ovvero: al *possibile* presente *nel presente*, al possibile che resta possibile nel farsi reale; e la teologia, a sua volta, apprendendo dalla filosofia la fedeltà dell’uomo alla propria natura finita, contro ogni umano, troppo umano, bisogno di certezza e di assoluto. Di consolazione.

Abbiamo iniziato con Agostino, con lui terminiamo, riportando un suo profondo pensiero. Quello, nel quale, parlando di sé, confessandosi a Dio, descrive la condizione umana, tra il “qui” del mondo e il “là” della verità: *Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique*.¹¹

11

“Star qui, posso e non voglio, là, voglio e non posso, infelice e qui e là”, *Confessiones*, X, § 40.65.



2.
MOMENTI E MODELLI
DELL'ANTROPOLOGIA OCCIDENTALE



SILVANA BORUTTI

POSSIBILITÀ E NECESSITÀ NELL'ANTROPOLOGIA DI WITTGENSTEIN

Volendo rendere omaggio all'opera filosofica di Salvatore Natoli, mi sembra importante pensare non solo all'opera scritta, ma anche alla parola filosofica di cui fa dono generoso nell'*agorà*, affrontando con il suo pubblico temi intorno a cui l'uomo moderno ha urgenza di sapere. Il suo modo di fare e comunicare filosofia ci fa capire che Natoli è un *filosofo in senso classico*, nel senso greco socratico del filosofare come domandare, *eironein*, chiedere dubitando, al fine di offrire modi di pensiero. Per rendere omaggio a questo stile del filosofare, ho perciò deciso di interrogare la filosofia di Wittgenstein – un filosofo che interpretava la filosofia come attività e come pratica del domandare – alla ricerca di concetti per un paradigma antropologico.

1. *Un'epistemologia a base estetica*

Nello sviluppo del pensiero filosofico di Wittgenstein, dal *Tractatus logico-philosophicus* agli scritti più tardi, rimane costante una concezione della filosofia come attività a base estetica,¹ che ha il compito di portare in luce la forma significativa nel linguaggio attraverso procedimenti immaginativi. In questo intervento, analizzerò il significato epistemologico di questa idea di filosofia: sosterrò che, con la sua idea di filosofia, Wittgenstein offre un paradigma di analisi nel campo delle scienze umane, e apre prospettive antropologiche.

Gli strumenti concettuali fondamentali che Wittgenstein offre alle scienze umane sono i concetti di *übersichtliche Darstellung* (rappresentazione perspicua) e di *sehen als* (vedere come): questi concetti designano un'attività a base estetica che coglie la *forma* nel linguaggio, un'attività che è

1 Nel significato etimologico di *aisthesis*: «Percezione, coi sensi o con l'intelligenza» (L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, D. Alighieri - S. Lapi Coeditori, Città di Castello 1958, p. 44).

capace di mostrare le condizioni dei nostri significati attraverso procedure immaginative. Con questi concetti, Wittgenstein propone un'idea di filosofia come visione della forma: riprende dunque i temi tradizionali dell'immagine e della visione, ma li ripensa in un senso non tradizionale e non metafisico. Egli intraprende in fondo un'analisi del "vedere" per «liberare la filosofia del carico ontologico che la metafisica aveva fatto pesare sul tema del vedere»,² che mira in altre parole a liberare la filosofia della metafisica della visione che oppone l'oggetto della visione da una parte, e la visione come intuizione sensibile o intuizione di essenze dall'altra. In questa reinvenzione del tema della visione, la distinzione *sagen/zeigen*, dire/mostrare, è fondamentale in Wittgenstein:³ mostrare (*zeigen*) significa «presentare in modo immaginativo senza poter rappresentare in modo cognitivo, concettuale», cioè presentare, anche in forma intuitiva (*darstellen*), senza poter rappresentare concettualmente (*vorstellen*) – in altre parole, presentare senza poter dire come un oggetto. Proprio a partire dal campo semantico di *zeigen* (presentare la forma senza reificarla), Wittgenstein sviluppa nelle *Ricerche filosofiche* una concezione della conoscenza che non è tanto *Erklärung*, spiegazione, argomentazione deduttiva, quanto *Klärung*, visione sinottica, invenzione di similitudini e di nuovi modi di vedere le cose. In questo modo, egli sottrae il "vedere" al campo oculare della visione e lo presenta come attività percettiva di carattere sinestesico, riguardante direttamente il modo di apparire della forma, che chiama "aspetto" (*Aspekt*). Il nesso etimologico di *Aspekt* con *spicio* (*ad-spicio*) ci suggerisce che *Aspekt* può essere considerato sinonimo del greco *eidōs*: significa cioè forma che si dà a vedere (nella materia) in un colpo d'occhio, forma che si mostra.⁴ Ma come avviene il mostrarsi della forma?

2 E. Rigal, *De certaines "Questions Phénoménologiques" dont traite L. Wittgenstein*, «La part de l'œil», 4, 1988, p. 63.

3 È a partire da questa distinzione, inventata nel *Tractatus*, che Wittgenstein sviluppa il campo semantico del "mostrare", che comprende *zeigen, aufweisen, darstellen, Klarheit, erläutern, sehen, sehen als, Aspekt, übersichtliche Darstellung*. Su questo tema, rinvio a S. Borutti, *Leggere il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, Ibis, Como-Pavia 2010, cap. II.

4 Per Heidegger, *eidōs* va tradotto con *Aussehen*: «Ciò attraverso cui l'ente si mostra nella sua "e-videnza" (*Aus-sehen*) in greco si dice *eidōs*» (Martin Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 168-170). I traduttori italiani rendono *Aussehen* con "aspetto": cfr. F. Volpi, *Glossario*, in *Segnavia*, cit.

Il “vedere”, lo sguardo che è la filosofia non è né puramente empirico (ricezione passiva della cosa), né puramente logico (intuizione d'essenza).⁵ Si tratta piuttosto della percezione della forma, un procedimento capace di far emergere la radice estetica del concettuale. I temi-chiave di questo modello di analisi sono la visione come *Übersicht* (visione di insieme) e la forme rappresentata appunto sinotticamente, attraverso una *übersichtliche Darstellung*. Si tratta di un procedimento che mira a mostrare una configurazione di senso attraverso una presentazione sinottica di esempi. Il che significa ad un tempo una concezione della radice figurale (estetico-immaginativa) del pensiero, e dunque una funzione cognitiva primaria dell'immaginazione, da una parte, e una concezione configurativa e strutturale dell'immagine, dall'altra. Il procedimento di Wittgenstein consiste precisamente nel mostrare la forma (i nostri concetti, i nostri significati) mostrando delle connessioni possibili – un procedimento che chiama *Darstellung*, presentazione, e *Beschreibung*, descrizione, messa in evidenza di una configurazione di senso attraverso un raggruppamento sinottico (estetico) di esempi. Come scrive nelle *Lezioni sull'estetica*: «Per risolvere i quesiti estetici, in realtà abbiamo bisogno di certi confronti – di raggruppare certi casi».⁶

Übersicht significa di fatto “visione globale, visione d'insieme”, secondo il tema (la cui fonte di ispirazione è il metodo morfologico di Goethe, ripreso da Spengler), della costruzione di una serie che mostra delle connessioni formali attraverso anelli intermedi.⁷ Wittgenstein pensa all'emergenza della forma a partire da un dispiegamento di esempi (come sono i giochi nel caso dei significati linguistici) che mostrano delle connessioni possibili. Descrive esempi di giochi, ne fa variare i caratteri per ricavarne ogni tipo di gioco possibile, e per mostrare infine dei contesti che sono forme delimitate (*Gestalten*), cioè degli insiemi identificati da ciò che chiama “somialtanze di famiglia” (*Familienähnlichkeit*).⁸ Il *Darstellen* fi-

5 Cfr. L. Wittgenstein e il circolo di Vienna. *Colloqui annotati da Waismann*, 1967, tr. it. a cura di S. de Waal, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 54.

6 L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni sull'etica, l'estetica, la psicologia e la credenza religiosa*, 1966, tr. it. a cura di M. Ranchetti, Adelphi, Milano 1967, p. 98.

7 Cfr. M. Andronico, *Antropologia e metodo morfologico. Studio su Wittgenstein*, La città del Sole, Napoli 1988; J. Schulte, *Goethe and Wittgenstein on Morphology*, in F. Breithaupt, R. Raatzsc, B. Kremberg (a cura di), *Goethe and Wittgenstein. Seeing the World's Unity in its Variety*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 2003, pp. 55-72.

8 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, 1953, tr. it. a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1967, I, § 67.

losofico non è una rappresentazione concettuale e formale, né il risultato di generalizzazioni astrattive, che determini gli oggetti inserendoli nella loro classe di appartenenza; è piuttosto un lavoro estetico-retorico su somiglianze e differenze, un procedimento che inventa variazioni di esempi, alla ricerca di esempi capaci di mostrare la forma entro connessioni formali. Nell'oggetto-esempio si mostrano, appunto, delle connessioni: presentando l'oggetto sotto gli aspetti che lo legano ad altri oggetti, queste connessioni ne mostrano la forma possibile. Un oggetto-esempio, un oggetto-campione (*Muster*) (il campione di una foglia, per esempio) non è una copia somigliante, ancor meno l'essenza astratta di tutte le foglie, ma un oggetto capace di presentare ciò che lega gli oggetti chiamate "foglie". L'oggetto-esempio non è dunque un elemento del mondo, ma un elemento della rappresentazione, un metodo, come il metro campione di Parigi.⁹ È in fondo uno schema nel senso kantiano del termine, cioè non una figura concreta, ma una figura schematica che esibisce la propria regola di costruzione, o anche un prototipo (per fare riferimento a una recente teoria sulla genesi dei concetti):¹⁰ un oggetto che mostra la propria forma.

L'*Übersicht* è dunque visione, o visione di un oggetto di un certo tipo,¹¹ che dà una forma all'esperienza. Il prototipo è dunque un oggetto-forma, un oggetto che non è determinato dalla regola, cioè dall'elemento concettuale, ma che mostra la forma perché fa vedere in modo immaginativo il rapporto interno, ideale, schematico che lega un insieme di oggetti. Come si è detto, Wittgenstein chiama la forma che si mostra nell'esempio "aspetto", e chiama l'attività filosofica che mostra la forma in esempi facendo vedere delle connessioni "vedere l'aspetto", o "vedere come":

Osservo un volto, e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. *Vedo* che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso. Chiamo quest'esperienza "il notare un aspetto [*Aspekt*]".¹²

Ma quello che percepisco nell'improvviso balenare dell'aspetto non è una proprietà dell'oggetto, ma una relazione interna tra l'oggetto e altri oggetti.¹³

9 Cfr. L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 73; L. Wittgenstein e il circolo di Vienna, cit., pp. 30-32.

10 Sulla teoria dei prototipi, sviluppata nell'ambito della psicologia cognitiva, e applicata all'analisi della formazione dei concetti, cfr. E. Rosch, B. B. Lloyd (a cura di.), *Cognition and Categorization*, Erlbaum, Hillsdale (New Jersey) 1978.

11 Cf. J. Mulhall, *On Being in the World. Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, Routledge, London 1990.

12 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., II, p. 255.

13 *Ivi*, II, p. 278.

Vedere l'aspetto è la capacità schematica che è alla base di ogni lavoro concettuale, è la facoltà metaforica di saper «vedere qualcosa *come qualcosa*»,¹⁴ è la capacità di vedere la forma attraverso analogie.

La forma è dunque una configurazione di senso esibita attraverso una variazione di esempi – secondo un'idea estetico-configurativa di forma, intesa non come classe di oggetti che condividono delle proprietà, ma come contesto, orizzonte chiuso, fisionomia, campo semantico orlato di differenze. Concepita in questo modo, la forma non si aggiunge alla percezione come un'interpretazione, ma è la possibilità costitutiva della percezione, quasi una quarta dimensione del vedere:¹⁵ non vediamo linee e dettagli, ma subito una fisionomia, un'espressione, un significato.

«Non pensare, ma osserva!»¹⁶ è la formula con cui Wittgenstein ci invita a formarci uno sguardo capace del riconoscimento filosofico dell'aspetto. La disposizione concettuale è una disposizione estetica, una sensibilità alla forma, ma non nel senso di un *pathos*, di un ricevere immediato e passivo: la nascita della forma presuppone un esercizio filosofico di preparazione. Consideriamo quel “sentire” che è comprendere il significato. Analizzare i nostri significati non è classificare e fare collezioni di regole d'uso, ma fare apparire la forma attraverso *l'invenzione del possibile*, mostrando le somiglianze e le differenze fra esempi: in altri termini, procedendo non per induzione astrattiva, che va dai tratti comuni alla classe, né per deduzione a partire da una legge, ma per differenza, cioè attraverso analogie e contrasti. Il che dà la misura dell'estraneità di Wittgenstein, *filosofo e antropologo della possibilità e dell'immaginazione, non dell'esistente*, rispetto a ogni modello di analisi che fornisca una lista e una classificazione dei contesti d'uso ordinario. Egli scrive kantianamente: «La nostra ricerca non si rivolge [...] ai *fenomeni*, ma, si potrebbe dire, alle 'possibilità' dei fenomeni».¹⁷

Wittgenstein ha offerto molti esempi del procedimento dell'invenzione differenziale di esempi, che è alla base della sua *antropologia speculativa della possibilità*, esempi in cui fa emergere in modo differenziale i significati dei nostri giochi linguistici. Ogni esempio è un enunciato “grammaticale”, cioè un enunciato che non parla delle regole del linguaggio, ma che le mostra all'opera:

14 *Ivi*, II, p. 280.

15 L. Wittgenstein, *Osservazioni sulla filosofia della psicologia*, 1980, tr. it. a cura di R. De Monticelli, Adelphi, Milano 1990, I, § 1074.

16 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 66.

17 L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, § 90.

Un animale possiamo immaginarlo arrabbiato, terrorizzato, triste, allegro, spaventato. Ma possiamo immaginare un animale che spera? E perché no? Il cane crede che il padrone sia alla porta. Ma può anche credere che il padrone arriverà dopodomani? – E *che cosa* non può fare? [...] Può sperare solo colui che può parlare?¹⁸

Prima di saper fingere un bambino deve imparare molte cose. (Un cane non può simulare, ma non può neppure essere sincero.)¹⁹

Perché un cane non può simulare il dolore? È troppo onesto?²⁰

Crede il bambino che esista il latte? O sa che il latte esiste? Sa il gatto che esiste il topo?²¹

Se le pulci sviluppassero un rito, riguarderebbe il cane.²²

Sono altrettanti quadri contrastivi che mostrano in modo immaginativo la delimitazione dei nostri giochi linguistici, attraverso l'invenzione spaziosa di forme di vita di cani, di neonati, di gatti, di pulci. Il concetto è una forma presentata e delimitata in modo immaginativo, attraverso il lavoro di somiglianza e differenza, secondo un'idea non formalista del concettuale, concepito come organizzazione e configurazione, non come legge e classe.

Chiediamoci ora come il tema del "vedere come" e la concezione differenziale e contrastiva della forma possano aprire delle prospettive antropologiche.

2. Antropologia della possibilità, antropologia della necessità

Wittgenstein concepisce dunque la filosofia come presentazione sinottica e differenziale della fisionomia di una forma significativa, cioè di un universo di senso chiuso. A questo proposito, è importante notare che la comprensione estetica di un orizzonte di senso ha per Wittgenstein anche un significato etico. Egli si riferisce al potere di configurazione che ha l'invenzione di forme possibili attraverso una famiglia di parole come *Zusammenhang*, *Umstand*, *Situation*, *Verbindung*, *Umgebung*, *Physiognomie* (contesto, circostanza, situazione, connessione, contorno, fisionomia) – parole che alludono all'apparizione contestuale della forma, o all'ambiente dei

18 *Ivi*, II, p. 229.

19 *Ivi*, II, p. 298.

20 *Ivi*, I, § 250.

21 L. Wittgenstein, *Della certezza*, 1969, tr. it. a cura di M. Trincherò, Einaudi, Torino 1978, § 478 (tr. modificata).

22 L. Wittgenstein, *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*, 1967, tr. it. a cura di S. de Waal, Adelphi, Milano 1975, p. 35.

pensieri. La forma è questo insieme aspetto/sfondo, nozione che Wittgenstein riprende dalla *Gestaltpsychologie* – per la quale non vediamo elementi isolati ma l'insieme figura-sfondo²³ – e che trasforma in comprensione fisionomica della forma come “aspetto” che emerge su uno sfondo che è già là (*da ist*) e che si dà «prima di ogni nuova scoperta e invenzione»²⁴: un *Hintergrund*, un orizzonte vitale a partire da cui noi pensiamo e parliamo. Abbiamo qui due condizioni, una a tonalità estetica e l'altra a tonalità etica, per un modello possibile di antropologia in Wittgenstein: il sentimento del senso come apertura di possibilità, e nello stesso tempo il sentimento della chiusura e della necessità del nostro orizzonte significante. Si tratta di un modello interessante, ma difficile da mettere a fuoco, proprio perché sembra rinviare ad un tempo a un'antropologia immaginaria e speculativa, a un'*antropologia della possibilità*, e a un'antropologia della forma di vita chiusa, a un'*antropologia della necessità*. Proviamo a sviluppare questi due temi, che sembrano anche permettere di ripensare la questione del relativismo di Wittgenstein.

In primo luogo, in che senso parlare di un'*antropologia del possibile*? Sappiamo che il compito del filosofo, secondo Wittgenstein, è giocare sul registro dell'invenzione del possibile, tanto che egli voleva mettere in esergo alle *Ricerche filosofiche* una citazione di *Re Lear*: «I'll teach you differences». La filosofia deve occuparsi della possibilità del significato, del senso possibile, non del senso realizzato, della verità – un atteggiamento che deriva a Wittgenstein sia dalla sua ispirazione kantiana, sia dalla sua mentalità etnologica spontanea, un vero e proprio gusto per un'antropologia speculativa. Egli era in fondo quello che Musil, all'inizio dell'*Uomo senza qualità*, chiama «uomini del possibile», opposti agli «uomini del reale».²⁵ Di fatto, egli argomentava spesso inventando dei comportamenti strani e delle tribù immaginarie (*immagina* della gente che vede un verde che tende al rosso; *immagina* una tribù di persone che misurano la legna a cubi; *immagina* un rituale di pulci, ecc.), volendo in questo modo *far vedere lo stesso* (cioè l'identità di una forma di vita) *in modo contrastivo*, come un mondo possibile visto attraverso somiglianze e differenze, e non

23 Sulla differenza tra la prospettiva di Wittgenstein e le tesi di Köhler e della psicologia della forma su un vedere “puro”, indipendente dalle pratiche del significare, cfr. J. Schulte, *Wittgenstein e la Gestaltpsychologie*, in A. Gargani (a cura di), *Wittgenstein e la cultura contemporanea*, Longo Editore, Ravenna 1983, p. 46.

24 L. Wittgenstein, *Filosofia*, tr. it. a cura di D. Marconi, Donzelli, Roma 1996, p. 43.

25 Cfr. A.G. Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Stampatori, Torino 1979, cap. I; J. Bouveresse, *Postfazione* a L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, cit., pp. 62-67.

come un insieme di fatti dedotti da teorie e da leggi universali. Possiamo parlare di un'*antropologia dei mondi possibili*? Sì, ma occorre precisare che Wittgenstein non oppone il mondo attuale, esistente, ai mondi possibili, ma pensa piuttosto che possiamo solo comprendere l'attuale, il reale, attraverso la forma, e dunque sotto la modalità del possibile.²⁶ *Si comprende il senso in una figura possibile.*

Questa antropologia speculativa del possibile è stata interpretata come fondazione di una epistemologia della differenza concepita in un senso relativista, un'epistemologia che sostiene cioè il carattere convenzionale, e quindi relativo, di ogni significato e di ogni valore.²⁷ Ritengo invece che in Wittgenstein il tema della differenza non abbia tanto un significato relativista, quanto un significato essenzialmente etico-ontologico: un significato che implica un'etica dell'investigazione in scienze umane, e un'idea asimmetrica della differenza – quello che Affergan invita a chiamare *alterità*, per evitare il tema livellatore della differenza, che rende cioè uguali tutti i termini confrontati.²⁸ In effetti, si attribuisce a Wittgenstein un relativismo radicale, secondo cui tutti i giochi e tutte le culture, essendo costituiti di regole e significati convenzionali, hanno lo stesso valore: l'altro è uguale a me, è la mia differenza simmetrica. Ma questa è una nozione epistemologica della convenzione, pensata come scelta tra alternative indifferenti e simmetriche, che è estranea a Wittgenstein. Attraverso la sua concezione della comprensione come una vera e propria pratica contrastiva della forma, che permette di vedere delle configurazioni di senso emergere come contesti di somiglianze di famiglia sullo sfondo delle differenze, Wittgenstein non sostiene affatto l'indifferenza e la simmetria dei mondi di significati che costituiscono l'"io" e l'"altro". In altri termini, non dice che "l'altro è uguale a me", *secondo un principio di indifferenza epistemologica*, ma piuttosto che "io non sono l'altro", e che mi comprendo proprio rapportan-

26 Non sembra pertinente per la concezione semantica di Wittgenstein il concetto di intensione usato nei linguaggi modali: se il significato estensionale è un oggetto osservabile del mondo, il significato intensionale è l'oggetto in un mondo possibile, in una possibile descrizione di stato (Carnap), dunque un'estensione possibile. Questa prospettiva riduce la questione del senso a modalizzazione del riferimento: mantiene dunque un modello oggettuale e cosificato del senso, per cui i significati sono entità, individui, oggetti. Di contro, Wittgenstein esclude una semantica dell'oggetto, perché pensa il significato a partire da un approccio differenziale e contestuale.

27 Cfr. ad esempio E. Gellner, *Causa e significato* nelle scienze sociali, 1973, tr. it. di R. Malighetti, Mursia, Milano 1992, capp. 2-5.

28 Cfr. F. Affergan, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia* (1987), tr. it. con intr. di F. Remotti, Mursia, Milano 1991, pp. 205-259.

domi all'altro come al mio altro possibile, per comparazione e differenza, secondo un principio di etica della differenza ontologica – attraverso l'invenzione dell'altro, appunto, e secondo una concezione contrastiva, non simmetrica, dell'identità. L'attraversamento culturale, la traduzione, il compromesso, la comprensione dell'asimmetria sono allora la condizione della comprensione di noi stessi.

Wittgenstein non pensa il significato attraverso dei concetti puramente epistemologici, come lo sono il significato inteso come scelta convenzionale, e la verità intesa come coerenza: di fatto, attraverso il concetto di "forma di vita", pensa il significato come una struttura pratico-ontologica necessaria e costringitiva, che si è costituita in ciò che chiama "storia naturale della tribù". Questa struttura è necessaria a livello pratico-ontologico, perché determina la nostra possibilità di vita, e possibile a livello epistemologico, perché la comprendiamo solo in rapporto all'alterità. Ecco dunque il legame tra un'antropologia della possibilità e un'antropologia della necessità. In questo senso, Wittgenstein non oppone, come nella prospettiva logica dei mondi possibili,²⁹ i mondi possibili al mondo esistente, perché l'esistenza non è un predicato teoretico-logico assegnabile a un mondo: l'esistenza è piuttosto la necessità pragmatica e ontologica della vita, della forma di vita in cui viviamo. È in questo senso che possiamo riconoscere in Wittgenstein un'antropologia della possibilità (comprendiamo ogni mondo per contrasto, vedendolo nella sua configurazione possibile), e nello stesso tempo di un'antropologia della necessità della nostra forma di vita.

In effetti, si può capire meglio la pertinenza etica e ontologica del tema della differenza in Wittgenstein, se si comprende che l'antropologia da lui pensata è anche un'antropologia della necessità, come suggeriscono i temi del gioco linguistico e della forma di vita: inventare l'altro è nello stesso tempo comprendere la chiusura della propria identità. Negli ultimi scritti, Wittgenstein sviluppa la sua concezione trascendentale del linguaggio³⁰ nel tema dell'assenza di fondamenti teoretici del senso – tema che è in genere connesso col suo preteso relativismo radicale. In *Della certezza*, egli dice che i nostri giochi linguistici sono senza fondamento: in quanto apertura di senso, gesto di delimitazione tra dicibile e indicibile, rendono possibile il vero e il falso, ma non sono in quanto tali né veri né falsi, non sono giustificati da un sapere. Dal punto di vista di Wittgenstein, ciò non significa che non ci siano fondamenti ontologici: anzi, la questione del fondamento

29 Cfr. *supra*, nota 26.

30 Su questo tema, rimando ancora a S. Borutti, *Leggere il Tractatus logico-philosophicus di Wittgenstein*, cit., *Introduzione*.

permane come la questione pratico-ontologica del carattere costrittivo delle regole, che sono ciò che rende possibile una comunità.³¹ Ciò significa piuttosto che non si può dare del fondamento un'analisi teoretica, un'analisi in termini oggettuali.³² Non possiamo giustificare teoreticamente i nostri sistemi di riferimento: sono dei *fatti assoluti* – non tanto fatti del mondo, quanto fatti strutturali a partire dai quali costruiamo il nostro mondo.

Il fondamento è dunque il fatto necessario del senso e dell'appartenenza comunitaria, una condizione etico-estetica che Wittgenstein chiama «*profondo* bisogno della convenzione»,³³ bisogno di accordo in una forma di vita, intendendo un orizzonte di senso possibile, una forma che poteva essere differente, ma che è diventata necessaria, fondante, nella misura in cui ha reso la vita possibile. Sullo sfondo della forma di vita, le regole e le istituzioni perdono il loro carattere arbitrario e appaiono come naturali e necessarie, perché sono l'ordine e la forma della vita – esse sono in altre parole le convenzioni essenziali che trasformano un insieme di uomini in una tribù. Ora, *un antropologo non può far altro che descrivere questi insiemi arbitrari di regole che sono diventati degli sfondi naturali e necessari, le forme di vita*. Ma di che tipo di sapere dispone l'antropologo? Non si può pensare a una conoscenza di tipo fattuale, vale a dire, a una conoscenza di fenomeni, di fatti, di cause che spiegano i fenomeni, né a un comparativismo positivista (che proceda dalla raccolta dei dati alla generalizzazione). Il sapere dell'antropologo non è *Erklärung*; si tratta piuttosto di *Klärung*, chiarificazione, e di *Klarheit*, chiarezza: visione sinottica, veduta strutturale, descrizione pensata come una presentazione dei fatti secondo un ordine chiarificatore, attraverso l'invenzione di somiglianze e di differenze. Wittgenstein pensa sempre il concettuale come una sorta di “vedere come”, di saper vedere attraverso la costruzione e la forma: un sapere che perviene non a una teoria che spiega dei fatti, ma piuttosto a un insieme di modelli che, come icone (insiemi di linguaggio e immagine), fisionomie, *silhouettes*, rendono visibili dei fatti dando loro una forma e disegnandone i contorni.

Le critiche ben note fatte da Wittgenstein a Frazer sono appunto delle critiche formulate contro un'antropologia che vuole spiegare dei fatti dandone l'origine storico-temporale. Ciò che Wittgenstein obietta a Frazer è di voler spiegare delle credenze, dei riti e delle pratiche strane, e di vo-

31 Cfr. M. Trinchero, *Introduzione* a L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., § V.

32 Cfr. L. Perissinotto, *Logica e immagine del mondo. Studio su Über Gewissheit di L. Wittgenstein*, Guerini e Associati, Milano 1991, cap. V.

33 L. Wittgenstein, *Osservazioni sopra i fondamenti della matematica*, cit., I, § 74.

lerle spiegare attraverso dei fatti storici. Frazer presenta il mito come una credenza erronea elaborata all'origine di fronte a dei fenomeni impressionanti: egli cerca nel mito un evento originario che spieghi le credenze e i comportamenti attuali. Ma un mito o una concezione del mondo non hanno tanto bisogno di essere spiegati nella loro origine e nella loro causa, quanto piuttosto di essere compresi nel loro senso, nel loro potere di forma e di configurazione, nel loro *carattere naturale e necessario di forma di vita*. Nelle *Lezioni 1930-33*, Wittgenstein dice che una festa strana ci diventa comprensibile non tanto se ne diamo le cause o le origini, quanto se riusciamo a vederne il senso avvicinandola a feste analoghe:

[...] è un errore supporre che la ragione per la quale la descrizione della festa di Beltane “ci impressiona tanto” sia il fatto che essa “ha avuto origine da una festa in cui si bruciava veramente una vittima umana” [...] la nostra perplessità riguardo al motivo per cui questa festa popolare ci impressiona tanto non diminuisce affatto se noi stabiliamo le origini o le cause della festa, bensì se noi troviamo altri casi consimili di feste popolari: è trovare questi altri esempi che ci può far sembrare “naturale” la Festa di Beltane, mentre lo scoprire le sue lontane origini e cause non ci può aiutare in nessun modo.³⁴

Il mito non ha bisogno di essere spiegato come una credenza falsa, quanto piuttosto di essere compreso nella sua vita – cioè nella dinamica del rito, nella pratica cerimoniale, in ciò che costituisce l'efficacia del mito in una forma di vita. Nelle *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, Wittgenstein scrive appunto che un libro di antropologia dovrebbe interessarsi soprattutto a delle azioni rituali, poiché l'uomo è un “animale cerimoniale”.³⁵ Nell'interazione sociale, il rito non è importante perché ripeta un'origine mitica fondatrice: è piuttosto la ripetizione rituale che dà senso al mito, elaborandolo di nuovo nella vita del gruppo: in altre parole, la ripetizione cerimoniale è la messa in atto vitale del mito che conferma e attualizza la comunità. Un rito, un mito, una regola non sono come un'opinione o una teoria: sono piuttosto dei gesti elaborati, delle forme che sono diventate natura, e quindi necessità, poiché hanno costruito il mondo della vita in un orizzonte di senso condiviso. Wittgenstein scrive del significato di un simbolo religioso, o di un rituale:

Un simbolo religioso non poggia su una *opinione* [...] Bruciare in effigie. Baciare l'immagine dell'amato. Questo *naturalmente non* poggia su una cre-

34 L. Wittgenstein, *Lezioni di filosofia 1930-1933 annotate e commentate da George E. Moore*, tr. it. a cura di L. Perissinotto, Mimesis, Milano 2009, pp. 126-127.

35 L. Wittgenstein, *Note sul “Ramo d'oro” di Frazer*, cit., pp. 26-27.

denza in un determinato effetto sulla persona rappresentata dall'immagine. Tende a una soddisfazione e la raggiunge pure. O meglio: non tende a niente; agiamo così e ci sentiamo più soddisfatti.³⁶

Un rituale è di per sé la *forma* che la vita (la rabbia, l'amore) naturalmente assume.³⁷ Per Wittgenstein, un'antropologia può solo cercare di descrivere la necessità delle forme, vale a dire, il loro carattere rituale, la loro responsabilità e la loro efficacia costruttiva in rapporto alla realtà. Si tratta di *un'antropologia della possibilità*, in quanto fa emergere le forme su uno sfondo di somiglianze e di differenze, di connessioni formali, e non le riduce a dei fatti storici e a dei dati; si tratta nello stesso tempo di *un'antropologia non relativista della necessità ontologica*, in quanto non pensa le forme come convenzioni indifferenti, ma vuole mostrarne l'efficacia, il potere di *configurare un mondo*.

36 *Ibidem*, p. 21.

37 Cfr. D. Z. Phillips, *Wittgenstein's Full Stop*, in I. Block, *Perspectives on the Philosophy of Wittgenstein*, Blackwell, Oxford 1981, p. 193.

MARIO CINGOLI

IL MARX DI PRETI

Preti adopera Marx soprattutto in due modi: A) come modello per la costruzione dell'ontologia della regione «Storia», e B) sotto il profilo gno-seologico, in funzione della sua polemica contro il realismo.¹

A) Riguardo a questo primo punto, due mi sembrano i testi più significativi: il saggio *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione*,² del 1955, e il capitolo su *La conoscenza storica di Praxis ed empirismo*,³ del 1957.

Il primo lavoro esamina il rapporto tra «l'evoluzione naturale e la storia specificamente umana».⁴ Nell'evoluzione non regna la finalit , ma il caso, o meglio uno sfrenato opportunismo casuale: gli organismi sfruttano le possibilit  ecologiche che via via si presentano. Nella vera e propria storia invece si intrecciano le pratiche degli uomini, orientate secondo piani, sia pure parziali e limitati; dunque «*il finalismo esiste veramente nella natura: ma vi esiste in quanto   l'uomo che ve lo porta*».⁵ Di qui alcuni importanti enunciati del materialismo storico: 1) «Il primo presupposto di tutta la storia umana   naturalmente l'esistenza di individui umani viventi»⁶ e

1 A proposito di questa polemica, cfr. M. Cingoli, *Preti e il realismo*, negli atti (di prossima pubblicazione presso Mimesis) del convegno su Preti organizzato da L. M. Scarantino e svoltosi a Firenze, Pavia e Milano nell'ottobre 2011.

2 In G. Preti, *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 377-412; d'ora innanzi citato come MS.

3 Einaudi, Torino, pp. 152-185, in particolare 168-175; d'ora innanzi citato come PE. Einaudi ha colpevolmente lasciato esaurire le ristampe di questo libro, uno dei pi  vivi e stimolanti del dopoguerra; esso   poi stato ripubblicato da Bruno Mondadori, Milano 2007, con una prefazione di S. Veca e una postfazione di F. Minazzi.

4 MS, p. 383. I corsivi, dove non diversamente indicato, sono degli autori citati.

5 MS, p. 406.

6 K. Marx, F. Engels, *L'ideologia tedesca* (d'ora innanzi IT), in K. Marx, F. Engels, *Opere complete* (d'ora innanzi MEOC), vol. V, a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1972, pp. 16-17.

2) «L'uomo è l'essere che fa se stesso».⁷ Il primo può essere interpretato come «sono gli uomini che fanno la storia», enunciato che sembra banale ma non lo è, se si pensa a quante concezioni abbiano considerato la storia come opera degli dei, o di Dio, o della Provvidenza, o dello Spirito; il secondo mette in luce che gli uomini, attraverso la propria opera, sono in grado di trasformare la loro stessa natura (ad esempio, da 'predatoria' a 'solidale'), il che ci riconduce al discorso umanistico-rinascimentale mirabilmente espresso, tra gli altri, da Pico della Mirandola nel suo *De hominis dignitate*, in cui contrappone agli altri animali, esseri di natura fissa, l'uomo, essere «di natura indefinita», che può fare se stesso, plasmare la sua propria natura.⁸

Nel capitolo di *Praxis ed empirismo* a questi concetti se ne aggiunge un terzo, sul possibile uso del termine 'disalienazione' (o 'emancipazione umana') come 'sistematore' della conoscenza storica. Preti parte da una reinterpretazione della dottrina del concetto di Hegel:

«Storia» o «processo» o «*feri*» implica ovviamente qualcosa di più che non la semplice nozione di eventi successivi [...] Nell'idea di «processo» c'è, intanto, l'idea che la successione che lo costituisce sia connessa, cioè avvenga secondo una regola [...] «Processo» implica che si mantenga fissa una determinata rappresentazione o nozione unitaria «U», e che una determinata serie di eventi *S* sia tale che in essa e mediante essa si costituisca «U» [...]: *U* «si fa» (*fit*) attraverso e mediante *S*, sì che ogni elemento *s*_i di *S* appare un elemento costitutivo, un *momento*, di *U*. [...] Il «concetto» [...] è il *risultato*, nel doppio senso di evento finale e di unità costituita dall'insieme degli altri eventi; i quali quindi ne sono e gli *antecedenti* e i *momenti* (aspetti particolari costitutivi). Un «processo» è dunque qualcosa che si pensa (si enuncia, si descrive, si sistema) mediante un «concetto»; una serie di eventi che però non sono soltanto successivi ma si sistemano come momenti entro l'unità del concetto stesso.⁹

In altre parole il concetto è un «sistematore» che permette di intendere un processo, di dargli un senso unitario.

7 Cfr. K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, a cura di N. Bobbio, Einaudi, Torino 2004, p. 158: «[Hegel] concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo vero e reale, come il risultato del suo *proprio* lavoro»; p. 171: «[Hegel] intende [...] il lavoro come l'atto con cui l'uomo *produce se stesso*».

8 Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, a cura di E. Garin, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1994, pp. 5-9. Questa tematica è già presente nel componimento di Marx per la licenza liceale del 1835, cfr. MEOC, vol. I, a cura di M. Cingoli e N. Merker, Editori Riuniti 1980, p. 3; M. Cingoli, *Il primo Marx*, Unicopli, Milano 2001, pp. 9-11.

9 PE, pp. 169-170.

Ora, «quando il materialismo storico pone come fine della storia il termine dell'alienazione umana (e quindi l'emancipazione dell'uomo) e l'avvento di una società senza classi, ciò viene di solito interpretato come una Teologia della storia»;¹⁰ ma il concetto 'disalienazione può esser preso semplicemente come un concetto adatto a descrivere la società attuale come contrassegnata dallo sfruttamento, e le lotte in tale società come dirette a superare tale situazione. Questo concetto viene quindi *scelto pragmaticamente* come sistematore adatto ad intendere il processo storico in cui ci troviamo ad agire, e questa scelta non è arbitraria, ma risponde effettivamente al modo in cui la cultura, o almeno larga parte di essa, intende se stessa e il mondo che ha di fronte; non vale perciò l'obiezione che ove quel fine fosse raggiunto la storia sarebbe finita: semplicemente, in quel caso, il concetto di 'emancipazione umana' perderebbe di interesse pragmatico, ed un altro sistematore subentrerebbe al suo posto per intendere la storia.¹¹

B) Questo secondo uso di Marx si riferisce alle *Tesi su Feuerbach* ed alle pagine corrispondenti dell'*Ideologia tedesca*, in cui Preti vede «una forma, assai spinta, di filosofia della praxis».¹² Nelle *Tesi*, continua Preti, Marx «contrapponeva una concezione attiva della sensibilità alla concezione [...] di una sensibilità come mera impressione statica del reale sul soggetto umano».¹³ Le *Tesi* certo si prestano ad interpretazioni di questo tipo, ma in realtà in esse Marx contrapponeva ad un materialismo 'statico', che si limita a *vedere* l'oggetto di fronte al soggetto, un materialismo 'storico' o 'dialettico' (all'epoca, differentemente dalla posteriore scolastica, i due termini sono sinonimi) che sottolinea l'*industria* degli uomini, che non si limitano a guardare gli oggetti, ma *agiscono* su di essi, modificandoli per i propri fini, e facendo ciò entrano in relazione tra loro e costruiscono la loro storia;¹⁴ un materialismo, cioè, che considera sì «l'uomo in carne ed ossa», l'uomo come ente fisico, naturale, ma come ente naturale *attivo*, che modifica la restante natura. Fin qui, si resta tranquillamente nell'ambito di una concezione realistica della conoscenza.

10 *Ivi*, p. 171.

11 Cfr. PE, pp. 170-173.

12 PE, p. 11.

13 *Ivi*, p. 12.

14 L'industria è quindi il ponte tra natura e storia: da un lato è diretta alla natura e la modifica, dall'altro dà origine alle relazioni tra gli uomini e alla storia. Ciò è bene evidenziato nell'opera di A. Schmidt *Il concetto di natura in Marx*, trad. di G. Baratta e G. Bedeschi, pref. di L. Colletti, Laterza, Bari 1969.

Più nel giusto è Preti quando si richiama all'*Ideologia tedesca*,¹⁵ e in particolare ad alcune note pagine:

Egli [Feuerbach] non vede come il mondo sensibile che lo circonda non sia una cosa data immediatamente dall'eternità, sempre uguale a se stessa, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali; e precisamente nel senso che è un prodotto storico, il risultato dell'attività di tutta una serie di generazioni, ciascuna delle quali si è appoggiata sulle spalle della precedente [...] Anche gli oggetti della più semplice «certezza sensibile» gli sono dati solo attraverso lo sviluppo sociale, l'industria e le relazioni commerciali. È noto che il ciliegio, come quasi tutti gli alberi da frutta, è stato trapiantato nella nostra zona pochi secoli or sono grazie al *commercio*, e perciò solo *grazie* a questa azione di una determinata società in un determinato tempo esso fu offerto alla «certezza sensibile» di Feuerbach.

[...] È tanto vero che questa attività, questo continuo lavorare e produrre sensibile, questa produzione, è la base dell'intero mondo sensibile, quale ora esiste, che se fosse interrotta anche solo per un anno Feuerbach non solo troverebbe un enorme cambiamento nel mondo naturale, ma gli verrebbe ben presto a mancare l'intero mondo umano, la sua stessa facoltà intuitiva, e anzi la sua stessa esistenza. È vero che la priorità della natura esterna rimane ferma, e che tutto questo non si può applicare agli uomini originari, prodotti da generatio aequivoca [...] D'altronde, questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste più da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina di recente formazione, e che quindi non esiste neppure per Feuerbach.¹⁶

Esaminiamo più da vicino alcuni punti. «Il mondo sensibile non è una cosa data immediatamente, bensì il prodotto dell'industria e delle condizioni sociali». Questo è accettabile da un materialismo che incorpori un 'trascendentalismo storico-critico' per cui ogni realtà ci è data solo attraverso le nostre categorie, che dall'esperienza storico-sociale derivano ed insieme tale esperienza costituiscono; ma – attenzione – questa realtà (che esiste per sé, indipendentemente dal nostro sapere) la costituiscono per noi, ma *non la creano*.¹⁷

«*Il ciliegio solo grazie all'industria è stato offerto alla 'certezza sensibile' di Feuerbach*»: significa questo che il ciliegio non è esistito e non esiste indipendentemente dal suo esser conosciuto in Europa?

15 Cfr. G. Preti, *Marx e il pensiero contemporaneo*, in M. Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*, Mimesis, Milano 2011, p. 181.

16 IT, pp. 25-26.

17 Cfr. S. Timpanaro, *Sul materialismo*, Milano, Unicopli 1997, p. 18: «sostenere che, siccome il 'biologico' ci si presenta sempre mediato dal 'sociale', il 'biologico' è nulla e il 'sociale' è tutto, sarebbe, ancora una volta, un sofisma idealistico».

«*Questa natura che precede la storia umana non è la natura nella quale vive Feuerbach, non la natura che oggi non esiste più da nessuna parte, salvo forse in qualche isola corallina di recente formazione, e che quindi non esiste neppure per Feuerbach*»: pericoloso appoggio alla teoria dell'immanenza conoscitiva, ovvero al sostenere che non possiamo uscire dal 'cerchio magico' della nostra esperienza.

Si tratta dunque, in complesso, di passi certamente ambigui (nonostante l'ammissione che «la priorità della natura esterna rimane ferma», priorità che però viene subito confinata ai primi uomini), che possono essere usati in senso soggettivistico e in tal modo sono spesso stati usati nella tradizione del 'marxismo occidentale'.¹⁸ Da un punto di vista storico si può osservare che essi appartengono ad un periodo in cui Marx ed Engels, che erano considerati dei discepoli di Feuerbach, si sforzano di mostrare la loro autonomia ed originalità, criticando Feuerbach anche oltre misura, mentre in seguito il loro discorso è rientrato di più nei canoni del materialismo; si veda, in particolare, nella maturità, il loro entusiasmo per Darwin, il cui libro «contiene i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere». ¹⁹ Ma, presi in sé e per sé, questi sono, ripetiamolo, testi ambigui, che Preti può bene usare, senza particolarmente sforzarli, nella sua polemica contro il realismo gnoseologico. Si comprende, dunque, come questo sia il Marx che Preti preferisce e fa giocare all'interno del proprio discorso.

18 Cfr. M. Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*, cit., pp. 158-159 e 161-164.

19 K. Marx a F. Engels, 19 dicembre 1860, MEOC, vol. 41, a cura di M. Montinari, trad. di M.A. Manacorda e M. Montinari, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 145.



CARLA DANANI

*MENTE LOCALE. RIFLESSIONI SULL'ABITARE
IL MONDO IN COLLOQUIO FILOSOFICO
CON SALVATORE NATOLI*

«La condizione umana s'identifica con lo stare al mondo. E una vita riuscita con il saperci stare. [...] Per vivere bene è allora necessario sapere abitare il proprio tempo, che è poi l'unico tempo che ogni uomo ha a sua disposizione».¹

Abitare il mondo: è questa la formula felice con cui Natoli dice della condizione umana, svolgendo con passione una riflessione incessante, di timbro ermeneutico-critico, che riconosce spazio e tempo come coordinate preziose, ineludibili. E se, come egli dice, si chiama *ethos* quel modo di abitare il mondo che, prima ancora di determinarsi come dovere, è “relazione ontologica”, espressione di un legame sociale originario,² possiamo ben dire che la sua riflessione è essenzialmente un'etica. Si svolge intorno a quel tratto “elementare” per cui gli individui umani, fin dalla nascita,³ sono esseri di relazione: l'essere umano viene messo al mondo e, una volta che nel mondo è entrato, cresce e diventa sé stesso anche perché qualcuno se ne prende cura. L'*ethos* è sempre caratterizzato da una doppia appartenenza: alla comunità e a se stessi.

Per questa riflessione, che è etica, e un invito costante alla fedeltà alla finitezza, è questione feconda ingaggiare esplicitamente un corpo-a-corpo

1 S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 4 (*Prefazione – Nodi del presente*).

2 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010, p. 189.

3 S. Natoli, *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2001, cap. I, «Nascere», pp. 1-32. Nelle pagine successive, Natoli osserva che «secondo Émile Benveniste, il termine greco *éthos* deriva dalla radice indoeuropea **swe-*. Da questa radice nascono parole che indicano legami familiari obliqui, come genero, o cognato. In russo, per esempio, la parola *svat* significa “pretendente alla mano”. L'etimologia ci dice che l'*ethos* è una rete di relazioni inizialmente parentali e poi sempre più allargate. Per altro verso dalla stessa radice **swe* derivano il *suus* latino e l'*idios* greco. E *suus* lo si può intendere come un genitivo oggettivo – appunto essere d'altri e, nel caso, appartenere alla comunità – ma anche soggettivo, essere di se stessi» (*ivi*, pp. 33-35).

diretto e profondo, fenomenologico e ermeneutico, con la dimensione di spazialità dell'esistenza e la capacità di spazializzazione dell'umano, per dirne le sfaccettature, la significatività, le trasformazioni nelle diverse epoche del mondo e il rilievo di senso nell'epoca presente. I lavori di Natoli si sono già impegnati soprattutto rispetto alla dimensione di temporalità: una costante che intercetta sempre i diversi temi da lui affrontati.

Molto promettono, rispetto ad una ulteriore elaborazione quindi rispetto alla questione della spazialità, le indicazioni di prospettiva che già possiamo leggere laddove egli osserva, ad esempio, «un intimo richiamarsi tra il legame che stringe gli uomini tra loro, o che essi stringono, ed il luogo che li tiene insieme e li lega». ⁴ Natoli coglie la forma di questo legame espressa nel termine greco *otkos*, che se originariamente aveva il significato di casa, abitazione, ambiente, nell'accezione aristotelica diceva del «condividere ogni giorno nutrimento e culto». ⁵ L'abitare, rileva, lo si comprende quindi pienamente solo se lo si pensa insieme all'appartenere e all'ordinare: il rinvio è ad Heidegger, per il quale l'abitare è il «soggiornare dei mortali sulla terra», ⁶ il modo di stare presso le cose e custodirle. Il rimando però è anche a Carl Schmitt, di cui Natoli è fine conoscitore e del quale ricorda, ad esempio, la lettura della storia del mondo come contrapposizione di spazi: «storia della lotta delle potenze marittime contro le potenze terrestri e delle potenze terrestri contro le potenze marittime». ⁷ Schmitt leggeva il nesso tra *Ortung* e *Ordnung* rilevando che il *weiden* (pascolare), il *teilen* (dividere), il *nehmen* (conquistare) che si raccolgono nel *nomos* sono azio-

4 S. Natoli, *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, p. 113.

5 Natoli fa riferimento a E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, ed. it. a cura di M. Liborio, vol. I, Einaudi, Torino 1976, pp. 236-239.

6 Il riferimento è a M. Heidegger, *Abitare, costruire, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, ed. it. a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1986, p. 97.

7 Natoli cita C. Schmitt, *Terra e mare*, tr. it. di G. Gurisatti, Adelphi, Milano 2002, p. 18. Ricordiamo che per Schmitt «la parola greca che designa la prima misurazione, da cui derivano tutti gli altri criteri di misura; la prima occupazione di terra, con relativa divisione e ripartizione dello spazio; la suddivisione e distribuzione originaria, è *nomos*. Questa parola, intesa nel suo significato originario, legato allo spazio, è quella che meglio si presta a rendere l'idea del processo fondamentale di unificazione di ordinamento e localizzazione», p. 54. Ricordiamo anche un altro passo: «*Nomos* [...] viene da *nemein*, una parola che significa tanto «dividere» quanto «pascolare» [*Weiden*]. Il *nomos* è pertanto la forma immediata nella quale si rende spazialmente visibile l'ordinamento politico e sociale di un popolo, la prima misurazione e divisione del pascolo, vale a dire l'occupazione di terra e l'ordinamento concreto che in essa è contenuto e da essa deriva», Id., *Il nomos della terra*, tr. it. di E. Castrucci, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1991, p. 59.

ni che hanno tutte un intimo legame con il suolo: la terra è la condizione della localizzazione cui può corrispondere un ordinamento, perché solo qui si possono tracciare confini.

La domanda circa l'orizzonte di senso in cui l'allocatione si configura nella contemporaneità globale e telematica e allora una questione anche politica rilevante. Non di certo di minor peso oggi, quando la rete sembra rendere irrilevante il riferimento di luogo, e lo spazio viene inteso come un vincolo da cui la tecnica promette di liberare l'umanità, mentre forme nuove di comunità si costruiscono per "contatti" che apparentemente nulla devono al riferimento ai suoli.

Natoli connette la riflessione etica alle questioni del corpo e entrambe con la politica. Invita, in primo luogo, a riconoscere che il *proprium* della politica è sempre stato innanzitutto l'investimento sui corpi: nella modernità il potere – non tanto quello formale dei re, quanto quello vero e diffuso della macchina sociale – mette al lavoro i corpi, li assoggetta investendo su di essi, li rende docili proprio nel momento stesso in cui li rende attivi. E se l'addestramento lo si esercita sui corpi, osserva, ciò comporta inevitabilmente il governo degli spazi:⁸ vale per gli ospedali, per le scuole, per gli ambienti urbani. Il debito, dichiarato, è ovviamente alla riflessione di Foucault, che ha coniato un termine ormai corrente, «biopolitica», a dire di un potere diffuso, disseminato, dovunque e da nessuna parte. È un potere senza centro, in un mondo che vive in un perpetuo transitare: un potere sconfinato, ci sembra di poter osservare, che da un lato non riconosce limiti e produce disorientamento, dall'altro erige barriere escludendo. Foucault ha lucidamente messo in luce la forza di coattività dei dispositivi spaziali. È importante che ora si proceda, dopo la sua lezione, a rischiare anche interpretazioni, criteri, sollecitazioni, approfondimenti per la possibile messa in valore dei luoghi, squadernando i modi molteplici che ne fanno anche le condizioni di esperienze di vita buona.

Oltre a Foucault, si può qui opportunamente riprendere la lezione di Simmel. Egli ha messo in luce con finezza come nello strutturarsi dei rapporti di interazione – siano essi economici, affettivi, politici – si producano forme spaziali, e come le forme spaziali abbiano a propria volta a influire sui diversi rapporti di interazione. Molto si può ancora apprendere, a questo proposito, dall'interrogarsi sul significato che le condizioni spaziali di un'associazione rivestono «per la sua determinatezza sotto altri aspetti,

8 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 118.

e per i suoi sviluppi sotto il profilo sociologico». ⁹ Il rapporto spaziale è inteso da Simmel come il modo in cui avvengono tutte le interazioni sociali, anche quelle – come la Chiesa – che non ineriscono a nessun luogo; ¹⁰ seguendo Kant egli individua la qualità fondamentale dello spazio proprio nel “far essere insieme”, nella forza relazionale. Vengono specificate cinque caratteristiche, ovvero modi di fare esperienza dello spazio che poi si “rapprendono” in configurazioni spaziali specifiche: esclusività, esistenza di confini, fissazione, vicinanza e lontananza, mobilità. Le relazioni sociali si svolgono e prendono forma proprio sulla base di queste cinque proprietà fondamentali dello spazio. Dell’esistenza di confini (*Grenze*) si dice che «influisce in maniera essenziale sulle azioni sociali reciproche»: ¹¹ non si tratta solo di effetti inibitori. È al concetto di “cornice” che egli fa ricorso per spiegarsi, ed alla duplice funzione che esercita: delimita un’opera rispetto al mondo circostante e la chiude in se stessa. ¹² La questione del confine ha una valenza generale nella sociologia simmelliana, perché l’opposizione fondamentale del suo pensiero, quella tra vita e forme, è riconfigurabile proprio come una questione di confini: ¹³ dar forma significa dare un confine, ovvero dare un confine rende possibile il dar forma. Può essere feconda una riflessione che ripensi proprio questa connessione: da un lato rispetto alla costruzione del carattere, allo “stile” individuale, dall’altro nel suo significato per la convivenza collettiva. È urgente un pensiero che sfugga alla fallimentare contrapposizione tra limite e libertà ¹⁴ e metta in crisi l’ingenua o ideologica, apparentemente benevola e comunque peri-

9 Cfr. G. Simmel, *Sociologia*, tr. it. di G. Giordano, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 525.

10 Della Chiesa dice infatti che è un elemento sovraspaziale, senza con questo intendere che la spazialità allora sia qualcosa di indifferente per i suoi aderenti. Cfr. in particolare, *ivi*, pp. 537-544, la rilevanza del centro di rotazione, per cui «le forze che irradiano da un tale centro visibile ridestano nuovamente la coscienza dell’appartenenza anche in quei membri della confessione i cui bisogni religiosi sono stati a lungo sopiti nel loro isolamento» (p. 540).

11 *Ivi*, pp. 528-529.

12 Il concetto simmelliano di confine, è stato osservato, ha un significato simile a quello di “frames” in E. Goffman (*Frame analysis: An essay on the organization of experience*, Harvard U.P., Cambridge, Mass., 1974), che lo intende come un principio di organizzazione dell’esperienza, un modo di ritagliare la realtà per interpretare il senso degli avvenimenti; cfr. A. Dal Lago, *Il conflitto della modernità. Il pensiero di G. Simmel*, Il Mulino, Bologna 1994.

13 F. Desideri, *Il confine delle forme. Dalla “Philosophie des Geldes” alla “Lebensanschauung”*, in «aut-aut», n. 257, 1993, pp. 105-119.

14 Ricordiamo qui le riflessioni di Natoli sul tema del rapporto tra desiderio e vincolo, cfr. *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 2003.

colosa asserzione che la costruzione di un mondo migliore per tutti e per ciascuno prescriva la preliminare eliminazione di ogni confine.

Non si può trascurare, a questo proposito, un'altra caratteristica spaziale sottolineata da Simmel, detta *sinnliche Nähe oder Distanz* (distanza o vicinanza sensibili):¹⁵ è utile rileggere, nella controparte che offre, le riflessioni di Natoli sul tatto, il senso «che più di ogni altro ci permette di esperirci come io corporeo, in breve di sentirci pienamente corpo». Natoli afferma che

è proprio nella tattilità, nel toccare e nel sentirsi toccati, che si fa esperienza della propria oggettualità – dell'impenetrabilità dei corpi –, di sé come “cosa” nel mondo. [...] Certo, ci si sente una cosa nel mondo anche quando si è sotto lo sguardo di qualcuno, ma non è la stessa cosa che essere abbracciato, bastonato o catturato. Nel contatto si sperimenta una resistenza, si tocca e si viene toccati, ma anche afferrati, presi. Si sperimenta anche – nell'impenetrabilità dei corpi – una confidenza: la carezza, il sostegno. Il tatto mette l'uomo in contatto, con gli oggetti naturali e con il corpo dell'altro. Nel contatto, io posso essere colpito, lacerato. Ma sentendo il corpo dell'altro posso sentirmi pienamente corpo: il corpo dell'altro mi rivela la mia corporeità. Non è affatto un caso se la Bibbia usa per l'unione sessuale la parola “conoscenza”.¹⁶

Tatto e contatto rivelano immediatamente a sé un sé finito e in relazione, mostrano l'esistenza umana come un costitutivo coesistere con-altri: una comunità inoperosa che si fa compito, e coinvolge l'essere umano nella propria interaltà. La vicinanza, insegnava Simmel, è un modo spaziale di entrare in relazione con gli altri, mediato soprattutto dalla percezione sensibile, dalla sensorialità; rapporti di questo tipo, osservava, sono fortemente connotati dal punto di vista emotivo. Con le persone assai vicine si è di solito in termini amichevoli od ostili:

nei confronti di colui che è spazialmente vicino [...] senza la possibilità di cautela e di scelta, vi sono di solito soltanto sensazioni decise, cosicché questa vicinanza può rappresentare il fondamento tanto della felicità più esuberante quanto della più insopportabile coercizione. È un'esperienza molto antica che gli abitanti di una medesima casa possono essere soltanto in termini amichevoli

15 G. Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 545-562. G. Mandich mostra delle assonanze tra le categorie di vicinanza/distanza in Simmel e i concetti di presenza/assenza in Giddens, coesistenza/contemporaneità in Schutz e interazione/comunicazione in Luhmann, in G. Mandich, *Georg Simmel: sociologia dello spazio*, in «Quaderni del dipartimento di Ricerche Economiche e sociali, sezione sociologia», Cagliari 1996.

16 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 152.

oppure ostili. [...] è buona cosa avere i propri vicini come amici, ma è pericoloso avere i propri amici come vicini.¹⁷

Nell'*Excursus sulla sociologia dei sensi*¹⁸ viene analizzata con molta precisione il modo in cui i singoli sensi, attraverso i quali gli individui si percepiscono reciprocamente, determinano le conseguenze della vicinanza, e viene costruito un vero e proprio profilo sociologico dell'occhio e dell'orecchio: l'occhio è inteso come il senso spaziale per eccellenza, l'udito come il senso temporale. Colui che vede senza udire resta più confuso, perplesso, inquieto, di colui che ode senza vedere, in quanto è investito dalla contemporaneità; è, questo, un fenomeno molto significativo che caratterizza la grande città.¹⁹ Il guardarsi negli occhi (considerato la forma più perfetta di reciprocità), l'espressione del volto, il suono della voce, l'invasione degli odori, sono tutti elementi che, osserva Simmel, segnano gli esiti delle nostre relazioni con gli altri. Nella percezione sensibile si crea un'indissolubile connessione tra gli effetti soggettivi che qualcuno provoca su di noi e l'immagine oggettiva che di quello ci si crea. Nell'*Excursus sullo straniero*,²⁰ definisce la "forma sociologica" dello straniero come una particolare costellazione a cui perviene l'unità di vicinanza e di distanza che ogni rapporto fra esseri umani comporta: «l'essere straniero (*das Fremdsein*) significa che il soggetto vicino è lontano». Infatti non sono stranieri, per noi, gli abitanti di Sirio. Quel che comunque si rivela e si conserva, nelle peripezie dell'umano con-essere dal legame di suolo alla connessione nella rete, è sempre in modo primario la realtà del contatto.

Al contatto rinvia anche quel legame sociale che è la *philia*, che "può dirsi in tanti modi" come ricordava Aristotele: fatto di un toccarsi che non è mai "in universale" (e questo lo distingue dall'*agape*), né travolgente (e questo lo distingue invece dall'*eros*). È la realtà, che è pure il compito, di una reciproca appartenenza: non astratta, ma neppure coinvolgente fino alla fusione, coappartenenza che non è occasionale e non riguarda qualcosa come una cosa: non posso dire *philos* a un oggetto, e per il greco neppure a uno schiavo, perché non si tratta di un "altro se stesso". *Philia* è la relazione di una reciproca appartenenza in cui l'alterità degli amici

17 G. Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 548-549.

18 *Ivi*, pp. 550-562.

19 Sarebbe interessante un confronto con le indicazioni dell'antropologia di H. Plessner, *Antropologia dei sensi*, tr. it. di M. Russo, Raffaello Cortina, Milano 2008, e con quelle di Straus circa lo spazio visivo e sonoro, cfr. E. von Straus, *Vom Sinn der Sinne*, Springer, Berlin 1935.

20 G. Simmel, *Sociologia*, cit., pp. 580-584.

non va perduta. In *Etica Nicomachea*, dove dice dell'amico che è *heteros autos* – l'amico è un altro sé stesso – Aristotele fa riferimento non solo alla virtù, ma innanzitutto alla pura sensazione dell'esistere, all'*aisthesis* dell'esistenza, al piacere di sentirsi vivere ed esistere: l'amicizia è in primo luogo un co-esistere in quanto è un con-sentire. Il suggerimento allora è ad oltrepassare la filosofia dell'intersoggettività, per accogliere l'apparire di una comunanza originaria, che dice di un essere radicati nella stessa realtà ontologica che non è astratta, ma attraversa l'esser corpo e tempo e spazio degli esseri umani, e rivela un coappartenersi di irriducibili alterità.

Per continuare a pensare l'intreccio tra le vie dell'amor-di-sé (che non è amor-proprio) e i modi della convivenza, la riflessione etica può trovare risorse feconde ritornando allora a interrogarsi sulla *philia*: che indica oltre l'universalismo astratto e oltre l'individualismo autoreferenziale, entrambi destinati al fallimento; essa suggerisce di tener conto dell'umano nelle condizioni anche sensibili in cui si dà l'esistenza, senza per questo rinunciare al giudizio e alla scelta responsabile tra le diverse possibilità che si offrono rispetto alla vita che ci si augura di poter vivere.

Tutta l'opera di Natoli condivide questa prospettiva e offre un'etica della finitezza in cui pensare e agire trovano un profondo intreccio con il sentire e il percepire: l'attenzione costante alla concretezza dell'esistere è il modo in cui si interpreta l'istanza veritativa. In gioco è il "saper stare al mondo". Come già insegnava Aristotele, la saggezza è sia uno stato abituale vero – intrinsecamente connesso alla verità –, sia uno stato costitutivamente allocato, intrinsecamente modulato sull'ora, sul qui, in grado di tener conto del "come". La saggezza, "giocandosi" ogni volta appropriatamente dentro alle diverse situazioni, è capacità di nuovi scenari, di aprire al futuro e di "orientare".

Nel solco della fedeltà alla terra, e della filosofia intesa come questa sapiente saggezza che "orienta", si può insistere allora per far sporgere la riflessione di Natoli sull'umano abitare in direzione della coordinata spaziale, che più resta da scandagliare nella sua significatività per l'esistenza personale e sociale: la produzione e riproduzione della vita implica, infatti, la condizione di allocazione in un "dove", il familiarizzarsi con i luoghi e rispetto ad essi. Perché, come egli appunto osserva, "il corpo è spazio e occupa spazio".²¹ Questo significa rilevare immediatamente che agire e pensare, per l'essere umano, accadono non in astratto, ma sempre in un orizzonte qualitativamente differenziato, mai isotropo e omogeneo. Si può trattare questa condizione come un vincolo e avere la presunzione di poter-

21 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 152.

lo trascurare o la convinzione di doverlo in qualche modo vincere. Come Natoli insegna a più riprese, mettendo in esercizio il significato della finitezza per l'umano e, quindi, riflettendo sull'ambigua disposizione possibile nei confronti di ciò che "lega", si può invece comprendere il vincolo come una risorsa, ed imparare a viverlo in modo pienamente umano: cercando di comprendere allora la relazione allo spazio – per il tramite del corpo – per come si dà, per le possibilità a cui apre e le condizioni che implica.

L'esistenza, quella di altri e ciascuno la propria, la si coglie sempre come allocata. Ora, se il poter dire "qui" è solo del soggetto in prima persona, il "qui", tuttavia, si costituisce solo in relazione a tutti i "là" che sono "là" rispetto al "qui".²² Il "qui assoluto", per così dire, non esiste: i "là" che costituiscono l'"esser qui" ne destituiscono di legittimità qualsiasi pretesa di absolutezza.²³ La stessa sorte sembra accadere alla possibilità di dire di un "proprio luogo". Non solo perchè può anche accadere che il luogo occupato da qualcuno dovrebbe invece essere di un altro: allora è solo il caso in cui il "proprio luogo" non è considerato un "luogo proprio", cioè l'appropriazione non è vista come appropriata; si dice, in questo caso, che qualcuno "non è al suo posto". L'esperienza del "proprio luogo" è istruttiva di una profonda ambiguità, più evidente invece nei casi di situazioni "appropriate": quel luogo che di volta in volta è il "proprio" non può mai coincidere con colui di cui è tale, e non è mai del tutto nella disponibilità di colui di cui è "il proprio". Esser-lì significa sempre, per l'umano, esser-sopravvenuto, e esistere implica lasciar-li. Resta uno scarto, tra il sé e il suo "dove": che nessun esercizio di familiarizzazione può colmare. È l'esperienza di un "esser proprio" che va però riconosciuto come altro: inappropriabile.²⁴

22 Molto ha ancora da insegnare, su questo, la riflessione di E. Husserl, in particolare *Il Libro dello spazio*, ed. it. a cura di V. Costa, Guerini, Milano 1996 e *La cosa e lo spazio*, ed. it. a cura di V. Costa, tr. it. di A. Caputo, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009; interessanti le considerazioni in proposito svolte da V. Costa nella terza sezione, dal titolo *La costruzione dello spazio ed il sistema cinestetico*, di Id., *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 235-320.

23 È da ricordare la riflessione di G.W.F. Hegel in *Fenomenologia dello spirito* e anche in *Logica*, a proposito della impossibilità di un qui e di un ora assoluti.

24 Sempre illuminante la lettura di F.Kafka, *La tana*, in Id., *Tutti i racconti*, ed. it. a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1998, dove si narra appunto della ricerca spasmodica un proprio luogo inespugnabile, nel quale poter godere di una sicurezza assoluta.

Viversi nello scarto del luogo, possiamo allora dire, è esperire un'acoglienza originaria, uno speciale inerire al mondo dove nella massima prossimità si dà la distanza della differenza.

È la distanza prossima di un inerire la cui rilevanza non deve restare impensata.

Essa è stata messa in luce, ad esempio, anche da Levi-Strauss quando faceva notare che in Amazzonia i missionari salesiani della regione del Rio dos Graças si resero conto che il mezzo più sicuro per convertire i Bororo consisteva nel far loro abbandonare il villaggio spostandoli in un altro. Qui le case venivano disposte in file parallele. Ma l'originaria distribuzione circolare delle capanne era di estrema importanza per quel che riguarda la vita sociale e le pratiche di culto: ora i Bororo restano disorientati, non "si raccapizzano" più con i punti cardinali, si sentono privati del "piano" che sostiene il loro sapere e perdono rapidamente la memoria delle reciproche relazioni e delle tradizioni. È come se «il loro sistema sociale e religioso fosse troppo complicato per rinunciare ad uno schema reso evidente dal piano del villaggio e di cui i propri gesti quotidiani rinfrescavano continuamente i contorni». Lévi-Strauss chiarisce che ad essere rilevante non è il villaggio in quanto entità fisica, perché l'insediamento in quanto tale non durava più di trentanni, ma la struttura spaziale condivisa, che il villaggio riproduceva.²⁵

Dal canto loro Émile Durkheim e Marcel Mauss, parlando delle forme concettuali di classificazione,²⁶ hanno mostrato che se

i logici, e anche gli psicologi, di solito considerano come semplice, come innato, o almeno come istituito dalle sole forze dell'individuo, il procedimento che consiste nel classificare gli esseri, gli eventi e i fatti del mondo in generi e specie, nel desumerli gli uni dagli altri, nel determinare i rapporti loro di inclusione o di esclusione, [...] in realtà per noi classificare le cose significa disporle in gruppi distinti gli uni dagli altri, separati da linee di demarcazione nettamente determinate.

Non solo, osservano, al fondo della nostra concezione della classe c'è l'idea di una circoscrizione dai contorni fissi e definiti: il classificare non

25 C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici*, tr. it. di B. Garufi, Il Saggiatore, Milano 1980, pp. 207-208.

26 É. Durkheim, M. Mauss, *Su alcune forme primitive di classificazione (Contributo allo studio delle rappresentazioni collettive)*, tr. it. in É. Durkheim, H. Hubert, M. Mauss, *Le origini dei poteri magici*, tr. it. di A. Macchioro, Boringhieri, Torino 1977, pp. 20-24.

sta solamente nel costituire dei gruppi, ma nel disporli secondo peculiarissime relazioni. I gruppi

noi ce li rappresentiamo come coordinati o subordinati gli uni agli altri, diciamo che questi (le specie) sono inclusi in quelli (i generi), che i secondi sussumono i primi. Ve ne sono di quelli che dominano e altri che sono dominati, e altri ancora che non dipendono né dagli uni né dagli altri. Ogni classificazione implica un ordine gerarchico cui né il mondo sensibile né la nostra coscienza offrono il modello.

Le stesse espressioni di cui ci serviamo per caratterizzare questo ordine, concludono, ci autorizzano a pensare che tutte codeste nozioni logiche siano di origine extra-logica: ad esempio diciamo che le specie di uno stesso genere sono strette da rapporti di parentela, certe classi le chiamiamo famiglie. Questo complesso di fatti porta allora a congetturare che lo schema della classificazione non sia un prodotto spontaneo del pensare astratto, ma il risultato di una elaborazione in cui sono entrati ogni sorta di elementi estranei. Mauss e Durkheim osservano, infine:

le cose vengono pertanto concepite come disponentisi in una serie di cerchi concentrici attorno all'individuo; i più lontani, quelli che corrispondono ai generi più universali, comprendono le cose che meno lo toccano; ma queste cose gli diventano meno indifferenti man mano che gli si accostano.²⁷

La condizione di allocazione, insomma, e le relazioni in cui si dispiega, va ritenuta costitutiva per il modo stesso di articolarsi del pensiero.

Se l'inerire ai luoghi riguarda in modo essenziale il pensare e l'agire, la relazione con la spazialità non può che essere implicata anche nell'esercizio umano di ricerca della verità. Essa – *aletheia*, intesa etimologicamente come “il non nascosto” – Natoli dice che si rende manifesta nella “calma” del pensiero; è necessaria una “spoliazione”, al fine di non occultare ciò che si rivela. Non si tratta di un invito al distacco dal mondo – che peraltro non potrebbe essere che una posa, osserva – ma piuttosto al distacco da sè:²⁸

27 *Ivi*, p. 34.

28 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 242. È il richiamo all'esercizio della distanza del rispetto: «solo la distanza, infatti, ci permette di vedere cose e persone in piena luce, di percepirle 'a tutto tondo' nella loro interezza, di cogliere l'esatto profilo della loro identità. Questa è la condizione preliminare per 'accostarle' in modo giusto senza la pretesa di catturarle, la brama di divorarle, ma valorizzandole nella loro singolarità e bellezza, lasciandole essere 'nella loro verità'. Per poter fruire di esse in pienezza e con rispetto», p. 173.

un atteggiamento per poter cogliere tutto quello che accade senza enfasi né sovrappeso, nella nudità del suo semplice accadere, e capire.²⁹ Natoli cita Foucault, nel suo rinvio al filosofo-imperatore Marco Aurelio, e ne riprende il tema della cura di sé: *megalophrosýne*, rendere grande l'anima, è il compito. Incrociando la prospettiva dell'allocazione, questo suggerimento a "far posto al mondo" per lasciar che si manifesti il non-nascosto risuona nella felice espressione, tutta propria della lingua italiana, che dice del saper "fare mente locale". È un "far posto" che significa l'esser-presso le cose, l'accadere, che non manca l'appuntamento con l'esistenza in carne e ossa. La capacità del pensiero non si sviluppa tanto meglio quanto più si esercita ad un astrarre coltivato in una neutra indifferenza, in uno sforzo di prescindere dall'abitare il mondo. Si deve invece intendere il pensare come un modo del saper essere-presso "il non nascosto", che implica un "distaccato" essere-presso di sé. La scommessa è che individuare nessi, riflettere su condizioni di possibilità, comprendere per concetti e categorie, argomentare e tentare universalizzazioni non debba significare necessariamente perdere il senso del particolare, il gusto per il singolare, l'attenzione all'individuale di cui è fatta l'esistenza. La vera sapienza è saper stare presso le cose, abitarle: è "sapere sensibile". Come nesso teorico-pratico si manifesta in quel modo di stare al mondo che può essere detto "saggezza sensibile".

È significativo a questo proposito, anche se apparentemente banale, ciò che accade abitualmente a Londra. Chi vuole prendere la licenza per guidare il taxi, qui, deve superare un test che si chiama "The Knowledge", gestito da un ufficio della London Metropolitan Police. Non riguarda l'abilità di guida ma la familiarità dell'aspirante autista con ciò che si potrebbe chiamare la geografia urbana del centro di Londra: cioè con le sue migliaia di vie, palazzi pubblici e attrattive varie, estese in un raggio di 6 miglia da Charing Cross. Non è richiesta semplicemente una conoscenza dei nomi delle strade e della loro localizzazione, ma una "competenza del dove", un conoscere che si esercita come orientarsi. C'è un film del 1979 che ne parla: il titolo è appunto *The Knowledge* e narra l'esperienza di un gruppo

29 *Ibidem*. Natoli riprende il discorso di Foucault sulla *cura di sé*, laddove si mostra che gli individui sono nelle condizioni di costituirsi come centri di resistenza se si ripiegano su se stessi, se pervengono al governo della propria potenza e si interpreta il potere di resistenza così guadagnato come non coincidente semplicemente con la capacità antagonista quanto, piuttosto, con la capacità di sottrarsi, di potere fare a meno: qui sta la possibilità d'essere veramente autonomi, liberi. È il riuscire a dare forma alla propria potenza, ed a fare da modello di questa condotta è il mondo tardo-antico. Riferimento costante di Natoli è anche a Spinoza, *Etica*.

di giovani che cercano di prendere la patente per il taxi a Londra. Nel film si sottolinea che “The Knowledge” è qualcosa che si può ottenere solo *travelling the runs* (“facendo le corse”). Come dichiara uno dei protagonisti: «the only way to learn The Knowledge is by climbing on your bike and doing the sod!».³⁰ Si tocca con mano che non è la stessa cosa conoscere astrattamente un luogo e sapere davvero dov'è.

Percorrendo, così, diversi ambiti dell'esperienza, abbiamo con voce consonante articolato l'invito di fedeltà alla finitezza che viene dalla riflessione di Natoli.

L'etica del finito, però, per Natoli si intende quale *ethos* tragico: è nel suo essere radicale contingenza, sostiene, che ogni individualità esibisce il valore. Egli distingue due declinazioni diverse dell'etica del finito: una cristiana ed una pagana, o meglio neopagana. Mentre nel Cristianesimo si deve parlare di una “finitudine creaturale”, per cui l'essere umano è finito perché è creato e non perché è mortale, nel paganesimo l'umano, e in generale gli enti, sono invece intesi secondo una “finitudine naturale”. Il Cristianesimo, sostiene Natoli, ha una visione essenzialmente antitragica del mondo; perché per il cristiano «la storia è guidata da un disegno e, soprattutto, alimentata da una promessa che va oltre ogni disperazione: la redenzione del mondo dal dolore e dalla morte». ³¹ Per il tragico greco, invece, fuori dal mondo non c'è destino né salvezza. Da questo ordine di considerazioni Natoli conclude che il Cristianesimo, uccidendo il tragico greco, sarebbe all'origine del nichilismo. Egli argomenta osservando che

l'enfasi del nulla è conseguenza di un'indebita assolutizzazione del positivo, e come tale ne rappresenta il rovescio e insieme la nemesi. L'idea che vi sia un essere che respinge da sé originariamente e definitivamente il nulla rende inconcepibile la relatività delle cose. Ora, poiché le cose non sono comprese a partire dalla loro naturale relatività, poiché non sono lasciate riposare in essa, dilaga il nulla.³²

Dire che il divenire è vincolato all'immutabile implica immediatamente, a suo avviso, che

30 Citato da J.E. Malpas, *Place and Experience. A Philosophical Topography*, Cambridge U. P., Cambridge, Mass., 1999, p. 135.

31 S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 80.

32 *Ivi*, p. 9; cfr. anche Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 84. Natoli riconosce che la tradizione ebraico-cristiana avrebbe, di fondo, un'indole tutt'altro che nichilista: per l'idea che tutto quanto è creato è buono, la quale esclude una considerazione negativa del mondo; la separazione tra mondo sensibile e mondo intelligibile non appartiene a questa tradizione, ma è di origine platonica.

tale vincolo nel momento stesso in cui esclude che dal nulla possa venire qualcosa consente che venga dal nulla solo quello che è costituito in essere dall'atto della creazione. Ora, l'atto di creazione, in quanto pone in essere dal nulla, annulla il nulla della provenienza nella sussistenza della relazione originaria Dio-uomo. Dio vince originariamente il nulla e proprio per questo il mondo acquista positività in Dio. Ma senza la positività di Dio il mondo è nulla e cade nel nulla se Dio l'abbandona.³³

Le cose in sé stesse sarebbero prive di valore: questa la tesi metafisica che la creazione *ex nihilo*, a suo avviso, implica. Quando, di conseguenza, con il processo di secolarizzazione viene progressivamente meno la certezza di Dio, il mondo non può che dileguare nel nulla. Solo per l'*ethos* tragico, secondo Natoli, è possibile davvero la pietà per le cose che passano e la cura del loro apparire.

Questa lettura del rapporto tra Cristianesimo e nichilismo è interessante e provocatoria. Forse, tuttavia, non dà adeguatamente conto del fatto che l'idea di creazione intende raccontare di una realtà che è alterità e relazione. È, questo, un nesso che Natoli mette in valore con molta finezza a livello etico, ma che non sembra godere per lui di altrettanto credito in sede ontologico-metafisica. Ne deriva che solo ad un finito radicalmente contingente, cui non si debba attribuire contaminazione con alcunché di incondizionato, il valore può essere riconosciuto come inerente. Si viene affermando l'assolutezza del finito come sola via che non lascia campo al nichilismo. Eppure, si può anche ricordare, non solo la creazione ma anche lo scandalo della Croce di Cristo – e qui in modo drammatico – dichiarano il Cristianesimo come religione di un'alleanza che non risolve la positività dell'alterità in una forma di dipendenza: è significativo il silenzio del Padre al Golgota. Si può intendere il Cristianesimo come la narrazione di una eteronomia istituyente, che dà esistenza al mondo finito come autonomia costituita.³⁴ Il problema aperto, comunque, su cui l'osservazione di Natoli richiama l'attenzione con giusta severità, è individuare le categorie ed i paradigmi argomentativi attraverso cui l'esperienza cristiana possa

33 *Ivi*, p. 85, *Id.*, *La salvezza senza fede*, cit., p. 217.

34 Così in *Resistenza e resa* (r. it. di A Gallas, San Paolo Edizioni, Cinisello Balsamo 1988), Dietrich Bonhoeffer afferma: «Non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo *etsi Deus non daretur*. Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. La conquista della maggiore età ci porta dunque al vero riconoscimento della nostra situazione. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere come uomini che se la cavano senza di Lui» (18 luglio 1944).

comprendersi senza ricorrere all'idea, che anche Nietzsche criticava come platonico-cristiana, di un mondo vero dietro il mondo apparente.

È interessante, d'altra parte, l'affermazione di Natoli secondo cui nel divenire «le cose non sono eterne, eterno è il rinvenire dell'essere in ogni accadere».³⁵ Tesi di tono metafisico: che distingue l'essere e le cose, eterno l'uno e non le altre; c'è una differenza, tra le cose e l'essere, e l'essere si dà in ogni accadere. È in questione, qui, proprio quel nesso – tra le cose e l'essere – che bisogna intendere senza rinunciare ad alcuno dei termini della relazione: nesso di cui il Cristianesimo cerca appunto di dire proprio secondo il modo della creazione. Il sapere metafisico, peraltro, non è inevitabilmente sordo all'inesauribilità di ogni tentativo di indicare al non-nascosto; sa che il proprio linguaggio non può essere quello oggettivante delle scienze naturali, o quello chiaro e distinto della matematica, perché non può saturare lo scarto in cui scorge ciò che ne è condizione di possibilità: la sua movenza non può che essere simbolica. Molte diverse interpretazioni, allora, sono possibili, per il pensiero e nella prassi, senza che ciò esoneri dalla responsabilità di riconoscere e dichiarare i «sensi vietati».³⁶

Nel Cristianesimo la creatura ha da comprendersi “figlia nel Figlio”: questo evita sia l'idolatria sia la pretesa diabolica di assumere il punto di vista del Padre. Si può parlare di etica del finito, allora, come l'articolarsi di una accoglienza che accade dentro ad una relazione.³⁷ Non si tratta della prestazione di uno stare al mondo che consegue all'accettazione di un dato. Si riconferma così, ma per diversa via, il valore per il pensiero e per la prassi di quell'esercizio del limite che Natoli indica positivamente come il percorso per “mutare la forza in forma”.

Ritorna così la questione del limite, e, come si diceva, è esercizio fecondo prestare attenzione alla costitutiva allocazione dell'esistenza umana. Il “luogo” è spazio-segnato, la cui identità è fatta di confini e di intersezioni, di nessi. A lungo il luogo è stato concepito come realtà coerente, stabile, definita, separata, ma un'attenzione non ideologica consente di coglierne invece la natura complessa, prodotto di una lunga storia di contaminazioni, di relazioni con diversi altri luoghi in molti tempi. Si può comprendere la specifica singolarità dei luoghi, allora, come un costituirsi attraverso delimitazioni che distinguono senza separare, soglie che aprono senza con-

35 S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit. p. 91.

36 Nel senso in cui ne parla U.Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano 1997, pp. 36-39: un insieme di «linee di resistenza, magari mobili, vaganti», di «sensi permessi e sensi vietati» che pongono limiti ai discorsi e alle interpretazioni.

37 È quindi il primato del ricevere, in dimensione escatologica e non solo umanamente etico-comunitaria.

fondere: ogni luogo è identità che è interdipendenza con un altrove. La trascendentale allocazione dell'essere umano implica questa esperienza. Interpretarla è il compito dell'esistere e l'etica della finitezza può insegnare una fedeltà che non nega ciò che non esaurisce.

Nella ricerca di buoni modi per una vita ed una convivenza riuscite, il pensiero filosofico non solo ha da comprendere gli orizzonti di mondo in cui si esercita, ma sa di avere anche la responsabilità dello sguardo critico e quindi della apertura possibile di alternative. È un compito. E il discernimento, come ben dice Natoli, è un certo dominio cognitivo e una qualità morale.³⁸

38 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 241. Come già si è ricordato Natoli parla di *megalophrosyne*, rendere grande l'anima, e lo fa sulla base di una antropologia che interpreta l'essere umano come potenza, punteggiatura di forza, cui si tratta di "dar forma" e che cresce nel crescere della potenza di tutti.



DUCCIO DEMETRIO

APPARENZA E REALTÀ IN AUTOBIOGRAFIA. SCRITTURA DI SÉ E “ATTI DI VERITÀ”

Premessa

Soltanto di recente, in Italia, gli studi dedicati ai generi autobiografici sono entrati a far parte, seppur tra qualche sospetto o dichiarata avversione, delle bibliografie filosofiche. E non sono pochi, fra l'altro, i filosofi contemporanei, tra cui Fulvio Papi, Aldo Giorgio Gargani, Emanuele Severino, Giovanni Invitto, Maria de Monticelli, Francesca Rigotti e lo stesso Salvatore Natoli,¹ che non hanno rinunciato a raccontarsi in prima persona.² Scrivendo di sé o rilasciando lunghe interviste biografiche: filosofando sulla loro vita, anche privata, sull'apparire della vocazione filosofica, nonché sui maestri di formazione incontrati o cercati, e, naturalmente, sui più recenti approdi di ricerca. Non lesinando costoro di esporsi in prima persona, non più avvalendosi di un linguaggio distaccato, e meno indulgente del solito. Verso se stessi in primo luogo. Non più aulico e retto da predicati al plurale *maiestatis*. In una alternanza frequente tra le memorie, le affezioni, le idiosincrasie verso altre scuole, e le trattazioni più sofisticate e rigorose; a sostegno del proprio punto di vista, ma nutrito non poco di quella esperienza personale, umanamente ricca, alla quale la postura morale filosofica dovrebbe ricondursi. Secondo una modalità che, in passato, sarebbe apparsa disdicevole, antiaccademica, lontana dalla tradizione. Non del tutto in via di estinzione: laddove ancora viga la preoccupazione di dissacrare la statura teoretica del proprio dire, di inquinarla con quell'io narrante al quale non si sono mai risparmiate accuse di soggettivismo intimistico. Rilievi che, in casa nostra, non impedirono comunque – da latitudini ben distanti – a Benedetto Croce o ad Enzo Paci, ad altri figli e figlie della fenome-

-
- 1 S. Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, a cura di F. Nodari, Edizioni ETS, Pisa 2007.
 - 2 Così come non appare copiosa la letteratura italiana dedicata alla filosofia della scrittura, se si escludono i saggi di N. Boccara, A. G. Gargani, F. Rella, C. Sini, A. Pizzorusso, M. Russo, G. Invitto e pochi altri.

nologia o dell' esistenzialismo, di offrirci splendide scritture diaristiche, epistolari e compiutamente autobiografiche di grande importanza per la migliore comprensione del loro pensiero. Feconde, non poco, per quanto ci lasciano in merito alla gestazione, affatto lineare, di un pensiero non ancora compiuto. Se, poi, il nostro sguardo volesse farsi ben più storiografico, potremmo forse, agli effetti delle procedure mentali adottate da tali figure e scusandomi per tali risapute evocazioni, dimenticarci delle lettere di Platone? Dei ricordi e dei meditazioni di Epicuro, Seneca, di Marco Aurelio, di Sant' Agostino, di de Montaigne, di Pascal, delle prime pagine del *Discorso sul metodo* o dei memoriali cartesiani? Di Spinoza? Delle "confessioni" di Rousseau? E, nondimeno, di Kierkegaard, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Sartre, Camus, Weil, Arendt, Benjamin, Zambrano, eccetera? Mi riesce difficile accettarlo.

La storia della filosofia è dunque anche la storia della *sua* maniera autobiografica; è la vicenda che raccoglie le genealogie individuali, non sempre progressive, nel dipanarsi delle costruzioni dottrinarie o ad esse refrattarie e ribelli; è la storia di un patrimonio andato perduto, delle carte smarrite, di scritture segrete e clandestine, sovente distrutte e non solo dagli autori o dalle autrici; è la storia di stili e andamenti argomentativi che testimoniano l' evoluzione di un pensiero non solo consegnato alle stampe. Così come è impossibile dimenticare che tale consuetudine, dove il soggetto si fa oggetto critico di se stesso, è, ed è stata, essa stessa un modo di fare filosofia. All' insegna di quanto l' amore per questo sapere, per il sapere, ci insegna da sempre: la fedeltà all' irrinunciabile libertà innovatrice e trasgressiva di poter e dover ragionare in stretta relazione con la urgenza vitale di non mettere a tacere il proprio io narrativo e riflessivo. Nella decenza, pur non sempre rispettata ma nondimeno apprezzabile, di sorvegliarlo; o nell' intenzione esplicita di offrirsi senza inibizioni al giudizio altrui; mettendo in mostra il "corpo" del filosofo e non solo la sua "anima" vagheggiata. Dove si impone sempre la forma del dialogo con se stessi in quanto pulsare mentale e della carne. Tra il diritto alla rappresentazione al singolare, esperienziale, dell' esistenza, e il dovere di trascenderla in sua più vasta proiezione gnoseologica. Dove la pratica autobiografica si esprime in un unico aforisma magistrale: impossibile è incamminarsi sui sentieri della conoscenza, se prima non ti sei esercitato a lungo, in modo disciplinato, secondo le regole dell' auto-dominio, sul tuo procedere affatto rettilineo. Quale esso sia, accidentato, sorprendente, appartato, è questo il territorio primo nel quale, evocando una bella metafora di Roland Barthes, si tratta di usare la penna come un aratro incurante di tutto ciò che riuscirà portare alla luce. Imparando così a conoscerti o scoprendo che, proprio questa co-

noscenza, non potrà che restare incompiuta e irrisolta: tanto quanto gli altri enigmi della vita. Ricavandone una lezione di decenza morale e di autocontrollo, di prudenza oratoria. Dove il dubbio circa la verità di quanto hai pensato o scritto fino ad una certa svolta, non solo mentale, può permetterti di scoprire che l'incoerenza può essere anche una virtù. In una dialettica tra filosofare su di sé e filosofare sul mondo; tra un indagare all'inseguimento delle proprie verità e una dilatazione concettuale tesa all'*oltrepassamento* dei propri corporei e contingenti, limitati, confini. Dove già questa ammissione di nescenza, si dimostra – alla lunga – una qualità filosofica e una meta sapienziale.

Ogni testo autobiografico, tra sistematicità e rapsodicità discorsive (non soltanto coltivato da una scrittura filosofica sorvegliata), potrà rivelarsi così di volta in volta una fonte ermeneutica inesauribile. Oltre che una sorgente preziosa di argomenti, di temi, di tensioni drammaturgiche. Ogni storia di vita “raccontata da se medesimi” – questo ci hanno dimostrato colleghi celebri o ignoti – è la testimonianza esplicita o opaca di come ha saputo, potuto, lavorare un filosofo sul proprio pensiero; oltre che sugli eventi di vita, sulle tensioni emotive, sull'immagine di sé e del prossimo suo; di come costui o costei si siano rivolti, nelle rispettive differenze di genere, più o meno nitide, alla passione filosofica. Per sopravvivere come donne o uomini e non soltanto come filosofi laureati. Non è casuale, ma indizio della uscita allo scoperto di tale modalità di formare alla filosofia, che per quanto accennato un po' tutte le pratiche odierne di consulenza filosofica propongano oggi ai loro allievi la scrittura di sé nei loro laboratori, come un momento indifferibile per analizzare la genesi intellettuale delle passioni per il filosofare.³

L'autobiografismo, un 'ismo' non indicante una degenerazione ma semmai l'indizio di una corrente antica e contemporanea, come genere non più letterario, peraltro a lungo ritenuto minore e deprezzato in questo ambito, si configura perciò quanto mai denso di implicazioni etiche, politiche, sociali, ben al di là delle abilità stilistiche dell'autore, della vocazione a pubblicare tali scritture. Ormai in un crescendo quanto mai visibile e divenuto un fenomeno sociologico, si configura anche ospite e protagonista di movimento d'opinione, letterario, massmediale. Scrivere di sé è un comportamento culturale che allarma gli editori pressati dagli aspiranti scrittori, ma non la miriade di persone che avendo imparato a scrivere, bene o male non im-

3 Rinvio al recentissimo: R. Màdera, *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina, Milano, 2012. Ed anche N. Boccara, F. Crisi, *Filosofia e autobiografia*. Settecittà, Viterbo, 2003.

porta, desiderano nei momenti bui o luminosi della loro vita, lasciare traccia della loro soggettività.⁴ Ci appare ormai, tutto ciò, l'espressione di un diritto democratico, tanto quanto il diritto alla parola (salvato guarda caso dalle scritture in internet dove esso sia ancora perseguitato e clandestino); e, per alcuni, la manifestazione, persino, di un dovere civile verso la propria comunità e cerchia in nome della salvezza delle memorie individuali o collettive.⁵ Fra gli innumerevoli cultori di autobiografie non modaiole, occorre perciò annoverare coloro i quali, pur appartenendo, ad esempio, a settori diversi da quelli filosofici, non si siano dimostrati insensibili alla relazione tra le forme della narrazione e le implicazioni concettuali che le sottendono. Ci sono scritti autobiografici che consentono ai lettori di essere più attenti, di ricostruire i processi e i metodi cognitivi adottati nella esposizione dei propri punti di vista e degli eventi che attraversano ogni vita. Quindi, anche quella dei filosofi e delle filosofe. Ogni testo di tal specie rappresenta un *oggetto critico e pluritematico*, che ci racconta la problematicità del vivere: nelle sue frammentazioni diaristiche, o, tendente alla saturazione su pagine e pagine del maggior numero di ricordi (tra sussulti veritativi e macroscopiche menzogne). Mai riducibile, quale esso sia, agli aspetti meramente narrativi e discorsivi, anche quando li si siano voluti oscurare, minimizzandone gli antefatti epistemologici e le motivazioni, anzi le tensioni, o i travagli, ermeneutici. Qualora sia prevalsa una prassi di fare filosofia epochizzando la materialità del nostro piacevole o drammatico, prosaico, abitare la terra. Ma se tutto questo, in filosofia, è spesso potuto accadere, il filosofo avrà disatteso il compito di attendere, anche con la sua stessa biografia ad un onere etico; laddove abbia creduto di prendere le distanze da quell'intrinseca tragicità ontologica che accompagna, in ogni istante, la condizione umana. Probabilmente, in nome di un irenismo volto a tranquillizzare soprattutto se stesso oltre ai propri allievi, costui (ed adottato il maschile non a caso) si sarà affidato a qualche menzogna autobiografica. In nome di un quieto e consolatorio discorrere, venendo però meno alla sincerità parresiasistica, che dovrebbe indurlo a non diffondere e a vendere rassicuranti promesse di felicità.

Non possiamo poi che rammaricarci, complimentandoci invece con i colleghi stranieri, di quanto da decenni ormai ci accade di leggere in Ger-

4 Ne parlo nel mio: *Perché amiamo scrivere. Filosofia e miti di una passione*, Raffaello Cortina, Milano 2011; e per lo stesso editore ne: *La scrittura clinica. Frammentarietà esistenziali e consulenza autobiografica* (2008).

5 Con tali scopi nasceva nel 1998 la Libera Università dell'Autobiografia di Anghiari (AR) fondata da chi scrive con Saverio Tutino (www.lua.it).

mania, in Francia, in Spagna, nel nord Europa e oltreoceano.⁶ Dove la saggistica da tempo, anche in modi anticonformistici, ha saputo scavare fino in fondo nelle opere autobiografiche. Non badando alle notizie in esse contenute, bensì al loro impianto filosoficamente concepito e orientato o casualmente emergente. In Italia, non sono molti invece gli scritti critici che si siano mostrati disposti ad intraprendere una seria discussione sulle ragioni in base alle quali, nelle nostre province, non si possa far a meno di dedicarvisi se non per qualche debolezza e leziosaggine mediatica. Quanto piuttosto per un'autentica, onesta, meditata ricerca della verità (ammesso e non concesso che questo sia ancora il mandato del lavoro filosofico), ad iniziare dalla esplicitazione della propria. Se ne è parlato, semmai, spregiativamente in riferimento alle manifestazioni mondane di pop-filosofia, alle pratiche della consulenza filosofica, già richiamate, come espedienti vituperati, di intrattenimento e nuovi elisir di lunga vita in funzione della preparazione alla vita e ad una vecchiaia meno funestata dall'angoscia delle cose ultime.⁷

In questa premessa mi sono dilungato volutamente su alcuni nodi tematici di natura teoretica e morale, cui il raccontare autobiografico autentico, e cioè rigorosamente perseguito mediante scrittura, si espone, al fine di mostrare quanto sia da riscattare un genere anche filosofico sovente frainteso. Dove il richiamo alla dizione etimologica più coerente *autòs-bios-gràphein* (per altro coniata da Friedrich von Schlegel nelle sue lezioni sulla filosofia della vita e del linguaggio tra il 1827-28) si rende indispensabile. Onde non si indulga in derive intimistiche che non sanno mostrarci più di tanto quanto impegnativo sia il lavoro intellettuale e filosofico di chi

-
- 6 Basti qui citare le opere fondamentali di C. Baldwin, *One to One: Self Understanding Through Journal Writing*, Evans, New York 1977; J. Brockmeier, D. Carbaugh, *Narrative and Identity. Studies in Autobiography, Self and Culture*, Ed. J. Benjamin, Amsterdam-Philadelphia 2001; J. Candor, *Mémoire et identité*, PUF, Paris 1998; J. Derrida, *Memoires pour Paul de Man*, Galilée, Paris 1988, trad. it. di G. Borradori e E. Costa, *Memorie per Paul De Man*, Jaca Book, Milano 1995; P.J. Eakin, *The Ethics of Life Writhing*, Cornell University Press, Ithaca 2004; G. Gusdorf, *Lignes de vie 1: Les écritures du moi*, Jacob, Paris 1991; Id., *Lignes de vie 2: Autobiographie*, Jacob, Paris 1991; G. May, *L' autobiographie*, PUF, Paris 1979; J. Miraux, *L' autobiographie. Ecriture de soi et sincérité*, Nathan, Paris, 1996; A. Pagés, *Al filo del pasado. Filosofía hermeneutica y transmission cultural*, Herder, Barcelona 2006; W. Spengermann, *The Form of Autobiography*, Yale University Press, New Haven 1980.
- 7 Non si è mostrato certo tenero verso tali pratiche Aldo Rovatti nel suo: *La filosofia può curare? La consulenza filosofica in questione*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

si impegni seriamente nella scrittura di sé mirante ad una ricostruzione complessiva della propria vicenda umana e non solo intellettuale. Laddove si dia prova di perseguire e frequentare con scrupolosità l'esercizio su una materia già vissuta e vivente, incarnata, da secernere pagina dopo pagina. Tenendo sotto stretto controllo i deliri narcisistici, le ostentate miserie quotidiane, le facili autoassoluzioni. L'analitica filosofica delle testualità autobiografiche ci impone inoltre con metodica severità, nella astensione del giudizio, di indagare quali siano state le ragioni di chi se ne sia avvalso, quali le strutture linguistico- concettuali sottese al periodare che reggono sempre o un'opera singola, giunta ad adempimento, ovvero, sono rintracciabili in un corpus di scritture autobiografiche sparse lungo il cammino di un'intera esistenza e paragonabile all'archivio personale di una genealogia interrottasi o in divenire. Per cogliervi gli interni *plot* narrativi, che si offrono immancabilmente ad un lettore attento agli intrecci tematici, alle amnesie possibili, alle incongruenze, ai giochi linguistici e metaforici, al valore simbolico implicito nella decisione di por mano alla penna, o, viceversa, nella rinuncia di proseguire nell'impresa. Agli stili verbali adottati nonché agli andamenti drammaturgici: nel fine ultimo di apprendere qualcosa su di sé, che prima della stesura autografica si ignorava. Esplorazioni, queste, che non possono che aprire altrettanti capitoli di grande suggestione e attrazione per gli interni indirizzi alla nostra eterogenea disciplina: per le filosofie del linguaggio, della mente, dell'educazione; per la filosofia analitico-esistenziale e morale, per l'ermeneutica, naturalmente.

Dopo tale introduzione, mi occuperò ora di mostrare quanto il pensiero di Salvatore Natoli, a mio dire, grazie alla sua versatile e quanto mai multiforme produzione, ci aiuti a mitigare alcune obiezioni verso quanto fin qui sostenuto. È ovvio che non intendo attribuirgli alcuna responsabilità in proposito o copertura di sorta. Mi limiterò a sostenere e a mostrare per cenni quanto sia imprescindibile l'incontro tra gli argomenti autobiografici e la sua infaticabile attività di ricerca.

1. *L'autobiografismo filosofico e il contributo di Salvatore Natoli*

È mia convinzione che *chiunque*, in Italia e non solo, intenda occuparsi di autobiografia nelle accezioni fin qui esposte non possa non attingere alla saggiistica di uno studioso che ci offre lo spoglio accurato delle tematiche esistenziali che traspaiono, anzi spontaneamente sgorgano sotto dettatura della propria esistenza, ripetutamente, anche nelle loro latenze facilmente decifrabili, in ogni scrittura autobiografica. Riconducibili alle esperienze

del dolore, alla felicità, al divino, alla verità, alla vita interiore, ai vizi e alle virtù, al potere, alla formazione del carattere, al morire, al corpo e a molto altro ancora. Soltanto per evocare i più significativi e spesso divenuti titoli di opere di Natoli dalla grande risonanza ermeneutica. Tale incontro è esiziale: per il ricercatore e per chiunque consideri l'autobiografia un appuntamento esemplare, da intraprendere anche in merito alla propria autoformazione filosofica. Tanto più quando si intenda offrire una più argomentata e matura legittimità teoretica, oltre che etica, a un punto di vista che (ma giova ricordarlo ancora?) già compiva i primi passi negli ambienti filosofici ellenistici e romani, e successivamente cristiani: dove il tema della soggettività rappresentò gli antefatti di una svolta epocale, in una linea di continuità tra mondi che concepirono diversamente il senso dell'ermeneutica di sé,⁸ alla radice delle nostre culture europee. Soprattutto quando si iniziarono a mettere a tema le categorie di individuo, di libertà, di coscienza. Come le lezioni di Pierre Hadot e di Michel Foucault ci hanno mostrato, si trattò di concetti fondativi all'interno della denominazione ormai di senso comune che prese ad includere gli "atti di scrittura" come altrettanti "atti di verità" e "pratiche di sé".⁹ In quel movimento di idee, fortemente influenzato già prima dallo stoicismo e poi dal monachesimo, nonché da Sant'Agostino (quindi a partire dal IV secolo), che – grazie soprattutto alle ricognizioni foucaultiane attorno alla "storia della sessualità", con il terzo volume in particolare – diede origine all'indirizzo denominato, anzi riscoperto, "ermeneutica del sé", i cui antecedenti noti ritroviamo con i dovuti distinguo già nel pensiero socratico. L'opera di Natoli rappresenta quindi un crocevia decisivo ed apicale agli effetti delle analisi recenti e future che intendano e vorranno cogliere le premesse e le conseguenze filosofiche di tale nostro oggetto, nelle sue versioni più colte o manifestamente legate alle espressioni più ingenuie, da non avvicinare con sussiego, di quest'arte povera. Da chiunque praticabile, come gli archivi di scrittura popolare nazionali e internazionali ci mostrano, purché dotato di pur minime capacità autografiche. Una elementare tecnologia di sé, questa, per riprendere ancora una nozione alla Foucault, che si rende portavoce del bisogno umano di giungere ad una maggiore chiarificazione del proprio esistere e, di conseguenza, di poter approdare oltre che alla ricostruzione letteraria della propria storia di vita, a imprevedibili agnizioni di senso. Come ancora notare-

8 Come Michel Foucault, evidenziò nelle sue ultime conferenze dedicate alla filosofia antica sia americane che parigine: vedi oltre i riferimenti bibliografici.

9 Mi limito a citare: P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études agustiniennes, Paris 1981, trad. it. a cura di A. I. Davidson, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005.

mo, l'attenzione filosofica, oltre a cimentarsi con l'oggetto autobiografico, nella sua inerzia apparente seppur densa di rinvii stimolanti soprattutto in merito ad alcuni grandi temi esistenziali inesauribili (sogettività *in primis*, quindi esperienza, scrittura, verità e finzione, tempo, scelta, linguaggio, relazione, libertà, coscienza, persona e individuo, interiorità, pensiero introspettivo, etica del narratore, eccetera), non può sottrarsi più, grazie anche e appunto in riferimento alle lezioni di Natoli, all'onere di occuparsi dell'autobiografismo nondimeno come pratica filosofica di educazione al filosofare, a partire dai propri motivi esistenziali i più singolari. Laddove nei procedimenti di scrittura in divenire, i narratori, ancora una volta nelle loro differenze di genere, esercitano mosse cognitive plurime (retrospettive, riflessive, meditative, interpretative...), e tali da indurli ad ampliare i loro orizzonti di significato: nella proverbiale solitudine autoriale, ovvero, grazie a suggestioni introdotte da attività di cura e di accompagnamento volte anche a problematizzare filosoficamente i temi di una attività di grande profondità auto-maieutica. Sulla scia e nel riattualizzarsi intramontabile di quella massima delfica, *gnothi seauton*, che non cessa di rammentarci quale sia il compito primo di ogni filosofo o di chiunque non sappia ancora di poterlo essere. Ebbene, l'autobiografia, deposta la penna o nel mentre la si esperisca anche come attività del pensiero, contribuisce a rievocare tale ulteriore storia dell'umanità con esiti che la scrittura, nella storia dell'io narrante, ormai pervasivo non più soltanto in Occidente, ha saputo magnificamente ereditare riscattandola dalla sola oralità.

2. *Equivoci della coscienza ed ermeneutica della soggettività*

Il primo nodo teoretico di cui discorreremo riguarda la parola *coscienza*. Termine tra i più frequentati da chiunque decida di scrivere di sé al fine di "prendere coscienza" di se stesso, di elevarne tono morale e critico, secondo un'impresa parresiasistica mediante scrittura guidata da tale prospettiva emancipatrice.

Già nella prefazione del saggio *Soggetto e fondamento*, apparsa la prima volta nel 1996, Salvatore Natoli ci avvertiva che il suo intento,¹⁰ onde il lettore non potesse equivocarne le parole, non si sarebbe risolto in "un'analisi della soggettività in senso coscienzialista".¹¹ Qualora, notoriamente,

10 S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia* (1979), Feltrinelli, Milano 2010 (2. ed.: Bruno Mondadori, Milano 1996).

11 *Ivi*, p. 7.

qualcuno ritenesse ancora essere la coscienza, in quanto prima e ultima essenza dell'essere, a precedere ogni altro riferimento alla materialità del nostro "stare al mondo". L'Autore aggiungeva che, al contrario, quando si intenda avvalersi della nozione di soggettività (seppur nella ricerca del principio primo di quanto la "sostenga" e ad essa "soggiaccia"), occorre in primo luogo attardarsi sull'idea di soggetto umano. Sulla sua fisicità e finitudine individuale. Su ciò che può avere "consistenza in sé" quando a costui o a costei, in quanto viventi, non si assegni aprioristicamente una fissità originaria e perdurante alla quale tutto ridurre, bensì si intenda poggiare la nozione di soggetto "su qualcosa di mobile"; sul trasformarsi di una corporeità, su una peculiarità storica e transeunte, sulle molteplici forme di cui una donna, un uomo, concreti e viventi, si appropriano o che si vedono assegnare dalla mala o dalla buona sorte. Soltanto dopo tale premessa fondativa, specificava Natoli, sarà allora possibile porre la dovuta attenzione epistemologica ed ermeneutica (finalmente non in modi enfatici e trascendentali) alla *vita pulsante della coscienza* nelle sue relazioni con le altre forme del nostro esserci. Poiché tale espressione della soggettività si configura nel suo agire, pensare, mutare, attraverso l'esercizio di fatti e forme del linguaggio le più diverse all'inseguimento di un senso plausibile, necessario ma ben poco affidabile. Dal momento che ciò che nasce come linguaggio – e "l'accadere del mondo è linguaggio e senza linguaggio non si dà accadere", si dirà in un testo successivo¹² – già di per sé si rivela fallace, opinabile, sfuggente. Proprio laddove, per suo tramite, si vada cercando una "stabilità impossibile per trattenere ciò che sfugge."¹³ *"Il soggetto –* continuiamo a leggere in quelle pagine, *si rende perciò descrivibile soltanto come – un dato materiale contestuale a un sistema di credenze, convinzioni comuni, culture; (che) fa capo a un sistema di definizioni e giudizi".* Ed un soggetto "così inteso" non potrà giammai apparirci "sotto il segno della verità come incontrovertibilità, ma sotto il segno dell'opinione."¹⁴ Non soltanto pronunciata dagli altri soggetti nei nostri confronti, ma in primo luogo da colui che ritenga di potersi fondare confidando (almeno) sulla coscienza di sé. Ma è proprio nel momento in cui crediamo di istituire alcunché e noi stessi, in quanto senzienti, in quanto pensanti, che ci è dato scoprire – nel corpo e nella coscienza di cui esso è matrice – l'intrinseca "infondatezza del mondo" e la nostra in particolare. Nell'ammissione che,

12 S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 38.

13 *Ivi*, p. 8.

14 Più oltre la tesi è ribadita in *ivi*, p. 27.

contro ogni metafisica, quel fondamento, così fragile, così illusorio, ci occorre soltanto come parola “procedurale e formale”. Come *ubi consistam* provvisorio e funzionale tutt’al più alla sopravvivenza, ad abitare alla meno peggio l’esistenza. Compito estremo di tale presa di coscienza, perciò non potrà che constatare la propria intrinseca accessorietà, pur sempre magnifica e talvolta splendente. Grande per le finzioni sublimi che sa offrirci, non per le certezze che parrebbe assicurarci. La coscienza, sottoposta al vaglio della categoria rivisitata di soggetto umano, non potrà che rivelarci piuttosto la nostra radicale finitudine e quanto le idee e le parole su di essa “nascono dal flusso della vita”,¹⁵ dagli ondeggiamenti, dalle intermittenze, dalle debolezze sulle quali si appoggia. La percezione materiale di esistere, lo stato che precede ogni altro uso pratico, utilitaristico, prosaico d’essa, non può che offrirci la consapevolezza, a malincuore forse, di quanto materiale e fragile, passeggera, sia la nostra sostanza. Si tratta di argomenti che per altro Natoli, in un recentissimo e prezioso volumetto, riconduce al tema del corpo come fondamento primo: poiché le sue “ragioni – evocando un passo celebre di Nietzsche – sono più vaste della nostra coscienza”.¹⁶

Ebbene, dopo l’analisi della efemericità della coscienza, sarà ora appunto il *corpo* ad occupare le nostre riflessioni.

Il corpo è temporalità innanzitutto, ancora per il nostro Autore: il “tempo umano – afferma – è il tempo del nostro corpo scandito dalla nostra stessa corporeità”, e se la “mente ha la possibilità di pensare oltre il corpo”, tuttavia, tale evento “mai può darsi senza corporeità”.¹⁷ Così come non può darsi coincidenza alcuna quando tra corpo e coscienza introduciamo tra i due inquilini ora amici, ora avversari, la categoria di io; infatti: “Se il corpo è mio, io sono padrone di qualcosa che mi appartiene, ma non coincide con me; l’io è padrone di qualcosa che è suo e allora tra “io” e “mio” si introduce uno spazio di soggettività, che è dominatrice, che padroneggia il suo oggetto”.¹⁸

Le illusioni dominatrici dell’io, però, ridando fiato alla fallacia coscienzialista, dovranno comunque rassegnarsi dinanzi all’evidenza che: “La corporeità è l’esperienza costante del nostro essere noi stessi. In noi non c’è separazione tra corpo e mente, perché l’esperienza prima della mente è proprio il pensarsi come corpo”.¹⁹ Rispetto al quale avvertiamo il movi-

15 *Ivi*, p. 203.

16 S. Natoli, *La verità del corpo*, Edizioni Albo Versorio, Milano 2012, p.10.

17 *Ivi*, p.11.

18 *Ivi*, p.12. Su tali aspetti merita la lettura il libro di I. Gamelli, *Pedagogia del corpo*, Raffaello Cortina, Milano 2011.

19 S. Natoli, *La verità del corpo*, cit., p.15.

mento pulsante, costante, generativo e degenerativo sempre esposto alla sua vocazione all'estinzione fisica e coscienziale, di un (nostro) sentire che ci rinvia ad esperienza primigenia e continua che è "necessaria per il riferimento a se stessi".²⁰

Il terzo motivo, cui ogni discorso autobiografico non può sottrarsi, è rappresentato dalla opposizione *apparenza e realtà*. Rispetto alla quale Salvatore Natoli, già prima della pubblicazione dalla quale si è iniziato a riflettere, si era intrattenuto più volte sull'illusorietà di ogni fondamento di ispirazione coscienzialista, come abbiamo visto.²¹ Ma è con *Parole della filosofia*, nel secondo capitolo dal titolo "Apparenza/realtà", che il suo discorso critico ci trasmette un'altra lezione di grande rilievo rispetto alla scrittura di sé.²² Quando questa si attardi sulle implicazioni che ci espongono il rapporto tra la coscienza di sé e "l'ermeneutica del soggetto"; quando si esperisca la rappresentazione autobiografica del proprio narrarsi all'insegna della relazione corpo e mente. In quell'alleanza inquieta che si stabilisce laddove una mente febbrile sia intenta ad evocare e a ricostruire, agendo la propria corporeità nell'atto dello scrivere, immagini, scene, ricordi. E quindi rappresentazioni, figure, brumose memorie: riguardanti un passato lontano o recente. Dove il corpo amanuense del presente, il moto delle dita scriventi, rivisita sensazioni, gioie e patimenti di un'esperienza corporea consegnata alla inaffidabilità proverbiale della memoria. Dove quel nostro corpo ritorna in scena, ma come un personaggio, più che come un attore vivente. Quali siano le intenzioni di un io narrante; il quale, con la penna, si attrezzi per mettere in rapporto se stesso con le proprie verità non insensibili alla nozione di realtà. Dalle più impudicamente esposte, alle più censurate; dalle più plausibili, alle più romanzesche; dalle più narcisistiche alle più disarmate e compassionevoli verso le proprie o altrui storie. Se infatti, scrivendo autobiograficamente del presente, si riduce lo scarto corporeità agita e "tecnica di sé", alla ricerca di un oggetto sempre più evanescente (non più soltanto la coscienza ma il corpo stesso), al fine della produzione narrativa, non così accade con l'atto del ricordare. Un'altra tecnica veritativa purtuttavia contrassegnata da puntuali fallimenti dinanzi all'altra esperienza invece più fondativa chiamata oblio. Il corpo di allora

20 *Ivi*, p.5

21 Mi limito a citare: S. Natoli, *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991; *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002; *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2007; *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Laterza, Roma-Bari 2010.

22 S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004.

e la coscienza di essere stati, divengono evocazioni confuse rispetto anche a strazi fisici ed emotivi importanti. Dal che, la scrittura autobiografica non può che accettare di appartenere all'ermeneutica di un sé sempre più friabile. Di confrontarsi con la dimensione dell'apparenza, fino al punto di dover accogliere l'inevitabile incontro con l'autobiografia come un'esperienza di illusorietà ultima: inaffidabile, nonostante le migliori intenzioni parresiasitiche. La grandezza dell'impresa autobiografica, allora, non potrà risiedere che nel suo destino di fallimento. L'impresa si rivelerà un esercizio filosofico con il nulla, con la morte in quanto ospite permanente del nostro esserci. Apparente però quanto il vivere. Ed è qui, alla soglia della tensione estrema, della sfida nei confronti della dimenticanza che la scrittura di sé celebra la sua povertà e la sua grandezza. Poiché salva un minuto dopo la scomparsa dell'autobiografo qualcosa della sua storia: in un prolungamento simbolico, attraverso il suo linguaggio e la sua lingua, della sua storia unica.

Da tale agnizione traiamo un potente insegnamento, che mette in crisi le ambizioni dell'io, della coscienza onnipotente, e ci consegna nuovamente alla materialità del corpo vivente come unica certezza che ci invoglia a tacere. Ma anche ad usare l'attrezzo della penna per gridare quella estensione, comunque ancora ingannevole, che essa ci offre. Nella inutilità e inconsistenza di quel gesto, eppure, nell'unica finzione di immortalità che essa ci concede. In un potente svelamento antimetafisico, senza possibili emendabilità. Nonostante ogni sforzo e tentativo della mente di dare un nome a quei ricordi, a quelle tracce divenute inganni; a quei sogni, alle apparenze di un corpo dal quale essa si è ritratta per rifugiarsi nell'unico tempo conosciuto e vissuto che è per essa il proprio fluire fino allo spegnimento. La mente-coscienza quindi è messa in scacco, se scrivendo andiamo cercando la nostra verità pensando di resuscitare le emozioni, le febbrilità, le passioni di quel corpo d'allora, la cui lontananza vanamente inseguiamo racconto dopo racconto, pagina dopo pagina. Si decida o meno di rincorrere il passato corporeo e coscienziale, persino avvalendosi dell'artificio di mutare il registro autobiografico in un *autofiction*, in ogni caso, quel corpo, quella coscienza non ci appartengono più. In relazione a tale evento filosofico, ancora Natoli, torna a ribadire, che soltanto "l'esperienza vivente" e "presente" può offrirci le ragioni di un'attendibilità tra quanto la mente racconta al corpo e quanto questi, a sua volta, le segnala. È vero che "la mente va oltre i limiti della pelle ma non va oltre i limiti del corpo, perché la memoria è sempre una memoria

del corpo”.²³ Può pensarlo in altre condizioni però; e poiché “non pensa mai separatamente dal corpo”, il suo rimembrare (letteralmente ricondurre ad unitarietà membra sparse) si dimostrerà nuovamente inattendibile. La lezione che il corpo insegna all’autobiografo non potrà che indurlo a considerare la sua impresa folle una straordinaria “menzogna ben congegnata”. Allorché paradossalmente, grazie a quanto Salvatore Natoli sottolinea nuovamente, scopriremo la nostra realtà vivente sotto l’egida dell’apparenza più radicale. Egli scrive:

apparenza è una parola stregata della filosofia; lo è al pari della sua complementare “essere” o, appunto, realtà... Se ciò che appare non corrisponde a ciò che è, inevitabilmente sfugge. Nell’ambito dell’esperienza viene così a spalancarsi uno spazio senza confini, popolato d’improvviso di fantasmi, di immagini varie, tutt’al più da simulacri.²⁴

Ne consegue che la scrittura autobiografica, alla ricerca *almeno* delle realtà della coscienza e della realtà del corpo, non possa che problematizzarne la irrealtà come fondamento primo della ermeneutica di sé. Se l’autobiografia può essere riconosciuta come “insieme di pratiche che organizzano l’esperienza”²⁵ e la costruiscono, non ci si può astenere dal reputare, in una geografia esistenziale fattasi desolata, che l’impresa è assolutamente vacua. A meno che non si assuma la vacuità come l’unica realtà ontologica ed allora la scrittura potrà aiutarci a sopportare il peso della sua intrinseca illusorietà e apparenza nel mentre la agiamo o quando prima di sparire risfogliamo il *libro* della nostra vita. L’esercizio adempiuto sarà radicalmente veritativo, rispetto a verità che non si supponeva di scoprire; ma, al contempo, si rivelerà una condotta morale volta ad aiutarci a sopportare il peso della sua mancanza e inattingibilità, quanto l’assoluta inconsistenza della coscienza e della stessa corporeità. La ricerca di sé, mediante scrittura, tuttavia ci educa a trovare nell’apparenza una ragione di vita, che lo scrivere in quanto fabbrica di apparenze, almeno consegna alle virtù della temperanza, della prudenza, della moderazione, del rispetto, del dubbio. Contro ogni assolutismo e dogmatismo, all’insegna di un relativismo etico e civile. Dove la scoperta finale e in corso d’opera non ci disimpegna ma, materialisticamente, ci induce ad occuparci ancora di più di ciò che non possiede eternità e verità ultima alcuna. Di più di noi stessi, senza clamore e ostentazione; di più del prossimo nostro e del mondo.

23 *Ivi*, pp.17-18

24 *Ivi*, p. 28.

25 *Ivi*, p. 33.

3. Un'apparenza veritativa necessaria

L'eco dei motivi precedenti, che rendono inattendibile ogni pretesa veritativa del lavoro autobiografico (quando la verità poggia sul reale: sul realmente incontrato, patito, amato, pensato), non può che ricondurci alla storia recente, benché antichissima, di quella nozione e pratica definita "ermeneutica del sé", che si presenta, da quanto detto, come un esercizio filosofico di apparenza. La cui riscoperta dobbiamo tanto a Pierre Hadot, quanto a Michel Foucault negli ultimi decenni dello scorso secolo. Le conclusioni verso le quali Natoli ci ha condotto, non per sua volontà ma assumendomi la responsabilità di ogni mia faziosa forzatura, non possono quindi che rendere tale nobile intento un'ulteriore sfida alla forza d'animo di chi, all'inseguimento di un felice risultato, ne avrà scoperto uno terribile e spietato. Nessuna ermeneutica di sé può darsi, giunti a tale deriva di tale fatica narrativa? O forse se ne scopre un nuovo inizio? Un inedito modo di ripensare al nesso con la ulteriore nozione di realtà? La nostra scrittura ci conduce verso il reale o l'immaginario? Abbiamo vissuto o abbiamo sognato? Antichi dilemmi. Natoli in proposito "accenna, non svela". Tanto più se ad un altro autore determinante per gli studi autobiografici ci rivolgiamo: mi riferisco al già evocato Michel Foucault.²⁶

L'impegno critico di Natoli si è a lungo rivolto all'opera di Foucault, visitando le due stagioni, per nulla contrapposte, del suo pensiero: la seconda, spesso sprezzantemente stroncata dalle derive di uno strutturalismo filosofico e marxista, che più volte ha voluto negare quanto di fecondo il periodo ultimo e breve del filosofo francese ci abbia invece lasciato. Allorché avverti la necessità, dopo gli anni dedicati alle pratiche di assoggettamento, di

esaminare le forme di conoscenza che il soggetto, nel corso dei secoli, ha sviluppato e messo in opera su se stesso a proposito di se stesso... – assegnando un ruolo determinate alle tecniche di sé – ovvero quelle tecniche che permettono agli individui di effettuare con i propri mezzi (o con l'aiuto degli altri), un certo numero di operazioni sui propri corpi, sulle proprie anime, su propri pensieri, sulla propria condotta; e in questo modo trasformare se stessi.²⁷

26 Come non citare *La scrittura di sé*, in «Aut Aut», n. 195-196, 1983, pp. 5-18? Testo breve purtroppo non ripreso dallo stesso Foucault, se non per allusioni facilmente intuibili all'autobiografia, negli anni successivi.

27 Dall'Introduzione, in M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé. Due conferenze al Dartmouth College* (1980), trad. it. a cura di MF materiali foucaultiani, Cronopio, Napoli 2012, pp. 9-10.

Oltre alle conferenze californiane, è nella raccolta delle lezioni tenute al Collège de France tra il 1970 e il 1992,²⁸ – l'ultima a due anni dalla morte – che il suo pensiero ci colpisce per l'attinenza con questioni inerenti al compito ermeneutico che la scrittura svolge agli effetti delle progressive chiarificazioni coscienziali con le quali un autobiografo si imbatte. Fatta salva la dismissione, come sottolineato, di ogni chimera veritativa, il soggetto in ogni caso aggiunge sapere di sé nel mentre attende alla stesura della propria storia. Accontentandosi anche delle false verità che escogiterà per rendersi credibile, per chiedere venia, per assolversi, o, soltanto per non dimenticarsi, tra evanescenze e inattendibilità della memoria, che gli è accaduto di “stare al mondo” in ogni caso: di vivere una fortunata o deprimente illusione. Di aver lasciato sul suolo almeno un'ombra o qualche rigo e chiosa. L'autobiografia come ermeneutica di sé, tanto più, deve però accettare norme e regole, procedure di archeologia personale e genealogica, è chiamata a dare una disciplina al proprio procedere. Tale disegno non può limitarsi ad un uso estemporaneo dello scrivere, quale troviamo nel genere diaristico o dedito a qualche episodico *memoir*. La tecnica veritativa non può sottrarsi all'impegno con se stessi di intraprendere una fatica di carattere retrospettivo e autoanalitico volta a ripercorrere il tragitto di un'intera vita, fin dove memoria di sé riesca a giungere. Un programma, questo, che richiede dunque l'esercizio meticoloso del rimemorare reinterpretando i momenti cruciali della propria storia. Nel privilegiarne ora prevalentemente le scene salienti più intimamente vissute; ora invece nella evocazione delle relazioni tra la storia di sé e il tempo storico condiviso con altri, con gli sfondi epocali dai quali non si può essere influenzati o duramente chiamati in causa. Del quale si dia testimonianza in assenza di altre voci narranti, oppure, si mostri tale da divenire una narrazione contrassegnata da significative corralità: famigliari, sociali, politiche, eccetera. L'ermeneutica di sé, in una delle conferenze parigine, veniva tematizzata da Foucault citando il tardo ellenismo: “In quest'epoca – sottolineava – si trova tutta una cultura di ciò che si potrebbe chiamare la scrittura personale: prendere appunti sulle letture, le conversazioni, le riflessioni che si sono ascoltate o che si sono rivolte a se stessi; tenere delle specie di taccuini...”²⁹ Gestì grafematici, questi, che ad altro non servivano se non: all'“importanza anche dei ritorni a se stessi, nel senso di esercizi di memorizzazione di ciò che si è appreso”. Poiché occorreva “conservare in se stessi una sorta di libro che

28 M. Foucault, *I corsi al Collège de France. I Résumés* (1994), tr.it. a cura di A. Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1999.

29 *Ivi*, p.105 sgg.

si rilegge di tanto in tanto”. Il filosofo francese aggiungeva nelle righe seguenti che si trattava di “tecniche che avevano lo scopo di legare tra loro la verità e il soggetto”. Purtroppo senza che tali pratiche avessero la pretesa

di scoprire una verità nel soggetto, né di fare dell’ anima il luogo in cui risiede la verità in virtù ... siamo ancora molto lontani da quella che sarà un’ ermeneutica del soggetto ... si tratta, al contrario, di armare il soggetto con una verità che egli non conosceva e che non risiedeva in lui; si tratta di fare di questa verità, che è stata appresa, memorizzata e applicata progressivamente, un quasi soggetto che regna sovranamente in noi.³⁰

4. In conclusione: un’ apparenza comunque necessaria

Mettendo da parte ogni considerazione metafisica, o presunta tale, circa la illusorietà di ogni nostro gesto vitale e tanto più attraversato da *ybris* troppo umana, non posso che ritessere, grazie agli autori evocati, le lodi altrettanto troppo umane, quindi emendabili, del genere filosofico che qui mi ha permesso, dovrebbero permetterci, di ringraziare Salvatore Natoli. Egli, di concerto con Foucault, come pochi altri ha contribuito a riportare l’oggetto autobiografico (pur non avendo rinvenuto suoi scritti specifici in proposito) all’attenzione del pensiero filosofico e della critica letteraria più interessata alle sue implicazioni teoretiche. La scrittura autobiografica, questa la conclusione gnoseologica e non più ontologica, è una necessità vitale, per la cura di noi stessi, nel senso foucaultiano: se, anche con Natoli, si dimostra un’attività di autodominio della mente su se stessa e sulla propria moralità, essa non ci condurrà forse alla verità, ma sicuramente la nostra consapevolezza di esistere, anche in merito alle sue proprietà trasformative, ne trarrà giovamento e talvolta piacere. Ne consegue che la storia dell’autobiografismo, delle sue mode, è fin dalle sue origini uno specchio delle concezioni inerenti l’“idea di soggetto” e la categoria di io, come mediatore cognitivo tra mente e corpo. La tecnica che sovrintende alla produzione autobiografica, difatti, tende ad esaltare e a celebrare l’ego del narratore; mentre, in altri casi, la sua presenza si avverte come in un mormorio sommerso, si stempera in pagine che parrebbero scritte da una voce fuori campo. L’io, con le sue ragioni e le ambigue facce con le quali si manifesta nello scrivere, è pur sempre l’anima, la causa prima, evidente o sotterranea di ogni gesto autografico. Autoreferenziale, appuntistico, frammentario prima ancora che autobiografico *strictu sensu*. Ogni scrittura di sé

30 *Ivi*, p. 116.

è un corpo a corpo continuo tra l'io narrante (la prima persona singolare che si espone e si cela scientemente o senza saperlo pagina dopo pagina), senza la cui intenzionalità dichiarata nulla accadrebbe, e i dubbi, le censure, le prudenze, le continue revisioni, che tale lavoro su se stessi comporta. Il che ci dice subito molto sulla natura coscienziale dell'impresa. L'autobiografia in senso proprio – va ribadito – è definibile come la rappresentazione la più ampia e completa della propria esistenza in ogni suo aspetto. Non può mai esonerare perciò lo scrittore dalla disamina dello stato di salute del proprio io. Della componente per definizione anche filosofica più razionale della psiche, che sa dettare, in ragione di un'educazione e di una morale ricevuta, pertanto regole e confini al percorso intrapreso; che non può permettersi, come avviene nel diario o nella conversazione epistolare, libertà, licenze, frenesie narrative prive di scopo qui maggiormente possibili. Se in questi casi manca un piano prestabilito, essendo queste due espressioni narrative più autografiche che autobiografiche, se affidate al momento, all'estro, alla contingenza umorale o passionale. A differenza dell'impresa autobiografica che non può sottrarsi all'onere di darsi un programma veritativo più o meno rispettato in corso d'opera. A ciò occorre aggiungere che l'ego dispiegato dalla scrittura stabilisce ogni volta confini piuttosto labili e porosi con le dimensioni inconse: si rende sovente il maieuta inconsapevole di stati profondi e inconsci senza, fra l'altro, che qualcuno stia accanto al narratore in quest'avventura di autoanalitica esistenziale. Della quale Martin Heidegger, sperimentandola su di sé, fu senz'altro inconsapevole promotore, all'oscuro di quanto in seguito Foucault avrebbe storicamente riportato alla luce.

La scrittura si rende, in altri termini, il proprio “direttore di coscienza”, ma è anche una trappola. Come ancora il filosofo francese mise in luce differenziando le pratiche ermeneutiche della trazione stoica rispetto al loro recupero da parte delle pratiche di dominio sottomesse alle verità di fede e ai censori ecclesiastici. Per alcuni ispirato dalla misericordia e dalla grazia non di questa terra; per altri, o dal buon senso o dalla ricerca di una più matura accettazione e tolleranza verso se stessi. Con il rischio che tale vicenda si risolva in una sorta di autoassoluzione fin troppo compiacente, nel segno di una ritrovata armonia con se stessi, ad altri ancora assai poco raggiungibile.

Insomma, la scrittura di sé, quale sia la declinazione di genere, esercita su autori e autrici effetti veritativi che poco hanno a che vedere con singole verità eclatanti e scottanti esposte in evidenza. È la scrittura in quanto tale un *esercizio parresistico* che mette a nudo la persona che se ne avvalga e che, ben lungi dallo scegliere che cosa scrivere e che cosa tacere, po-

trà vivere mutazioni cognitive ed emotive ben più significative di quelle connesse alla versioni religiose o laiche richiamate. Non a dei contenuti moralmente riprovevoli va dunque ricondotta la questione, bensì al fatto che quali che siano queste mezze o intere verità, si sarà messo in moto un processo di revisione del proprio concepirsi rispetto al mondo, al presente e al passato, dalle conseguenze imprevedibili. Ci sono stati e ci sono scrittori che interrompono questo itinerario perché si scoprono non in grado di elaborare simili agnizioni e ci sono stati e ci saranno anche coloro che, invece, accettando una simile sfida con se stessi, si percepiranno *più veri* (più radicati e attenti alla vita) innanzitutto ai propri occhi e alla propria disincantata coscienza.

ROBERTO MALIGHETTI

PRATICHE ERMENEUTICHE: ESPERIENZA E RIFLESSIVITÀ NEL LAVORO ETNOGRAFICO

I tempi dell'antropologia sono molteplici e interrelati in maniera complessa, articolati dalla scrittura che attraversa la ricerca in tutte le sue fasi, dalla stesura di confusi appunti sul campo fino alla loro trasformazione in un testo coerente e fruibile. Resistendo all'astratta immediatezza della fissazione spazio-temporale fra "campo" e "casa", legano l'etnografia alle modalità della sua produzione. La processualità del lavoro sul terreno, ineflabile e pervasiva, si colloca in un rapporto conflittuale con la scrittura. Le stesure definitive dei testi si concludono diverso tempo dopo le ultime tape dell'attività di indagine e sono spesso precedute da pubblicazioni "intermedie". Questi lassi temporali comprendono significative trasformazioni del mondo e dei contesti di indagine, degli attori sociali e degli autori, degli interlocutori e dei lettori.

Le dinamiche della ricerca e della sua restituzione testuale evidenziano la natura artificiale e riflessiva dell'etnografia, rendendola intrinsecamente contingente, parziale e incompleta. Costruiscono l'oggetto antropologico coniugando complesse negoziazioni: fra etnografo e nativi e fra nativi; fra le differenti fonti d'informazioni, orali e scritte; fra il ricercatore e se stesso; fra i suoi aspetti biografici, personali, disciplinari e la comunità scientifica; fra l'autore, il testo e i suoi utenti.

1. *Ermeneutica applicata: al di là della soggettività e dell'oggettività*

L'assunzione dell'ermeneutica all'interno della pratica etnografica pone la ricerca in un orizzonte prospettico e semantico. Pensa l'atto conoscitivo non come rappresentazione di "dati" ma come azione formatrice: il sapere costruisce i propri referenti, formando e trasformando i significati.¹ Da un lato gli oggetti non sono visti come enti dotati di proprietà indipen-

1 E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, Bruno Cassirer, Berlin 1923-1929, tr. it. *La filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961.

dentemente dal punto di vista di chi li conosce. Dall'altro il soggetto non è un'istanza paradigmatica, un ente "neutro", bensì un soggetto storico e linguistico, inserito in una forma di vita e ontologicamente fondato sulla propria cultura e sul proprio sapere.²

L'approccio ermeneutico invita a riconoscere i legami di "coappartenenza" fra i punti di vista dell'antropologo e quelli dell'interlocutore. Ritenendo che il testo culturale non esista prima della sua interpretazione, dettato da informatori perfettamente istruiti e poi spiegato e contestualizzato, a un secondo livello, dagli etnografi, sollecita ad analizzare la processualità della costruzione delle conoscenze, le complesse negoziazioni dell'incontro, le reciproche manipolazioni e aggiustamenti fra le categorie di pensiero degli interlocutori.

Nell'operazione conoscitiva – considerata da un punto di vista metodologico – soggetto ed oggetto non sono estranei ma si implicano a vicenda, legati dall'evento storico e linguistico della precomprensione. Non si dà contrapposizione oggettivante, né estraneità, ma una "complicità ontologica" fra interprete e interpretato, ascritta da Heidegger al linguaggio e da Gadamer alla storia.³ Le interpretazioni dell'antropologo e quelle del nativo si fondono e si richiamano: le une non possono essere comprese indipendentemente dalle altre. I fatti (*facio*, *-is*, *feci*, *factum facere*) etnografici sono articolati e complessi, "costruzioni di costruzioni", "interpretazioni di interpretazioni".⁴ Consistono nella testualizzazione di quello che l'etnografo ha registrato di ciò che è stato in grado di comprendere di quello che i suoi interlocutori hanno voluto e saputo dire a partire da ciò che essi hanno capito di ciò che è stato loro richiesto.

Comprendere non può consistere semplicemente nel collocare "il punto di vista del nativo" in una eteroglossia addomesticata,⁵ in una difficile orchestrazione polifonica o in un neutrale e innocente linguaggio *pidgin*. Da un lato gli "informatori" lungi dall'essere semplici e neutrali trasmettitori

2 S. Borutti, *Filosofia delle scienze umane*, Bruno Mondadori, Milano 1988. R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, tr. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano, 1986.

3 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle 1927, tr. it., *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976; H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1965, ed. it a cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983; S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981.

4 C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973, tr. it. *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 76.

5 M. Bachtin, *Forms of Time and the Chronotope in the Novel* (1937), in M. Holquist (a cura di), *The dialogic imagination*, University of Texas Press, Austin 1981.

di un'essenza culturale indifferenziata e atemporale «per virtù di speciali cognizioni o abilità, di autorità, e di qualità di intelletto o di carattere»,⁶ sono invece interpreti originali della propria cultura, persone concrete, con le proprie peculiarità e idiosincrasie e una limitata conoscenza determinata da variabili come il genere, il ruolo, l'età e lo *status*. Dall'altro, il loro punto di vista è sempre mediato e pre-orientato. Una volta che i “nativi” sono costruiti come informatori, la loro voce è già mediata e “redatta” dalla comprensione e dalla scrittura. Ciò che gli interlocutori dicono non sono verità culturali, semplici esplicitazioni di concetti presenti nella loro mente, ma risposte circostanziate alla presenza e alle domande dell'etnografo.

Disperdere e ripartire l'autorità etnografica fra gli informatori, significa negare alla disciplina il proprio specifico statuto scientifico. Sebbene l'etnografo percepisca “per mezzo di”, “con” o “attraverso” i suoi interlocutori, non può percepire quello che essi percepiscono. Le interpretazioni antropologiche, per loro natura, sono diverse dai resoconti dei nativi, fondando la loro efficacia su tale eterotopia.⁷ La forza dell'interpretazione risiede nello iato che consente all'analista di costruire il senso e nel raggiungimento di una comprensione diversa rispetto all'immediata comprensione dell'attore. Si fonda sulla negoziazione fra le interpretazioni dei nativi e le interpretazioni scientifiche, i concetti “vicini all'esperienza” e i concetti “distanti”,⁸ le categorie interne e le categorie esterne, le nozioni emiche e quelle etiche, i discorsi anormali e i discorsi normali,⁹ quelli non-standard e altri standard.¹⁰

Il punto critico è la comprensione del ruolo di entrambi i concetti e delle modalità della loro interrelazione, evitando gli estremi dell'appiattimento contemplativo dell'etnografia nelle immediatezze dei fenomeni che studia e della totale proiezione dei propri pensieri su di essa. L'antropologo non può limitarsi al punto di vista del nativo e neppure imporre il suo. Deve

6 J. B. Casagrande (a cura di), *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants*, Harper & Brothers, New York 1960, tr. it. *La ricerca antropologica*, Einaudi, Torino 1966, p. 9.

7 K. Hastrup, *The Native Voice and the Anthropological Vision*, in «Social Anthropology», 1, 2, 1993, pp. 173-186.

8 H. Kohut, *How does Analysis cure?* The University of Chicago Press, Chicago 1984, tr. it. *La cura psicoanalitica*, Bollati Boringhieri, Torino 1986.

9 R. Rorty, *op. cit.*

10 T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1962, tr. it. *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1969.

rendere l'estraneo familiare, preservandone al tempo stesso l'estraneità¹¹ e produrre un resoconto che non sia la rappresentazione delle premesse dei nativi "un'etnografia della stregoneria scritta da una strega" e neppure sordo ad esse in una proiezione unilaterale dell'immaginazione scientifica «un'etnografia della stregoneria scritta da un geometra».¹²

Il compito del ricercatore consiste nel capire i fenomeni alieni non permanendo semplicemente «nella cornice delle presupposizioni presenti in lui».¹³ Deve trovare risorse nel proprio linguaggio senza imporre pregiudizi e pre-supposizioni che non trovano conferma nell'oggetto. Piuttosto deve mettere alla prova la legittimità, l'origine e la validità, delle proprie pre-supposizioni. L'interpretazione implica la continua revisione della ipotesi preliminari sulla base del più immediato senso che il testo esibisce «in base a ciò che risulta dall'ulteriore penetrazione».¹⁴ La costruzione del sapere antropologico si fonda sul costante rinnovarsi dei progetti e sui continui accomodamenti delle precomprensioni con le forme di vita che cerca di capire. Richiede all'etnografo di mettere in gioco e superare i propri pregiudizi e risolvere i problemi, metodologici, teorici ed etici, che sorgono nel quadro dell'interazione con gli interlocutori e con le proprie testualizzazioni: le deformazioni, gli errori e i fallimenti diventano le modalità euristiche della ricerca e il fondamento della riflessività.¹⁵

Aprirsi all'alterità non significa né un'obiettiva neutralità, né un oblio di se stessi basato sull'oggettività del metodo.¹⁶ Ma neppure un abbandono all'arbitrarietà delle proprie supposizioni. Al contrario, è nella consapevolezza delle proprie posizioni che l'altro si presenta e acquista significato. Essere aperti alle opinioni dell'altro implica che queste siano situate all'interno dei propri sistemi di pensiero e che il soggetto si situi in relazione con esse. Tale relazione produce sempre un innalzamento ad una universalità

11 V. Crapanzano, *Il dilemma di Hermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica*, in J. Clifford, G. E. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of of Ethnography*, University of California Press Berkeley 1986, tr. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1996, p. 90

12 C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books, New York 1983, tr. it. *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna 1988, p.57

13 H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 314

14 *Ivi*, p. 313.

15 S. Natoli, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Feltrinelli, Milano 2010.

16 R. Malighetti, *Clifford Geertz. Il lavoro dell'antropologo*, Utet, Torino, 2004, pp. 53-75.

superiore, che non oltrepassa solo la propria particolarità, ma anche quella dell'altro. La metafora gadameriana dell'orizzonte esprime il senso della maggiore ampiezza di prospettiva che l'interprete deve possedere: definirsi un orizzonte significa guardare oltre ciò che è vicino per vederlo inserito in un contesto più vasto.¹⁷

L'immersione analitica nel mondo privato degli interlocutori è scientifica nella misura in cui riesce a tradurre il linguaggio privato dei nativi nel linguaggio pubblico e specializzato dell'antropologia. Come ogni traduzione è un'operazione che implica un'irrimediabile differenza fra il discorso originario e la sua riproduzione, mettendo a confronto il linguaggio del traduttore con quello tradotto.¹⁸ Origina nella differenza ed è caratterizzata dall'incommensurabilità e dall'entropia.¹⁹ L'intraducibile costituisce per la conoscenza il limite kantiano che configura lo spazio della relazione conoscitiva con l'Altro.²⁰ Definisce i margini opachi dell'esperienza dell'Alterità e, radicando l'antropologo alla propria cultura, la rende possibile solamente a partire da lui stesso.

2. *Riflessività etnografica: dall'osservazione partecipante all'osservazione della partecipazione*²¹

L'autoreferenzialità, racchiusa nella concezione ermeneutica della circolarità, rappresenta la realtà degli Altri attraverso l'analisi della propria esperienza nel loro mondo e concepisce la pratica etnografica come parte integrante della ricerca e del lavoro di testualizzazione. Superando l'omerità della tradizione oggettivante dell'antropologia sulle modalità di produzione del sapere, toglie dall'aneddotica e inserisce nel testo la processualità della costruzione della conoscenza, il suo contesto pragmatico e la sua relazione con il processo di scrittura.²²

17 H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 355.

18 *Ivi*, pp. 442-448

19 W. O. Quine, *Word and Object*, The Massachusetts Institute of Technology Press, Cambridge, Mass., 1960; T. Kuhn, *op. cit.*; P. K. Feyerabend, *Against Method*, New Left Books, New York 1975, tr. it. *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1979; U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari 1999.

20 S. Borutti, *op. cit.*, pp. 13 e 11.

21 B. Tedlock, *From Participant Observation to the Observation of Participation*, in «Journal of Anthropological Research», 47, 1991, pp.69-94.

22 R. Malighetti, *Il lavoro etnografico*, in U. Fabietti, R. Malighetti, V. Matera, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano

La natura del lavoro etnografico rende la riflessività una caratteristica costitutiva dell'antropologia. L'idea che la conoscenza passi attraverso la dialettica fra anticipazione di senso e comprensione e si fondi sull'esame esplicito dei pregiudizi e delle precomprensioni, pone la soggettività dell'antropologo al centro del rapporto con l'esperienza umana che cerca di capire e trascrivere. L'*applicazione* ermeneutica è orientata da condizioni e interessi contingenti e si sviluppa nella ricerca antropologica articolando in maniera complessa sensibilità, competenze analitiche e codice disciplinare. I dialoghi e le negoziazioni sul campo sono influenzati dalla storia personale del ricercatore, dalla sua personalità, dal suo orientamento teorico, dal suo ruolo istituzionale, come anche dal suo coinvolgimento emotivo, politico e ideologico e dalle differenti circostanze che incontra. Queste, a loro volta, sono determinate dalle caratteristiche degli interlocutori, dalle specifiche caratteristiche della comunità nella sua relazione con il contesto generale inglobante.

L'etnografia si configura come il prodotto della negoziazione con le prospettive che l'antropologo attribuisce ai propri interlocutori. Esiste all'interno di spazi negoziali in continua effervescenza, iscritti dal ricercatore nella storia degli attori sociali e nelle temporalità che lo ha legato ad essi. In questa arena in cui differenti interlocutori si confrontano, cooperando, colludendo e contrapponendosi, l'analista è inevitabilmente posizionato: le prospettive e le identità che inevitabilmente vengono a configurarsi nel reciproco riconoscimento determinano la qualità dei discorsi specificandoli. La marginalità o l'estraneità dell'etnografo lungi dall'essere ritenuta una prospettiva passiva e sicura posta sulla soglia della tenda malinowskiana e sul confine fra culture, assume i caratteri di spazio liminale in cui il processo di formazione della conoscenza accade. Ciò che gli stessi informatori raccontano nel dialogo è detto non dal centro del loro mondo ma dallo spazio liminale dell'incontro: i fatti sono accordi temporanei sul significato fra l'antropologo e i suoi interlocutori in una relazione transitoria che inevitabilmente produce una comprensione parziale, contingente e dinamica.

Se la scienza risulta da un'interazione fra soggetto e oggetto che produce le condizioni del sistema, costantemente modificandole, la situazione del campo perde la connotazione scienziata di laboratorio di produzione della verità, di contenitore generico, oggettivo e neutrale, indipendente dalle pratiche dell'etnografo e dalle relazioni con gli interlocutori. Diviene il luogo simbolico di costruzione di senso, affollato di presenze e saturo di documenti e di scritture. Questo terreno comune all'antropologo e ai suoi

informatori si fonda su un'interazione intersoggettiva dialogica e pragmatica. Disloca il ricercatore sia rispetto a se stesso come soggetto forte e unificato, sia rispetto alla *mise en scène* dell'etnografia tradizionale, delocalizzata e sottratta a fondazioni nomologiche e spaziali, costruite su dicotomie semplici (campo-casa, stazionario-dinamico, organico-meccanico, classificatorio-descrittivo, comunità-società, semplice-complesso, caldo-freddo). Le concezioni degli oggetti come mobili, emergenti, diversamente situati, circostanziali e in costante flusso, inducono ad elaborare etnografie multilocali e multisituate, strategicamente concepite per rappresentare la molteplicità, e spingono a concentrarsi sugli "assemblaggi"²³ e sulle combinazioni di elementi ibridizzati dalle complesse traiettorie spazio-temporali. Il lavoro di campo diventa un modo di studiare trasversalmente l'interconnessione di luoghi prodotti delle reti di significazione che l'antropologo tesse: hotels, missioni, scuole, città, navi, università, industrie, campi di rifugiati, autobus di pellegrini, laboratori scientifici ecc.

Svincolando la scienza dal dominio della verità e la verità dal dominio del metodo, le questioni epistemologiche e metodologiche vengono collocate in ambito etico e politico. La natura prospettiva della conoscenza esclude verifiche empiriche conclusive.²⁴ Considera l'atto interpretativo come atto morale fondato sull'assunzione della responsabilità di scegliere fra una pluralità di paradigmi e teorie alternative:²⁵ non permette di delegare le proprie decisioni a metodi, leggi o al *punto di vista del nativo*.

3. *Dal punto di vista dell'antropologo: autorità, autorizzazione, autore*

La dinamica del circolo ermeneutico mette in rilievo il ruolo centrale ed ineliminabile assunto dall'*autorità etnografica*.²⁶ Invita a esaminare la specifica autorità che il ricercatore deve costruire sul campo per autorizzare il proprio ruolo e i propri discorsi, la propria competenza a fare do-

23 P. Rabinow, *Anthropos Today: Reflections on Modern Equipment*, University of Chicago Press, Chicago 2003.

24 G. Vattimo, *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*, in H. G. Gadamer, op. cit. p. XX.

25 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 47-64.

26 J. Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, Art*, University of California Press, Berkeley 1988, tr. it. *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

mande, la loro qualità e pertinenza. Sottolinea, altresì, l'autorità che fonda la legittimità e l'autorevolezza della funzione di autore di testi autorizzati dalla comunità scientifica e definiti da codici specifici, temporalmente e politicamente definiti.²⁷

Le “precondizioni strutturali per l'antropologi”²⁸ e cioè le relazioni asimmetriche di potere fra etnografo e nativo sono oggi profondamente cambiate. Lo sguardo critico degli interlocutori impegna il ricercatore a negoziare la propria identità ed affrontare le responsabilità epistemologiche, metodologiche etiche e politiche determinate dal proprio ruolo. L'autorità dell'antropologo non è più legittimata da quell'appartenenza al potere coloniale che ha inaugurato la disciplina e ha segnato la sua crisi sotto le accuse di essere *child of imperialism* o *applied colonialism*.²⁹ Neppure deriva dal potere economico e politico: spesso l'antropologo lavora con interlocutori economicamente e politicamente più potenti di lui.

Nella contemporaneità, l'autorevolezza del lavoro antropologico dipende dal poter-scrivere.³⁰ Indipendentemente dal fatto che gli informatori parlino o scrivano, solo l'etnografo ha la facoltà, seppur contingente, di testualizzare i diversi contenuti dei discorsi orali nelle note o nel testo finale. L'etnografia si fonda su gerarchie discorsive e scritturali e sull'asimmetria delle relazioni fra linguaggi “deboli” e linguaggi “forti” che governano il flusso internazionale della conoscenza.³¹ Il suo scopo precipuo è di parlare di *qualcosa* per qualcuno: benché il lavoro di campo sia un'interlocuzione fra prime e seconde persone, gli antropologi scrivono per terze persone. La loro attività di ricerca si fonda sul potere decisivo di sottoporre la parola dell'Altro a una serie di elaborazioni che sono inerenti al progetto disciplinare. Per quanto cerchino di rimpiazzare il monologo con il dialogo,

27 R. Malighetti, *Temporalità etnografiche: autorità autorizzazione autore*, in S. Borutti (a cura di), *Modelli per le scienze umane. Antropologia, scienze cognitive, sistemi complessi*, Trauben, Torino 2007, pp. 91-106.

28 T. Asad (a cura di), *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, London 1973, p. 17.

29 E. K. Gough, *New Proposals for Anthropologists*, «Current Anthropology», 9, 1968, pp. 403-435; O. F. Onoge, *The Counter-Revolutionary Tradition in African States*, in G. Huizer, B. Mannheim (a cura di), *The Politics of Anthropology*, Mouton, The Hague, 1979, p. 53; R. Malighetti (a cura di), *Antropologia Applicata*, Unicopli, Milano 2001.

30 J. Clifford, G.E. Marcus (a cura di), *Writing Culture. The Poetics and Politics of of Ethnography*, University of California Press Berkeley 1986, tr. it. *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Meltemi, Roma 1996.

31 J. W. Fernández, *Explored Worlds. Texts as Metaphor for Ethnography*, in «Dialectical Anthropology», 10 pp. 15-26.

i loro discorsi rimangono inevitabilmente posizionati *dal punto di vista dell'antropologo*.³²

Il lavoro dell'etno-grafo coincide con la trascrizione dell'azione³³ ed è sinonimo, etimologicamente, della "fissazione" e della "iscrizione" del significato:³⁴ l'esperienza diventa antropologica solo nella scrittura. Le procedure di schematizzazione della scrittura sono elementi indispensabili per organizzare il lavoro, per ordinare gli eventi e le azioni e costruirne il senso. Determinano la qualità dei discorsi, selezionandone la pertinenza scientifica e la traducibilità nel linguaggio specializzato della disciplina, definito da generi "accademizzati" lontani da storie di avventura o di viaggio, biografie, giornalismo o studi culturali.

La scrittura è un processo intrinseco al processo di ricerca, parte integrante della *praxis* antropologica.³⁵ L'etnografia non è solo trasformazione dei discorsi ed enunciati del linguaggio comune, legati contingentemente alla situazione d'interlocuzione, nei codici scritti di quello scientifico. Consiste altresì di continui movimenti di rielaborazione dello scritto, di trascrizione da documento a documento producendo testi compositi che integrano varie forme di fonti scritte, dai diari alle note, dalle trascrizioni delle parole degli interlocutori a resoconti da mondi diversi, da altri *inter-testi*³⁶ e da altri *pre-testi*.³⁷

La trascrizione della vita culturale è raggiunta attraverso l'imposizione di una varietà di forme letterarie, di strategie retoriche e di "politiche del tempo".³⁸ Lo sforzo di comprendere è sempre condizionato dall'inscrivibi-

32 R. Malighetti, *Dal punto di vista dell'antropologo. L'etnografia del lavoro antropologico*, in U. Fabietti, (a cura di), *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Carocci, Roma 1998, pp. 201-215.

33 C. Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, cit. p. 40

34 P. Ricoeur, *Temps et récit*, Seuil, Paris 1983, tr. it. *Tempo e racconto*, Jaca Book., Milano 1986.

35 R. Sanjek (a cura di), *Fieldnotes. The Making of Anthropology*, Cornell University Press, Ithaca 1990.

36 P. Atkinson, *Understanding Ethnographic Texts*, Sage, Newbury Park 1992, pp. 18-20.

37 M. Kilani, *Les Anthropologues et Leur Savoir: Du Terrain au Texte*, in J.M. Adam, M.J. Borel, C. Calame, M. Kilani (a cura di), *Le discours anthropologique*, Payot, Lousanne 1990.

38 J. Fabian, *Time and the Other, How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 1983, tr. it. *Il tempo e gli Altri*, L'Ancora, Napoli 2000, p. 28; S. Natoli, *Semiotica storica ed ermeneutica linguistica*, in: Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 152-163.

lità del lavoro e dal progetto di scrittura, coniugando in maniera complessa passato, presente e futuro. I prodotti dell'antropologo sono sempre mediati da pratiche di scrittura e di lettura. Ciò che è notato e trascritto è legato inesorabilmente a ciò che è ritenuto raccontabile e leggibile e quindi assemblabile in una narrazione coerente da consegnare ai lettori. La problematica stesura del testo finale e la produzione di conoscenza organizzata in una serie di capitoli coerenti è raggiunta attraverso l'imposizione di forme che costituiscono il contenuto dell'esperienza di ricerca, cercando di legittimarla e di persuadere della sua qualità. Chiamando queste operazioni *messa in intrigo*, Ricoeur ha mostrato come la scrittura non sia *mimesis*, ma si caratterizzi per la sua capacità *poietica*:³⁹ le sue pratiche superano l'idea di modalità trasparenti di testualizzazione e concentrano l'attenzione sulla natura storica e contingente dell'etnografia, sull'invenzione piuttosto che sulla rappresentazione delle culture.

Da queste prospettive l'etnografia ha inaugurato pratiche di scrittura complesse, aperte nello stile narrativo e fondate su concezioni dell'io e dell'altro, della cultura e dei suoi interpreti, come entità meno sicure.⁴⁰ Produce testi polifonici fondati sulle negoziazioni fra i modelli teorici e scritturali dell'antropologo e quelli dei suoi interlocutori. Rifiutandosi di usare forme impersonali, miranti a nascondere l'autore dietro narrazioni descrittive, realistiche e naturalistiche, cerca di rendere conto della sua soggettività attraverso la "specificazione del discorso", l'uso della prima persona e l'inserzione nel testo di memorie personali e autoriflessive, in quanto elementi costitutivi dell'incontro e della produzione del sapere. A un modello testuale monologico e monofonico in cui l'autore rappresenta il soggetto assoluto, il vero interprete della cultura che osserva, ascolta e registra ed è l'unico portavoce istituzionalizzato dei nativi, sostituisce un testo polifonico in cui l'autorità etnografica si fonda sulla negoziazione. Il "positivismo del testo" e il "presente etnografico" sono rimpiazzati da strategie narrative e temporali,⁴¹ dall'utilizzo dei tempi verbali al passato in modo da rappresentare il carattere fittizio, contingente, negoziale e "intrinsecamente incompleto" dell'etnografia, inesorabilmente connessa alla dinamica della sua produzione.

39 P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 57-90.

40 V. Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* University of Chicago Press Chicago 1980, tr. it. *Tuhami. Un uomo del Marocco*, Meltemi Editore, Roma 1995; P. Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of Chicago Press, Chicago 1977; R. Malighetti, *Il Quilombo di Frechal. Identità e lavoro sul campo in una comunità di discendenti di schiavi*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004.

41 P. Ricoeur. *op. cit.*

L'articolazione delle differenti temporalità inesorabilmente stacca l'informatore dal suo presente storico e il ricercatore dalle situazioni di interlocuzione che l'hanno legato ai suoi informatori sul campo.⁴² Estrae i dati dal proprio tempo per rapportarli a quello della scrittura e della fruizione da parte della comunità scientifica cui il lavoro si indirizza. Mostra come la costruzione interpretativa dell'oggetto antropologico sia artificiale, prodotta dall'integrazione dei differenti livelli e delle differenti temporalità che fondano il processo di costruzione del sapere. La coevità è declinata in termini complessi: il continuo rimando fra il passato del lavoro di campo, il fugace presente della scrittura si coniuga al presente e dei futuri lettori.

42 S. Natoli, *Metafore/teorie*, in Id., *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 52-71.



MAURIZIO MIGLIORI

LA FELICITÀ DI QUESTA VITA: LE RADICI DELLA PIENEZZA E DELLA REALIZZAZIONE DI SÉ IN PLATONE¹

Questo breve testo si propone solo di “elencare” alcuni passaggi di tre elementi fondamentali dell’etica platonica, cioè virtù, piacere, vita buona e felice. In tutti troveremo come elemento *dominante ma non esclusivo* la razionalità, che si rapporta alla misura, e quindi diviene, in ultima istanza, *metretica*.

1. *La virtù*

Per capire come mai Platone ponga la vita migliore sotto il segno della *virtù*, occorre partire dalla polivalenza strutturale del termine greco *aretè*: Il senso vero di questa parola² è “realizzazione di sé, pienezza, compimento della propria natura”; tale concetto risulta connesso, più che ad uno statico modo di essere, al fare, allo svolgere bene la propria funzione, il proprio *ergon*. Ciò spiega l’applicabilità del termine ad ambiti diversi nella nostra vita; l’essere umano ha diverse potenzialità e quindi molte possibili virtù. Siamo di fronte ad un caso rilevante del nesso intero-parti; inoltre la presenza di varie virtù che si esprimono su terreni differenti ci impone di parlare 1) di singole virtù, 2) della virtù in generale e 3) della vita virtuosa nel suo complesso. Ciò emerge in modo netto nel momento in cui Platone distingue otto forme di vita contrapposte (*Leggi* 733D-E):

-
- 1 A questo tema ho dedicato una lunga analisi nel mio *Il disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone. I. Dialettica, metafisica e cosmologia; II. Dall’anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, v. II, pp. 859-1018.
 - 2 «La parola greca normalmente tradotta con “virtù” sarebbe di fatto meglio resa con “eccellenza” (*excellence*), eccellenza di un *qualcosa*. Il tipo di eccellenza che interessa Platone è l’umana eccellenza, quell’insieme di qualità grazie alle quali noi siamo ottimamente preparati a svolgere le funzioni umane in modo eccellente e così raggiungere l’umana “*eudaimonia*”» (J. T. Saunders, *Plato’s Later Political Thought*, in *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, New York 1993, pp. 464-492, p. 464).

	virtù	vizi
la vita	dell'uomo temperante	dell'uomo intemperante
la vita	dell'uomo di pensiero	dell'uomo dissennato
la vita	dell'uomo coraggioso	dell'uomo vile
la vita	dell'uomo sano	dell'uomo di salute cagionevole

Le virtù citate per caratterizzare tipi di vite interessano il soggetto negli aspetti psichici (temperante, razionale), nel comportamento sociale (coraggioso), nel corpo (sano). Per Platone le scelte della prima colonna sono più piacevoli di quelle opposte; di conseguenza, la vita che assomma in sé le quattro forme più piacevoli supera quella opposta in ogni aspetto, per bellezza, per buona fama, *per la virtù stessa* (734D) e chi la sceglie realizza una vita più felice (734E). Dunque, la realizzazione dell'*eccellenza umana* non porta a rifiutare il corpo o la vita sociale (e ad esempio le ricchezze), ma a scegliere i beni in un quadro preciso, evitando l'errore di prestare *più* attenzione a ciò che è *meno* importante, un concetto che troviamo ribadito dall'*Apologia* (30A-B) fino alle *Leggi* (727D-E).

Questa complessità di rapporti impone il tema dell'unità e molteplicità della virtù, che ricorre spessissimo nei dialoghi con una peculiarità: Platone non sembra aver dubbi sull'unità della virtù e tuttavia ripropone continuamente la questione. In effetti si tratta di affrontare alcuni difficili problemi.

Il primo è quello della determinazione dei rapporti reciproci, a partire dalla virtù *per un certo aspetto* superiore e comunque sempre necessaria: «fra i beni divini il pensiero (la *phronesis*) è primo e guida» (*Leggi* 631C5-6). Tale affermazione ricorre in molti dialoghi. Ad esempio nel *Protagora* si afferma che la *sophia*, la sapienza, una delle cinque virtù citate è «la più importante delle parti della virtù» (330A2), tanto che in seguito Socrate sembra dire che la *sophia* è ciò che le unifica e nelle conclusioni presenta la possibilità che la virtù sia *episteme* (361A-C). Questa non è la soluzione, tanto che ci si ripropone di ricominciare l'analisi da capo, ma mostra la forza di questa virtù e spiega la polemica condotta da Socrate contro *la massa*: «La maggioranza delle persone pensa della scienza qualcosa di questo genere, cioè che non abbia forza e non possa né guidare né comandare» (*Protagora* 352B3-4). La questione non riguarda l'identità tra *episteme* e virtù, che semplifica troppo il problema, ma la capacità direttiva della conoscenza: i più pensano che la scienza sia schiava delle passioni, mentre Socrate e Protagora sono d'accordo nel ritenere che *sophia* ed *episteme* siano le più forti (352D-E).

Platone arriva a definire «sapienza (*sophia*) quella scienza (*episteme*) che presiede a questa prassi» (*Repubblica* 443E6-7). La *sophia*, come *episteme*, è la virtù che presiede all'azione che genera la giustizia. Più in gene-

rale, per la nostra comune prassi, è certo meglio parlare di “controllo razionale” in vario modo articolabile: nelle *Leggi* 631D, i beni sono sottoposti alla guida del *nous*, ma poi la virtù “prima e sovrana” è definita *phronesis*, *nous*, *doxa* (688B).

Questo primato del pensiero, però, non è un assoluto: in vari passi Platone sottolinea il ruolo particolare della saggia temperanza³ (*sophrosyne*), arrivando a dire non solo che nessuna virtù può essere disgiunta da questa, ma che nessuna esiste senza (*Leggi* 696B-C). La successiva domanda, se la saggia temperanza da sola senza le altre merita la lode, non riceve risposta, e si sottolinea “giustamente”, perché non ha senso: questa virtù accompagna sempre e necessariamente le altre, cosa che viene ribadita in quanto senza la temperanza nessuna virtù è utile (709E-710A). Inoltre questa virtù va tenuta separata dal pensiero, perché si trova anche nei bambini e persino negli animali, che in alcuni casi sanno far uso dei piaceri con moderazione (710A-B). Quindi abbiamo una virtù che è pre-razionale, un’armonia connessa all’uso misurato dei piaceri, una sorta di *precondizione* per l’esercizio delle altre virtù. Ma poiché anche la *phronesis* è una virtù, la saggia temperanza è una *precondizione* anche per l’esercizio del pensiero, che pure guida tutte le virtù (*sophrosyne* compresa).

Ricordo solo, a questo punto, che lo stesso ragionamento si può fare per la giustizia, che garantisce la specificità di ogni attività e dunque è, a sua volta, una *precondizione* per l’esercizio di qualsiasi virtù, temperanza e pensiero compreso.

Questa circolarità di *precondizioni*, tutt’e tre necessariamente richieste, appare non solo corretta, ma ovvia, perché non c’è nello psichismo umano un vero prima-e-poi. In un certo senso l’uomo veramente virtuoso deve avere tutte le virtù e soprattutto queste tre “condizionanti”.

Un ulteriore problema nasce dal fatto che le virtù hanno tra loro anche profonde differenze, tanto che Platone arriva a tematizzare la presenza di virtù opposte. Il tema affiora nella *Repubblica*: i guardiani devono essere *insieme* irruenti con i nemici ma calmi tra loro e con i concittadini (375B-C). In questo dialogo ci si limita con l’esempio dei cani da guardia a mostrare *che ciò è possibile* (375D-E), mentre la soluzione è tematizzata nel

3 Come ricorda S. Gastaldi, *Sophrosyne*, in M. Vegetti (edit.), Platone, *La Repubblica*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, v. III, Libro IV, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 205-237, p. 214, a differenza delle altre virtù che sono specifiche, la *sophrosyne* si estende all’intera città; la stessa studiosa cita poi (pp. 216-217) la definizione di temperanza come “concordia”, a sua volta definita come “accordo conforme a natura fra chi è peggio e chi è meglio su chi debba comandare nella città e in ciascun individuo” (*Repubblica* 432A8-9).

Politico, prendendo due virtù molto diverse tra loro, risolutezza e pacatezza (*Politico* 306B-C). L'una valorizza prontezza, velocità, forza, l'altra esalta calma, mitezza, assennatezza e così via. Il problema è come sia possibile giudicare *virtù* qualità *opposte*? La risposta indica un duplice criterio: da una parte la valutazione attenta della situazione, dall'altra la scelta di ciò che è misurato e adeguato a tale realtà. Non solo non esiste un criterio assoluto e astratto, ma la stessa diversità delle situazioni richiede virtù opposte interne all' Idea unica di virtù. L'unità è data dall'applicazione, sotto la guida del pensiero e su terreni diversi, dello stesso ordine, caratterizzato dalla giusta misura. La realizzazione porta a una profonda differenziazione delle virtù, non per la *funzione comune* ma per *quella propria*: tutte realizzano ordine, ma ognuna *in un campo specifico, in un ambito particolare, con modalità diverse*.

Per questo il politico ha *come compito specifico* quello di intrecciare le nature virtuose ma opposte con un filo divino, facendo nascere nella parte dell'anima che ha natura eterna un'*opinione vera e fondata* (*Politico* 309C6-7)⁴ sul bello, sul giusto, sul bene e sui loro contrari. Il sapere, che nel *Protagora* era l'elemento comune a tutte le virtù, si qualifica adesso come conoscenza delle Idee somme e dei Principi, che evidentemente costituiscono *il cuore* della virtù stessa. Con la comprensione del giusto, del bello, del bene, ogni anima acquisisce un elemento di moderazione: quella audace diviene mansueta e giusta, l'altra temperante e saggia. Questo accade perché nelle Idee somme si esprime il fondamento ultimo della Misura, che connota *la* virtù e quindi *le* unifica. La virtù, sotto il segno della misura, è il giusto mezzo tra due estremi, secondo un modello triadico che può essere così schematizzato:

Eccesso (+)	Giusta misura (=)	Difetto (-)
Eccesso di risolutezza ←	Risolutezza – Pacatezza →	Eccesso di pacatezza
Folle superbia	Virtù	Viltà/fiacchezza

Questo spiega l'importanza che ha la metretica triadica del *Politico* 283B-287B: il rapporto degli estremi con il giusto mezzo è necessario *per la valutazione di ciò che è buono e di ciò che è cattivo*. Solo questa metretica ha un valore sia sul piano ontologico sia su quello assiologico: solo in

4 Si noti come, con molto realismo, Platone mitighi la portata dell'affermazione non parlando di scienza, ma di *opinione*, di *doxa* ancorché vera: per cittadini, virtuosi ma limitati, questo livello conoscitivo è sufficiente.

quanto è *misurata* una cosa esiste ed è buona, realizza se stessa e la propria *virtù*.

2. Il piacere e la sua necessità

Delle tante cose che si possono dire sui piaceri in Platone mi limiterò a metterne in luce due sole.

1) Platone è ad un tempo sostenitore dell'irrinunciabilità *del piacere* e un critico, anche feroce, *dei piaceri* e della *posizione teorica edonista*.

Centrale è un ragionamento lineare svolto da Socrate nel *Protagora*: 1) alcuni uomini vivono bene, altri male; 2) *chi è vissuto con dolori e sofferenze* non è vissuto bene; 3) chi invece arriva alla fine di *una vita piacevole* è vissuto bene; 4) quindi, *vivere piacevolmente è bene*, vivere nel modo opposto è male (351B-C). A questo punto Protagora obietta che è così se hanno goduto di cose belle.

Siamo di fronte ad un gioco delle parti che stupisce: sembra che Socrate svolga il ruolo dell'edonista mentre il sofista difende un approccio etico. In realtà il filosofo chiede:

non sono buone per quello stesso per il quale sono piacevoli, a prescindere da una qualche altra conseguenza che conseguirà da loro? E d'altra parte anche le spiacevoli non sono cattive per quello per cui sono spiacevoli? (*Protagora* 351C4-6).

Platone pone la domanda *sulla natura del piacere e del dolore in sé a prescindere dagli effetti*, cioè dalla forma concreta in cui si manifestano. Infatti, subito dopo Socrate ribadisce che «quando chiedo se le cose piacevoli per quello che lo sono non sono buone, sto domandando se il piacere stesso non sia buono» (*Protagora* 351E1-3). Mentre per Socrate l'indagine riguarda *il piacere stesso*, tale posizione pare a Protagora riconducibile all'affermazione che «le cose piacevoli sono tutte buone e le cose spiacevoli tutte cattive» (*Protagora* 351D1-2), cioè parla di “piaceri” e quindi approda a una posizione edonista, che il filosofo esplicitamente rifiuta.

Socrate poi cerca *la condizione di possibilità relativa al mantenimento del piacere tra i beni* e la individua in un sistema di valutazioni razionali. Come in una operazione di peso si mettono sui piatti della bilancia, oltre ai piaceri e ai dolori, anche la vicinanza e la lontananza, così da poter scegliere a) sempre il più grande e il più numeroso tra i piaceri, b) sempre il più piccolo e il meno numeroso tra i dolori, c) nel rapporto tra piaceri e dolori,

vicini e lontani, sempre il risultato più piacevole e meno doloroso. Tale valutazione razionale è ripetutamente qualificata come “metretica”⁵, arte e scienza per misurare eccesso e difetto e quindi anche uguaglianza reciproca (357A-B). Il modello proposto non è binario, ma trinario: la metretica individua i due estremi che bisogna evitare cogliendo la giusta misura.

La conduzione della vita è decisa dal pensiero sulla base di una valutazione che non è indifferente al piacere, ma che non è basata su questo: i *piaceri*, proprio per la naturale forza del *piacere*, vanno sempre trattati con cura, perché possono diventare duri padroni. In breve: una cattiva scelta di piaceri e dolori avviene per mancanza di metretica, cioè per ignoranza: *farsi vincere dai piaceri è la massima ignoranza* (357E2). Poi si ribadisce (358B-D) che il piacere è buono, il dolore cattivo e che tutte le azioni che portano ad *una vita priva di dolori e piacevole* sono belle. Dunque il piacere è irrinunciabile, come Platone ribadisce fin nell’ultima opera: la natura umana spinge a volere il piacere e a rifiutare il dolore (*Leggi* 733A-B), ma occorre una valutazione attenta: si può accettare un dolore piccolo che precede un piacere più grande, ma non il contrario; inoltre bisogna considerare altri fattori, come il numero, l’estensione, l’intensità e l’uguaglianza e i loro contrari (733B).

2) Platone nel *Filebo* evidenzia non solo la molteplicità dei diversi tipi di piaceri, ma soprattutto un dato importantissimo.

Si tratta di un elemento, guadagnato verso la fine dell’analisi (51A-52B): da una parte abbiamo i piaceri mescolati al dolore, ontologicamente caratterizzati dall’illimitato, comuni al mondo animale, dall’altra i piaceri puri, privi di dolori, che non hanno un bisogno a monte né un fine estrinseco a valle, ontologicamente caratterizzati dal limite, definiti “divini” e connessi alle cose che sono belle per sé, come le forme matematiche, i suoni, i colori puri e *molti odori* (quindi non sono solo dati psichici), oppure che nascono da una conoscenza *priva di fame del sapere*: Si tratta di una differenza radicale che è poi *enfaticamente tematizzata*: «Ma, se hai capito, queste sono *due Idee* di quelli che chiamiamo piaceri» (*Filebo* 51E4-5). L’opposizione concerne la natura profonda di queste realtà, ne fa due Idee.

5 L. M. Napolitano Valditarà, “*Prospettive*” del *gioire e del soffrire nell’etica di Platone*, Edizioni Universitarie di Trieste, Trieste 2001, pp. 67-142, svolge una lunga e documentata analisi della metretica, in cui indaga anche il retroterra di questa concezione, cominciando a mostrare quanto rispetto per il piacere ci sia nella visione platonica, troppo facilmente letta in una chiave unilateralmente “antiedonista”.

Su questa base Platone sostiene con forza che la vita buona e felice *deve avere al suo interno anche il piacere*: «Quale bene separato dal piacere può esserci per un uomo giusto? Ma via! L'onore e la fama ottenuti da uomini e divinità sono buoni e belli, ma penosi, mentre alla fama cattiva capita il contrario?» (*Leggi* 663A2-4). Di conseguenza «necessariamente una vita ingiusta non è solo peggiore e miserabile, ma anche veramente più penosa della vita giusta e santa» (*Leggi* 663D2-4).

In sintesi, premesso che nessuno si lascia convincere a scegliere una vita che non assicuri più gioia che sofferenza, Platone afferma stabilmente l'identificazione tra vita buona e vita più piacevole, unica veramente felice arrivando ad appellarsi alla sfera divina:

sia questo il principio: l'identità fra la vita più piacevole e la vita migliore è stata posta dagli dèi. Così diremo una cosa verissima e convinceremo coloro che devono essere persuasi più che se in qualche altro modo formulassimo un discorso (*Leggi* 664B7-C2).

Tale enfattizzazione ha per Platone anche una ragione socio-politica: la sottovalutazione di questa dimensione rende inefficace qualsiasi proposta etica e politica:

Dunque, quel ragionamento che non separa il piacere da ciò che è giusto, buono e bello, se non altro spinge a vivere una vita santa e giusta. Così per un legislatore il discorso più immorale e del tutto contrario alla sua azione è quello che dice che le cose non stanno così. Nessuno infatti volontariamente si lascerà convincere a fare qualcosa cui non segua più piacere che dolore (*Leggi* 663A9-B6).

Su questo terreno Platone non ha remore, arrivando a giustificare anche l'inganno:

Se anche le cose non stessero nel modo provato dal nostro discorso e se un legislatore che abbia un minimo di abilità in qualche caso osasse ingannare i giovani a fin di bene, non sarebbe forse questo inganno il più utile e il più efficace per far compiere a ciascuno tutte le cose giuste non con la forza ma spontaneamente? (*Leggi* 663D6-E2).

È facile immaginare una obiezione in nome del Bene e, in generale, del rapporto con la sfera superiore (su cui torneremo alla fine), fino all'affermazione della necessità di imitare la divinità, della *omoiosis to theo*. Sono elementi che non possono essere omessi: ci troviamo di fronte all'ennesimo caso di una valutazione fatta da punti di vista diversi. Fortunatamente

proprio su questo terreno Platone esplicita che è possibile affrontare questi problemi con una ottica duplice:

Finora abbiamo parlato dei comportamenti da adottare e di come deve essere ciascun individuo, ed è stato detto quasi solo quanto riguarda le cose divine, mentre non si è parlato degli aspetti più umani, per cui bisogna ora farlo: infatti discutiamo di uomini e non di divinità. In natura è *proprio dell'uomo godere, soffrire e desiderare*, per cui è necessario che ogni essere che vive ed è mortale sia dipendente da questi e come ad essi sospeso, con le più gravi preoccupazioni. Quindi, nel lodare la vita più perfetta bisogna non solo dire che nella sua forma esteriore supera ogni altra nel procurare fama, ma aggiungere che è superiore per chi vuole godere e non evitarla fin da giovane, anche per realizzare ciò che tutti cerchiamo: gioire il più possibile e soffrire il meno possibile per tutta la vita (*Leggi* 732D8-733A4).

Platone qui dichiara che:

1. è possibile parlare della vita buona da un punto di vista divino (in forza dell'anima) e da un punto di vista umano (che non vuol dire puramente corporeo);

2. una posizione *radicalmente* contraria al piacere non è possibile: l'essere umano vuole godere e non se ne può prescindere se si vuole una vita felice;

3. la vita perfetta è quella buona, che procura fama e che consente di godere il più possibile e per tutta la vita.

In sintesi, la convinzione di Platone è che gli impulsi non vanno negati ma dominati: chi non fa questo e non supera tale scoglio non ha alcuna garanzia per se stesso e non ne dà agli altri. I piaceri costituiscono un crinale, che non può essere evitato e che si apre a due esiti opposti: la vita felice e l'infelicità:

Se da queste due fonti <piacere e dolore> che in natura scorrono liberamente si riesce ad attingere nel punto giusto, a tempo debito e nella misura dovuta, ottiene la felicità in modo analogo *la città, il singolo e ogni essere vivente*; chi invece lo fa senza riflettere e fuori tempo, otterrà una vita di tipo opposto (*Leggi* 636D7-E3).

Questo è il senso della scelta tra i tipi di vita da cui siamo partiti:

ci sono vite più piacevoli di altre: quella temperante, coraggiosa, razionale e sana è migliore della vita vile, dissennata, intemperante e malata. In sintesi, la vita che è unita alla virtù nel corpo e nell'anima risulta più piacevole di quella che, invece, ha il vizio, e la supera anche per gli altri aspetti, per bellezza, rettitudine, virtù e buona fama, per cui in ogni cosa e nel complesso rende la vita di chi la possiede più felice di chi fa la scelta opposta (*Leggi* 734D2-E2).

Platone afferma che

1. le vite connesse alla virtù sono più piacevoli di quelle di segno opposto, tanto che il piacere appare un esito necessario della vita virtuosa;

2. c'è uno stretto nesso tra piacere e felicità, la quale richiede la completezza e la compresenza di diversi fattori, come bellezza, rettitudine, virtù, buona fama, cui non può non associarsi anche piacere;

3. la felicità è presentata in una forma non unilaterale ma articolata: essa integra in sé virtù, fama, piacere.

La scelta che Platone propone *nel complesso dei suoi scritti e della sua visione etica* consente all'essere umano di essere buono-e-felice, vivendo una vita molto piacevole. Naturalmente, se il piacere consiste nel saziarsi di quello che è conforme alla natura (cioè più puro), è logico che la soddisfazione ottenuta con realtà ontologicamente superiori dia un godimento più perfetto e maggiore rispetto a quello che si può ottenere con una realtà inferiore, che offre un piacere più insicuro e meno puro. Coloro che vivono tra banchetti e cose del genere oscillano fra il livello basso e quello medio del godimento, in quanto non hanno mai guardato a ciò che è in alto né tentato di provare il piacere autentico. Per questo non sono mai sazi: nutrendosi di realtà prive di sostanza non si riempiono: hanno sempre a che fare con piaceri misti a dolori e con parvenze del vero piacere, immagini approssimative che cambiano valore a seconda della loro posizione (*Repubblica* 585D-586C).

Il filosofo, invece, uomo temperante, cerca il sapere e la verità e considera secondari tutti gli altri desideri; i suoi piaceri sono quelli propri dell'anima mentre trascura quelli del corpo e le ricchezze (*Repubblica* 485C-E). La sua superiorità risalta rispetto ai piaceri anche se li giudichiamo non solo sulla base del bello, del buono e del giusto, ma del più dolce e del meno penoso, cioè sulla base degli elementi loro propri. Il filosofo è avvantaggiato perché un giudizio ha bisogno di ragionamento e di esperienza: il primo è lo strumento specifico del filosofo; quanto al secondo dato, mentre egli conosce tutti i tipi di piacere, gli altri ignorano la contemplazione (*Repubblica* 581B-583B).

Non a caso, dunque, il filosofo sceglie il piacere più eccellente e più vero (582E). Ciò viene ribadito: chi segue la scienza e il ragionamento preferisce quelli indicati dall'intelligenza, i più veri *per quanto è possibile*, proprio perché segue la verità (*Repubblica* 586D-E). Pertanto, i piaceri dei buoni sono più veri:

Dunque, anche i cattivi hanno, non meno degli altri, piaceri dipinti, ma questi sono verosimilmente falsi... Allora, mentre gli uomini malvagi godono, il più delle volte, di falsi piaceri, quelli buoni godono di piaceri veri (*Filebo* 40B6-C2).

Se non fosse così, Platone non potrebbe affermare, invitando a mettere a confronto due estremi opposti, il re e il tiranno, che chi lo farà «troverà che la vita del primo è 729 volte più piacevole e che quella del tiranno è di altrettante volte più dolorosa» (*Repubblica* 587E1-4).

3. Una vita ordinata

Possiamo ora tornare al *Filebo* traendovi prima qualche ulteriore indicazione per poi approdare alla centralità della misura e della metretica per la vita umana *buona e felice*.

Il primo guadagno che questo dialogo realizza è una duplice, ma differenziata, condanna sia dell'edonismo sia dell'intellettualismo, che realizza un superamento e nel contempo un inveramento della posizione socratica, come viene esplicitato nel *riassunto finale* (66D-67B), lungo tre linee interpretative:

1) l'intellettualismo di Socrate viene letto come un'estremizzazione in funzione antiedonista: il filosofo ateniese, mosso dalla preoccupazione per la diffusione dell'edonismo, ha reso particolarmente dura la propria posizione;

2) mentre per l'edonista Filebo *il piacere è il Bene assoluto* (66D7-8), il filosofo ritiene solo che *l'intelletto è meglio* ai fini della vita umana, cioè non identifica la pura razionalità con il Bene;

3) la posizione razionalista di Socrate risulta anche l'unica capace di aprirsi a un'ipotesi di mediazione superiore; mentre Filebo rinuncia a discutere ed esclude di poter cambiare opinione, egli subito, all'inizio del dialogo, supponendo che la questione sia più complessa, ipotizza una terza via, che si rivela alla fine vincente, confermando la superiorità del pensiero e delle conoscenze. Per sintetizzare i passaggi in modo schematico:

1. una scelta di vita basata sul puro pensiero senza piaceri o sul puro piacere senza conoscenze è sbagliata;

2.1. una vita di puro piacere è impossibile;

2.2. una vita di puro pensiero, che rifiuti tutti i piaceri, anche quello di conoscere, è tanto *sciocca* che nessuno la sceglierebbe (21D-E);

2.3. la vita buona è mescolanza di entrambi (22A-C);

3. si condanna il piacere come *criterio per la scelta* di un tipo di vita, cioè la posizione edonista, il che non ha nulla a che fare con il giudizio positivo sul *piacere in sé*;

4. Infine si costruisce la vita buona:

4.1. si accettano tutte le conoscenze, comprese quelle inferiori del "falso regolo" e del "falso cerchio", perché connesse alle necessità banali, come trovare la strada di casa, proprie della vita umana (62B-C);

4.2. la decisione sulla mescolanza è sottoposta al giudizio del pensiero, chiedendo se accetta analogamente tutti i piaceri; la risposta è negativa, perché quelli smodati rendono impossibile l'attività razionale (63C-64A);

4.3. si accolgono quelli puri, quelli naturali, che accompagnano la vita temperante e sana, come anche quelli che seguono le virtù; si cerca così di realizzare un aggregato misurato e proporzionato, cioè sotto il segno della misura, come previsto dal *Protagora*.

Il criterio che il *nous* segue nel costruire questa vita fatta di elementi tanto diversi appare a Platone così forte che ha *la sfacciataggine di presentarlo come una verità elementare che tutti conoscono*: nessuno ignora che ogni mescolanza esiste in quanto realizza misura e proporzione (*Filebo* 64C-E). La misura segna tutto e la sua assenza tutto distrugge. Si tratta di frenare eccessi e difetti e di far prevalere la misura, nelle parti e nell'intero. Il risultato di questa operazione è una *vita*

1. *razionale non utopica*, consapevole delle caratteristiche della natura umana, che ha bisogno anche di conoscenze elementari e di una serie di piaceri appropriati alla sua condizione;

2. *temperante*, che tiene lontani i piaceri più grandi che comportano dolore e che rendono impossibile la mescolanza ostacolando le conoscenze, le quali vanno accettate non in una forma astratta di assoluta perfezione, propria della sola divinità;

3. *ricca di piaceri puri*, che non sono i più grandi ma i più veri e i più piacevoli, e di quelli necessari, che accompagnano allietandola la condizione umana.

4. *La centralità della misura in funzione di un duplice fine*

La misura è dunque l'elemento decisivo in quanto domina la virtù, domina il piacere, domina la vita mescolata. Se assumiamo il *Filebo* come dialogo che, pur con la sua evidente incompletezza, raccoglie quanto Platone ha seminato nei testi precedenti, possiamo evitare di attribuire al filosofo una posizione univoca e unilaterale: Platone insiste sul terreno del dominio di sé non per una sorta di rifiuto del mondo, ma per la convinzione che solo l'ordine e la misura garantiscono l'essere e la bontà delle cose, cioè il raggiungimento dei due fini che la vita umana può proporsi.

1) Platone sottolinea nel corso di tutta la sua produzione scritta, dal *Critone* 48B alle *Leggi* 707D, che il fine di un essere umano non è quello di vivere, ma di *vivere bene*. La natura di fine ultimo del Bene emerge esplicitamente in *Gorgia* 467C-468C: la maggioranza delle nostre azioni non

valgono per sé, ma per il fine che ci proponiamo; ogni fine, poi, diviene mezzo e rimanda ad un altro; per evitare il processo all'infinito, occorre un fine ultimo, il Bene, che opera in qualche modo a tutti i livelli. Si comprende così un'affermazione delle *Leggi* sul fine del vero legislatore, che opera "sulla base della conoscenza della giusta misura" (691D4), per realizzare una città libera, concorde e intelligente (693B):

Non dobbiamo stupirci se già molte volte, posti alcuni obiettivi, abbiamo detto che il legislatore deve legiferare mirando a questi, ma poi essi non ci sono apparsi sempre gli stessi. Ma dobbiamo capire che, quando diciamo che bisogna mirare alla saggia temperanza, oppure al pensiero o alla concordia, lo scopo non è diverso, ma è sempre lo stesso e non confondiamoci per i molti altri termini simili a questi (*Leggi* 693B5-C5).

Qui Platone sottolinea l'unità profonda di termini che sono e restano diversi e che tuttavia risultano, quanto al fine, quasi omologhi: l'identità non è nella natura di quelle cose, ma nello scopo finale che tutte ugualmente indicano: il Bene.

2) Platone sottolinea altrettante volte che il fine ultimo è la felicità, anche per lo stretto legame tra virtù e felicità: «quasi necessariamente coloro che sono felici sono anche virtuosi» (*Leggi* 742E4-5); la convinzione: "chi è onesto e buono è felice, chi è ingiusto e malvagio è infelice, poiché la cattiveria nell'anima è il più grande dei mali", viene riproposta più volte in vari dialoghi, a volte anche con molta enfasi:

Assolderemo dunque un araldo – dissi – o io stesso proclamerò che *il figlio di Aristone* ha giudicato che l'uomo più buono e più giusto è il più felice, quello che è più regale e più capace di regnare su se stesso, mentre l'uomo più cattivo e più ingiusto è il più infelice, quello che si trova, essendo tiranno, a tiranneggiare se stesso e la città (*Repubblica* 580B8-C4).

Platone, figlio di Aristone, ha proclamato (nella realtà) con l'alta voce del fratello (nella fiction del dialogo scritto) la sua convinzione etica di fondo: l'uomo buono, giusto, capace di autocontrollo perché più forte di sé, è felice, l'uomo cattivo, ingiusto, tiranno tiranneggiato dai suoi vizi perché più debole di sé, è infelice.

Può sembrare strano che Platone indichi due fini ultimi. Il fatto è che tra i due c'è una profonda unità, che è anche esplicitata per bocca di Diotima. Chi ama il bello e il bene desidera possederli (*Simposio* 204D-E):

- E che avrà dal possesso del Bene?
- Qui è per me più facile rispondere – dissi – che sarà felice.

– Infatti – disse – è per il possesso del Bene che i felici sono felici e non c'è bisogno di chiedere ulteriormente, “colui che vuole essere felice a che scopo lo vuole?”, poiché la risposta mostra di aver raggiunto il fine (*Simposio* 204E5-205A3).

Per Platone felicità e Bene sono intrinsecamente connessi in quanto espressione di uno stesso ordine che si manifesta trascendente e immanente, in perfetto parallelo con la visione metafisica, nei due ambiti in cui la realtà è costituita: il Bene è essenzialmente Misura, che si manifesta in tutte le cose buone e belle, e la vita felice è caratterizzata dalla perfetta misura delle componenti dell'intero, formato di parti diverse.

Unico è il metro, unico il principio, unico il fine, che può essere chiamato felicità nella sua figura immanente alla vita umana e Bene nella sua forma separata e trascendente.

5. *Il rapporto con il divino*

Il quadro delineato conferma la molteplicità di approcci tipica del pensare platonico. Ma neanche questo basta: la connessione tra vita virtuosa e vita felice rischia molto facilmente di apparire *poco fondata e anche improbabile*. Nelle *Leggi* Platone sottolinea la difficoltà dell'impresa e la sua *scarsa verosimiglianza*: l'Ateniense riesce a far accettare l'idea che il malvagio conduce una vita indegna, ma non che la sua è una vita cattiva (662A) e meno ancora che è svantaggiosa per lui. Eppure all'Ospite sembra evidente che una vita ingiusta è non solo moralmente peggiore, ma anche più infelice. Come legislatore sarebbe durissimo con chi dicesse che ci sono uomini malvagi che vivono piacevolmente, o che una cosa è fare il proprio interesse, un'altra essere giusto (662B-C).

Tali affermazioni possono essere comprensibili solo se si assume il punto di vista dell'anima; lo stesso vale per quelle socratiche, destinate altrimenti ad apparire paradossali, quali: commettere ingiustizia è peggio di subirla (*Gorgia* 469B); l'ingiusto è malvagio e infelice, soprattutto se non paga il fio della sua colpa (470D-E). Per questo Platone conclude dialoghi fondamentali per il nostro tema, come *Gorgia* e *Repubblica*, con un mito escatologico. Se la vita felice è buona, se la realizzazione del bene è posta sotto il segno del divino, solo la divinità può garantirne l'esito pieno dopo la morte. *Sarebbe però sbagliato sottolineare troppo lo iato*: la scelta di vita che Platone propone è unica, razionale e valida *per il vivere come per il morire* (*Gorgia* 527E). I due termini, a conferma della polivalenza strutturale del discorso platonico, non si escludono: il destino dell'anima

non surroga ma corona e completa la visione etica di Platone. Non può essere diversamente, visto che già nell'*Apologia*, Socrate, pur affermando continuamente di non sapere, dice nel suo ultimo discorso ai *veri giudici*:

Infatti, quelli di là sono più felici di quelli di qua e inoltre sono per tutto il tempo immortali, se sono vere le cose che si dicono. Ma anche voi, giudici, dovete avere buone speranze davanti alla morte e dovete pensare che una cosa è vera, che non c'è per un uomo buono nessun male, né in vita né in morte. Le cose che lo riguardano non sono trascurate dagli dèi (*Apologia* 41C4-D2).

La divinità si occupa dell'uomo in vita e dopo la morte: questa è la garanzia *vera* posta alla base della *speranza*. Senza tale dato, i grandi miti del *Gorgia* e della *Repubblica* resterebbero inesplicabili.

Tutto ciò ha anche un esito in qualche misura *obbligato* in quanto la gradazione valoriale continuamente riaffermata proprio in chiave di umano-divino, determina un risultato che appare brutale in relazione al retto modo di vivere:

Io dico che bisogna operare seriamente con ciò che è serio, con ciò che non è serio no. Dio è per natura degno di seria attenzione, perché in ciò consiste ogni beatitudine, mentre l'uomo, come abbiamo detto prima, è una specie di giocattolo costruito da dio e il suo valore sta proprio in questo. In modo conseguente ogni uomo e ogni donna devono condurre la loro vita giocando i giochi migliori, l'opposto di ciò che si pensa oggi (*Leggi* 803C2-8).

Qui si fa esplicito riferimento all'inizio del dialogo, quando l'uomo è stato presentato come schiacciato dal ruolo della divinità: «Su tali cose pensiamo così: ciascuno di noi viventi è un meraviglioso burattino, costruito dalla divinità, per gioco o per qualche motivo serio: questo non lo sappiamo» (*Leggi* 644D7-E1). Se siamo un giocattolo di Dio, bisogna sentirsi sotto il controllo divino in modo da condurre una vita adeguata alla nostra natura (*Leggi* 804B). Questa visione sembra una svalutazione della natura umana, come obietta subito Megillo, ma non è così, perché il giudizio è dato a partire da una precisa ottica. Socrate infatti chiarisce, come abbiamo letto sopra, che si è parlato guardando la divinità, mentre ora si cercherà di assumere l'ottica dell'interlocutore giudicando il genere umano non privo di valore e degno di una certa attenzione (804B-C).

Per l'ennesima volta Platone esplicita la possibilità di esprimere un duplice giudizio basato su diversi punti di riferimento. Ciò spiega il quadro *del tutto umano*, in cui poi Platone presenta *il modo corretto di vivere del burattino*: vivere in pace il più a lungo e nel miglior modo possibile, dilettrandosi con qualche gioco, riuscendo ad essere graditi agli dèi, a tenere lontani i nemici e a vincerli in combattimento (803D-E).

ARIANNA FERMANI

LA FELICITÀ DI QUESTA VITA: LE RADICI DELLA PIENEZZA E DELLA REALIZZAZIONE DI SÉ IN ARISTOTELE

1. *Riflessioni introduttive*

Nell'*Etica Eudemia* di Aristotele si legge che ci sono molte cose difficili da conoscere ma che, tra tutte, la più difficile è capire

che cosa, tra le realtà che caratterizzano l'esistenza, sia da scegliere e che cosa, una volta conseguito (λαβών), sia in grado di appagare completamente il desiderio (πλήρη τὴν ἐπιθυμίαν).¹

È a partire da questo passo che si intende avviare un percorso volto a sondare le radici aristoteliche delle nozioni – strettamente intrecciate – di pienezza e di vita realizzata. Secondo lo Stagirita, infatti, la felicità si configura come bene da conquistare, come ciò che si tratta di conseguire e, insieme, come esperienza di pienezza, ovvero come ciò che, una volta conseguito (λαβών), riempie (πλήρη) l'esistenza.

L'elemento della pienezza, infatti, si configura come il fulcro di ogni riflessione e di ogni esperienza di felicità. La felicità, comunque la si intenda, è sempre (e, forse, prima di tutto) soddisfazione, appagamento, pienezza. Nessuna vita può essere detta felice se è vuota, o se è stata riempita solo a metà, se le potenzialità di cui era dotata sono state solo parzialmente esplicate, se arriva solo ad un passo dal traguardo. Ma che cosa significa pensare ad una vita piena, ad un'esistenza appagata, soddisfatta? Significa pensare ad un'esistenza satura, definitivamente saziata dal raggiungimento del proprio obiettivo? Così sazia da risultare pesante, così colma da traboccare? In effetti certe esperienze di felicità sono così forti ed esaltanti che addirittura straripano dal soggetto che le sperimenta, e generano un

1 Aristotele, *Etica Eudemia* I, 5, 1215 b 17-18 (la traduzione di questa e della altre Etiche aristoteliche è di chi scrive, in Aristotele, *Le tre Etiche*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di A. Fermani, presentazione di M. Migliori, Bompiani, Milano 2008).

tale sentimento di pienezza, di espansione, che non riescono ad essere contenute all'interno del perimetro dell'io. Come ha giustamente osservato Salvatore Natoli,

vi sono momenti di spinta e *vertici* ove sembra, come si dice, che l'uomo "tocchi il cielo con un dito", e spesso senza sapere perché... In questi momenti, come ben sapevano i greci, pare di somigliare agli dei. E Agostino non manca di notare quanto questi attimi di pienezza siano brevi quando dice che la felicità afferra e passa "*raptim quasi per transitum*". In questo breve passaggio è come se l'uomo afferrasse la felicità per la coda, ma sarebbe meglio dire che è la felicità ad afferrarlo senza ragione. E così pure a lasciarlo.²

Ci sono, infatti, felicità così acute (e proprio per questo momentanee), che coloro che si trovano a sperimentarle «si direbbe quasi tengano chiuso il loro cuore, come un bicchiere colmo che il minimo movimento può far traboccare o spezzare»³. Nel *Fedro* di Platone c'è un passo in cui il fenomeno dell'innamoramento viene descritto proprio ricorrendo all'immagine del flusso, del liquido che riempie l'esistenza dell'innamorato e si riversa sull'amato:

e quando l'innamorato [...] si accompagna all'amato, incontrandolo nelle palestre e in altri luoghi di ritrovo, allora la fonte di quel flusso di cui ho parlato, che Zeus quando si innamorò di Ganimede chiamò flusso d'amore, scorrendo abbondante verso l'amante, dapprima penetra in lui, e *dopo che lo ha completamente riempito, trabocca*⁴.

Il godimento dell'attimo felice, dunque, può essere descritto proprio come esperienza di pienezza, come riempimento totale e completo del proprio sé. Si tratta di picchi di felicità altissimi, di momenti di appagamento così completi che sembrano far esplodere il cuore, così potenti che non si riesce a contenerli. Ma, proprio per questo, si tratta di esperienze di felicità talmente intense da annullare tutto il resto, da nullificare ogni altra esperienza:

È come se la vita, investita da tanta pienezza, si bloccasse, si arrestasse; è come se la pienezza appesantisse, intorpidisse e impedisse di procedere e di

-
- 2 S. Natoli, *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2000, p. 89.
 3 J.-A. Barbey D'Aureville, *Les Diaboliques*, Paris 1874, tr. it. E. Giolitti, *Le diabolique*, Newton, Roma 1993, p. 120.
 4 Platone, *Fedro* 255 B 3-C 4.

volgere lo sguardo altrove. Esperienze onniavvolgenti [...] esaltanti, proprio per questo esperienze brevi, insostenibili a lungo, che svuotano l'esistenza con quella stessa rapidità con cui l'hanno riempita, che saziano momentaneamente, ma che non sempre nutrono [...] non necessariamente fanno crescere.⁵

È a questo scenario di pienezza che Aristotele pensava quando definì la felicità come quel bene che, una volta conseguito, «appaga pienamente il desiderio di un uomo»? È in questi termini che il Filosofo elaborò la celebre nozione di felicità come ἐντελέχεια,⁶ come compimento della propria natura, come τέλος supremo? Τέλος εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων: c'è «un fine di tutte le azioni», afferma Platone nel Gorgia,⁷ e a questo fine tende ogni nostra azione, ogni nostra scelta, ogni nostro desiderio. Senza questo medesimo fine ultimo, questo ἀνθρώπινον ἀγαθόν (bene umano)⁸ che riempie letteralmente di senso e di contenuto ogni segmento del nostro esistere, ogni desiderio sarebbe «vuoto e inutile (κενήν καὶ ματαίαν)ή.⁹

«Nessuno incomincerebbe a far nulla se non dovesse pervenire ad un termine», si legge nella *Metafisica*¹⁰ e, proprio per questo motivo, «coloro che pongono il processo all'infinito non si accorgono di sopprimere la realtà del bene».¹¹

D'altro canto, quando una prospettiva del genere è chiamata a confrontarsi con un'idea, come quella aristotelica, di una felicità duratura, rintracciabile durante tutto il tempo «corrispondente alla durata della vita di essere umano»,¹² viene da chiedersi in che modo e in che termini questa pienezza del τέλος si vada ad intersecare con la vita umana, in che senso si possa dire che la felicità riempia l'esistenza, si costituisca come pienezza di vita. Detto in altri termini: in che senso si può parlare di "pienezza", intendendo applicare questo termine non alla singola esperienza felice, non ai segmenti esistenziali appaganti, ma alla vita felice nella sua totalità, visto che davve-

5 A. Fermani, *Vita felice umana. In dialogo con Platone e Aristotele*, Eum, Macerata 2006, pp. 315-316.

6 Il termine ἐντελέχεια è stato inventato da Aristotele (cfr. P. Chantraine, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots*, 2 voll, Éditions Klincksieck, Paris 1983, vol. I, p. 352: «terme philosophique créé par Aristotele 'achèvement', 'réalisation', par opposition a δύναμις 'puissance'»).

7 Platone, *Gorgia*, 499 E 13.

8 Cfr. *Etica Nicomachea* I, 6, 1098 a 16.

9 *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a 21.

10 Aristotele, *Metafisica* II, 2, 994 b 4-5.

11 Aristotele, *Metafisica* II, 2, 994 b 12.

12 *Grande Etica* I, 5, 1185 a 5-6.

ro «felice [...] è una vita intera [...] e l'accadere della vita non è "una cosa che capita" ma è, appunto, la "vita tutta"»?¹³

2. Modelli di pienezza e modalità di attingimento del telos

La prima riflessione in questo senso potrebbe consistere nel verificare la tenuta di un'immagine di pienezza da intendere esclusivamente come il punto di un segmento, come il centro di un bersaglio, come lo stesso Aristotele sembrerebbe suggerire con la sua celebre metafora.¹⁴ Se, infatti, la pienezza determinata dal raggiungimento del *τέλος* consistesse in un riempimento puntuale, in una saturazione momentanea che precede ed anticipa vuoti o situazioni inevitabilmente meno piene, allora, forse, se questa pienezza deve arrivare, meglio che arrivi al termine della vita, meglio che il fine, venga conseguito solo alla fine dell'esistenza. «Perché dunque abbandonarsi all'invito di una pienezza che ci renderebbe più desolante il vuoto successivo?».¹⁵ C'è anche chi, sulla scia di una riflessione di questo tipo, ha pensato che, alla pienezza, fosse da preferire il modello della "non sazietà" oppure quello, ad esso per molti versi legato, della "posticipazione", dell'allontanamento, del tenersi volutamente distanti dalla felicità.

Ma una vita di questo tipo, che si arresta volutamente di fronte alle possibilità della propria realizzazione, che non si spinge fino al massimo delle sue potenzialità ma si risparmia, per non rischiare, sembra essere una vita tutt'altro che felice. D'altro canto, se il raggiungimento del bersaglio pone fine al compito dell'arciere, la conquista della felicità dovrebbe corrispondere a un tirare i "remi in barca", a un "ritiro" dell'esistenza dalla scena dell'impegno, al termine dell'"attività dell'anima secondo virtù". Si tratta di chiedersi, allora, quale significato attribuire all'affermazione aristotelica secondo cui, posto che la felicità è «qualcosa di perfetto (*τέλειόν τι*)»,¹⁶ e posto che esistono una vita perfetta e una vita imperfetta, la felicità si configura come «un'attività di una vita perfetta (*ζωῆς τελείας ἐνέργεια*)».¹⁷ Che senso ha affermare di voler incentrare la propria ricerca sulla «vita

13 Natoli, *La felicità di questa vita*, cit., p. 4.

14 Cfr. *Etica Nicomachea* I, 1, 1094 a 23-24: «Non è forse vero che la [...] conoscenza ha grande peso anche per l'esistenza e che, come arcieri che hanno un bersaglio <a cui mirare>, verremmo a cogliere meglio ciò che ci spetta fare?».

15 M. Contini, *Figure di felicità, orizzonti di senso*, La Nuova Italia, Firenze 1988, 1993², p. 18.

16 *Etica Eudemia* II, 1, 1219 a 36.

17 *Etica Eudemia* II, 1, 1219 a 38-39.

come attività e in quanto fine»,¹⁸ se, poi, questo fine si dà solo come togliimento dell'attività, e, pertanto, come nullificazione della ricerca stessa, in quanto privata del proprio oggetto di indagine?

Di fronte a una soluzione di questo genere, come è evidente, tutto il discorso sulla felicità, così come viene pensato da Aristotele, sarebbe scardinato sin dalle fondamenta e il τέλος dell'esistenza, quello che dovrebbe essere il suo compimento, la sua realizzazione, si ridurrebbe a un semplice termine, a un punto d'arrivo e, dunque, d'arresto.

Ma non è in questi termini che Aristotele pensò la felicità, la conquista del τέλος, e non è neppure in questo senso che lo Stagirita intese rappresentarla: il bersaglio, infatti, funge da orientamento per l'arciere, è ciò che gli permette di correggere il tiro, di impostarlo nella maniera corretta e, soprattutto, ciò che si gli si dà sempre nuovamente da ri-mirare per permettergli di perfezionare la mira, di migliorare la precisione del tiro. Nessun arciere rompe l'arco dopo aver realizzato un centro, ma tenta subito di riconfermare la sua bravura. Forse è proprio in questa direzione che può essere rintracciato un primo passo per uscire da quell'*empasse* che, per lo meno di primo acchito, sembra bloccare l'itinerario argomentativo dello Stagirita. Un itinerario che, se da un lato assume come punto di partenza e come snodo cruciale la definizione della felicità come "attività dell'anima secondo virtù", dall'altra, individuando nella felicità stessa il τέλος, il punto di approdo, sembra collocare l'*εὐδαιμονία* proprio nel luogo della negazione dell'attività stessa, nel momento in cui l'azione stessa, raggiunto il proprio scopo, si arresta.

Ed è proprio nel cuore di questo crocevia che gli interrogativi si moltiplicano. La felicità va pensata come conquista, come l'insieme delle operazioni messe in atto per raggiungere lo scopo, o è solo lo scopo, solo l'obiettivo, una volta che è stato raggiunto? E ancora: una volta raggiunto lo scopo, una volta che l'esistenza ha goduto dell'appagamento completo derivante dall'acquisizione del τέλος, quello scopo continua ad esercitare una funzione orientativa, continua ad offrirsi come meta, o si dà solo come ricordo, come nostalgica memoria di una pienezza irrimediabilmente perduta?

3. *Per una pienezza nell'orizzonte dell'ἐνέργεια*

Le riflessioni aristoteliche sono strutturalmente fondate e costruite sulla base di un principio fondamentale: il *pollachos legomenon*. Ogni cosa è

18 *Etica Eudemia* VII, 12, 1244 b 23-24.

dicibile in molti modi e gli schemi di lettura e di descrizione del reale, per risultare effettivamente esplicativi della realtà, per evitare di strangolarla tramite semplificazioni o riduzioni eccessive, devono essere costantemente moltiplicati e tenuti aperti.¹⁹ Ecco perché non esistono quasi mai, nei testi aristotelici, definizioni univoche, descrizioni unilaterali, movenze argomentative fondate sull'*aut-aut*. Talvolta, per giunta, la realtà è così mobile e sfuggente che non si riesce neppure a definirla. Occorre allora passare per altre vie, bisogna affidarsi ad altri strumenti conoscitivi, meno rigorosi ma più rispettosi della realtà in esame. Come si legge nella *Metafisica*, infatti, «non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia».²⁰

Anche la felicità, dunque, nozione di per sé plurima, mai esauribile in un'unica definizione, può essere detta in molti modi. Eppure c'è una definizione che, più di tutte, ricorre, e che lo Stagirita ripropone costantemente: la felicità è una «attività dell'anima secondo virtù (ψυξής ἐνέργεια... κατ'ἀρετέν)».²¹

La nozione su cui occorre soprattutto concentrare l'attenzione è quella di ἐνέργεια, termine che significa "attività", "operazione", "forza".²² Questa "attività" o "capacità di operare" possiede, in realtà, una peculiarità essenziale: la non esauribilità, la capacità di conservarsi, di mantenersi in vita anche dopo il raggiungimento del fine. D'altra parte, nell'ἐνέργεια, il fine (τέλος) non è di fuori rispetto all'attività, nel senso che il compimento dell'agire non sta al di fuori dell'agire stesso, ma risiede in esso, ovvero nell'ἐνέργεια in quanto "attività perfetta" (ἐνέργεια τέλειος):²³

Il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione [...] Uno che vive bene, ad esempio, ad un tempo ha anche ben vissuto, e uno che è felice, ad un tempo è stato anche felice. Se così non fosse, bisognerebbe che ci fosse un termine d'arresto, così come avviene quanto uno dimagrisce; nei casi in

19 Su tale questione mi permetto di rimandare al mio saggio *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, pp. 7 ss.

20 Aristotele, *Metafisica* IX 6, 1148 a 36-37.

21 *Etica Nicomachea* I, 7, 1098 a 16-17.

22 H. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1968, p. 564.

23 *Etica Nicomachea* VII, 13, 1153 b 16. In *Metafisica* IX, 6, 1048 b 18 ss., Aristotele distingue tra "azioni imperfette", ovvero azioni che non hanno in sé il fine ma che «tendono al raggiungimento del fine» (come ad esempio «l'imparare ed avere imparato» o il «guarire ed essere guarito»), e "azioni perfette", in cui è contenuto anche il fine (come ad esempio il fatto che «nello stesso tempo uno vede e ha veduto, conosce e ha conosciuto, pensa e ha pensato»).

*questione, invece, non c'è questo termine d'arresto: a un tempo uno vive e ha vissuto.*²⁴

Si tratta di un passo centrale per comprendere a pieno il senso dell'ἐνέργεια aristotelica e, attraverso di essa, la nozione stessa di felicità intesa come pienezza, come attingimento pieno del τέλος. Un passo, inoltre, che ci permette di riflettere su questioni fondamentali precedentemente sollevate.

In primo luogo si può osservare il fatto che, se il τέλος è interno all'ἐνέργεια, se il fine è contenuto nell'attività ed è indisciungibile da essa, allora è impossibile pensare ad una felicità che risieda esclusivamente nel bersaglio e non anche lungo i passi che conducono al suo raggiungimento. «L'essere felici consiste nel vivere e nell'agire (τὸ εὐδαιμονεῖν ἐστὶν ἐν τῷ ζῆν καὶ ἐνεργεῖν)»,²⁵ ovvero, potremmo dire, *nell'intero percorso esistenziale*, lungo tutto il tragitto della vita.

In secondo luogo, la particolare collocazione del fine all'interno dell'agire stesso e, con ciò, la particolarissima modalità di conseguimento del fine da parte dell'ἐνέργεια, le impediscono di trovare nel τέλος un elemento di arresto, la fine di un percorso:

Il termine che valga come *il fine e come la fine* dell'azione non è, tuttavia, ciò che più di ogni altra cosa ci interessa, tanto è vero che ci si volge facilmente ad altro, quando uno ha finito una certa azione. Da un fine "intermedio" non siamo facilmente sedotti [...] Siamo, invece, profondamente attratti, lo si tematizzi esplicitamente o meno, da un fine che *non* è, nel contempo, la fine dell'azione. Siamo, cioè, attratti soprattutto da quei momenti della vita che non vorremmo finissero mai. Questo è di solito facilmente avvertito, ad esempio, quando si sta bene e si è felici. Chi non vorrebbe *sempre* star bene o *sempre* felice?... Queste "azioni" vorremmo che non finissero mai, perché hanno davvero qualcosa di speciale». ²⁶

Dunque, diversamente dalle azioni imperfette che, nel raggiungimento del proprio scopo, trovano anche il venir meno della propria tensione (nonché il venir meno di se stesse come *kineseis*, come movimenti finalizzati ad uno scopo, come «medio tra il desiderio umano e il proprio oggetto»²⁷), l'ἐνέργεια è per *essenza ciò che non ha mai quiete*, ciò che non trova mai

24 Aristotele, *Metafisica* IX, 6, 1048 b 22-26.

25 *Etica Nicomachea* IX, 9, 1169 b 30-31.

26 C. Vigna, *Azione, responsabilità e valore*, in L. Alici (a cura di), *Azione e persona: le radici della prassi*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 127-150, p. 132.

27 C. Vigna, *Azione, responsabilità e valore*, cit., p. 130.

un punto di arresto. E non perché sia sempre alla ricerca del τέλος (dato che essa, in quanto “azione perfetta”, lo ospita in essa sin dall’inizio), non perché resti perennemente incompiuta (perché, al contrario, la sua originaria prossimità col τέλος la rende τέλεια, compiuta), ma perché, proprio in quanto ἐνέργεια, non può fare a meno di esplicitarsi come movimento inesauribile, come processo inarrestabile o, più precisamente, come «processo il cui compimento non sta al di là del suo movimento, ma risiede nel movimento stesso». ²⁸ L’ἐνέργεια, infatti, come è stato osservato, può essere pensata «non come un atto che produce qualcosa fuori da sé, e in quel che realizza si sopprime, ma come un’attività che si mantiene nel suo svolgersi» ²⁹ (corsivo mio). Insomma un’attività piena, una intenzionalità sempre riempita del proprio oggetto e, proprio per questo, continua, anche se non caratterizzata da una «continuità seriale». ³⁰ Al contrario delle azioni imperfette, infatti, scandite da sequenze temporali chiaramente individuabili e dalla distanza rispetto al raggiungimento dell’obiettivo, ³¹ nella continuità incessante e progressiva dell’ἐνέργεια, ᾧ il tempo, che simboleggia il divenire (*kinesis, metabole*), collassa [...] nelle sue scansioni [...] nell’azione perfetta si annuncia [...] un “al di là del tempo”, cioè una qualche forma di eternità». ³² Ci troviamo, pertanto, di fronte a un’attività che, per così dire, *si mantiene sempre in attività*, che non si esaurisce e che non si consuma progressivamente attraverso l’esercizio, attraverso il suo movimento ma che, anzi, attraverso quel movimento si ricarica, si rafforza e perdura con rinnovato dinamismo.

Si viene così a creare una situazione analoga a quella che Aristotele instaura tra attività e piacere: “non si dà piacere senza attività, così il piacere

28 S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994, 1998⁵, pp. 62-63.

29 P. Aubenque, *Le problème de l’être chez Aristote*, PUF, Paris 1962, p. 440, n. 4. «Il cuore della vita del mondo intenzionale (o del mondo spirituale) è, infatti, l’azione perfetta, cioè una attività che è sempre satura del proprio senso, che non si svolge per andare in altro; si svolge, piuttosto, restando perennemente presso di sé. Hegel forse userebbe qui la celebre sua espressione della *Fenomenologia dello spirito*: direbbe che l’aristotelica “azione perfetta” è una sorta di “dileguare trattenuto”» (C. Vigna, *Azione, responsabilità, valore*, pp. 132-133).

30 C. Vigna, *Azione, responsabilità e valore*, cit., p. 134.

31 «“Costruire una casa” è una azione imperfetta, anzi è una serie di pratiche, cioè di azioni, una serie che comprende la scelta del terreno, la progettazione architettonica, il reperimento dei materiali più adatti, la selezione della manodopera, l’esecuzione vera e propria del manufatto, il collaudo» (C. Vigna, *Azione, responsabilità e valore*, cit., p. 135).

32 C. Vigna, *Azione, responsabilità e valore*, cit. p. 134.

perfeziona ogni attività.³³ Piacere e ἐνέργεια, infatti, sono indisciungibili e il piacere, accompagnando e perfezionando ogni agire, dice Aristotele sempre nell'*Etica Nicomachea*,³⁴ lo intensifica.

Dunque quell'attività perfetta che è la felicità, che «non ha bisogno di altro che le si aggiunga dall'esterno, ma ha il piacere in sé»,³⁵ è un'attività che non è costretta ad uscire da sé per raggiungere il proprio obiettivo (e che per questo non si arresta mai), che si raccoglie in se stessa e che di se stessa si alimenta. In questo senso si può dire che «la felicità [...] è "azione" perché è "attività", ed è "perfetta" perché riposa in se stessa o meglio cresce su di sé. In breve, nella felicità si vive la propria illimitata espansione, una continua durata che non conosce interruzione» (corsivo mio).³⁶

La felicità [...] è fine perfetto attraverso l'attività (ἡ εὐδαιμονία... τέλειον τέλος ἐνέργεια)³⁷

è in questa formula che può essere espresso il nesso inscindibile che, nella felicità, viene ad instaurarsi, tra fine ed attività, nonché l'inerire del fine nell'attività stessa, il suo darsi compiutamente all'interno dell'ἐνέργεια.

4. La felicità come pienezza "leggera"

La compiutezza, la pienezza derivante dal raggiungimento del τέλος, quindi, va pensata come capacità di attingere il fine e, contemporaneamente, di liberarlo, ovvero come quella energia ininterrottamente volta alla conquista del τέλος che Aristotele chiamò ἐνέργεια. Allora, più che un punto, la pienezza guadagnata attraverso l'ἐνέργεια va pensata come una spirale, come un circolo virtuoso, come ciò che cresce e, crescendo, si allarga, che non chiude un percorso, che non delimita un segmento esistenziale, ma apre un orizzonte e delinea, al suo interno, un incessante andirivieni di movimenti circolari, di rinvenimenti sempre più adeguati della perfezione del τέλος.

La felicità, insomma, pur appagando pienamente, pur saziando completamente, non solo non appesantisce, ma rende sempre più leggeri; non solo

33 *Etica Nicomachea* X, 4, 1175 a 21-22.

34 *Etica Nicomachea* X, 5, 1175 a 30-31.

35 P. Donini, in Aristotele, *Etica Eudemia*, traduzione, introduzione e note di P. Donini, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 73.

36 S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, cit., p. 64.

37 *Grande Etica* I, 4, 1184 b 38-39.

non arresta l'agire, ma permette di agire sempre di più e sempre meglio, consentendoci di diventare, per dirla col Platone del *Fedro*, sempre «più alati e leggeri»,³⁸ sempre più in grado di riprendere il volo.

Un *lievito esistenziale*, ecco come potremmo pensare la felicità: come ciò che, pur nella sua *levitas*, nella sua impalpabile leggerezza, è in grado di far crescere, di sollevare, alzare (*levare*, da cui, appunto, “lievito”),³⁹ di espandere ogni singolo aspetto dell'esistenza; come ciò che pur riempiendo (e, anzi, paradossalmente, proprio perché riempie), è in grado di aprire⁴⁰ nuovi spazi, nuove possibilità, di rendere possibili sempre nuovi slanci. Una pienezza “leggera”, una compiutezza che non blocca ma che mette in moto, un τέλος che non arresta ma che libera nuovi avvii, che suscita nuove partenze.

La descrizione della felicità nei termini della *levitas*, il suo offrirsi come capacità germinativa, come sorgente di dilatazione dell'esistenza, come «potere irradiante»,⁴¹ non deve far pensare ad una felicità facile, sempre a portata di mano, né, tanto meno, deve far pensare a una felicità superficiale. In questo caso, infatti, leggerezza che ha ben poco a che spartire con l'inconsistenza o con l'evanescenza.

La felicità, quella della vita intera, quella che attraversa ogni giorno e non solo quello della festa, è tutt'altro che un sogno ad occhi aperti, ed è tutt'altro (e deve esserlo, se pretende di durare nel tempo) anche rispetto alla leggerezza di un guscio d'uovo. Perché la felicità fa mettere le ali, certo, fa lievitare la vita, ma a patto di essere conquistata in ogni momento.

Si tratta, dunque, di una felicità leggera ma non per questo poco profonda o poco seria, per nulla da confinare nello spazio dell'insignificanza e della banalità, nient'affatto piatta e inconsistente come, talvolta, il senso comune e una parte della riflessione filosofica hanno indotto a credere, instillando l'idea che la profondità potesse essere predicata solo del dolore e della sofferenza, mentre alla felicità non restasse che vestire i panni della superficialità e della stupidità,⁴² oppure dell'ottimismo ingenuo.

38 Cfr. Platone, *Fedro* 256 B 4.

39 “Lievito”: «dal lat. *levatum*, “alzato”» (G. Devoto, *Dizionario etimologico*, Edizione Mondolibri su licenza Le Monnier, Milano 2001, p. 245).

40 La felicità, come è stato osservato, reca in sé «l'impronta di un'apertura all'altro da noi e all'esistenza in generale» (M. Contini, *Figure di felicità, orizzonti di senso*, cit., p. 159).

41 M. Contini, *Figure di felicità, orizzonti di senso*, cit., p. 54.

42 «Uno spunto per tale analisi può essere colto in quanto sostiene Th. W. Adorno a proposito del rapporto che collega, nel pensiero filosofico contemporaneo, il concetto di *profondità* a quello di sofferenza, determinando l'abbinamento di segno opposto tra superficialità e felicità. Che alla profondità venga riconosciuto

La felicità, al contrario, è qualcosa di profondamente serio; è probabilmente il compito più lungo e più difficile da realizzare che la vita ci pone di fronte. E proprio perché difficile preziosa e infrangibile, «come tutte le cose che l'individuo conquista davvero per sé». ⁴³

Ecco, allora, perché la leggerezza non può nascere, paradossalmente, senza la pesantezza, senza un'esistenza che si sia pesantemente e duramente messa alla prova, (esattamente come le ali dall'anima nascono a fatica e con sofferenza ⁴⁴), dopo una vita correttamente vissuta, attraverso l'impegno di tutta l'esistenza, come si legge nel *Fedro*:

e giunti al termine della vita, *ridivenuti alati e leggeri*, hanno vinto una delle tre gare che sono veramente olimpiche, che costituisce un bene rispetto al quale né l'umana temperanza né la divina mania ne possono offrire uno maggiore. ⁴⁵

Un'immagine straordinariamente feconda, quella platonica, perché permette di tornare a far luce su quello che, come si è cercato più volte di sottolineare, costituisce una chiave d'accesso fondamentale per la vita felice: nessuna vita felice *umana* si dà senza sforzo, senza impegno, senza lotta.

L'assunzione di questo modello implica la presa di distanza rispetto a un'idea della felicità come idillio, come assenza di sforzo. Al contrario la felicità, quella umana, è frutto di una conquista, è prodotto di una costruzione.

L'ideale di vita beata pienamente e perennemente soddisfatta, di una vita stabilmente sazia, completa, appagata "per natura" e "senza sforzo", non riguarda l'uomo, per cui la pienezza di vita, non solo non si dà mai gratis, non solo non si configura mai come regalo inatteso, ma come ciò che, una volta raggiunta, non lo è mai stabilmente, e non è mai garantita una volta per tutte.

Se si desidera una vita piena, occorre prima riempirla e, una volta riempita, occorre lavorare alacremente su di essa, per rinsaldare gli argini, per edificare nuove dighe o per rafforzare vecchi sbarramenti, raccogliendo

ta una valenza positiva generalizzata è ovvio poiché l'alone semantico che da sempre la costituisce è ricco solo di "positività", ma la sua connessione dilatata fino alla coincidenza, col dolore, finisce per investire quest'ultimo di altrettanta significatività positiva e generalizzata, confinando la felicità nello spazio opposto dell'insignificanza e della banalità» (M. Contini, *Figure di felicità, orizzonti di senso*, cit., pp. 52-53).

43 A. Carrera, F. La Porta, (a cura di), *Il dovere della felicità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000, p. 15.

44 Cfr. Platone, *Fedro* 251 C-D.

45 Platone, *Fedro* 256 B 3-6.

con cura e mettendo in circolo tante nuove preziosissime linfe, e cercando, per quanto è possibile, di ripristinare le molteplici falle che, spesso, lungo il suo corso, vengono ad aprirsi.

All'essere umano non è dato di essere felice se non in questo modo, se non adoperandosi costantemente, se non adoperando ciò che lo qualifica come essere umano, se non realizzando «la funzione specifica dell'essere umano (ἔργον ἀνθρώπου),⁴⁶ facendosi promotore di un'attività secondo ragione o non priva di ragione. È il λόγος, infatti, ciò che qualifica l'essere umano, cioè la ragione, intesa in senso ampio come intelligenza, saggezza, capacità di discernimento, acume sottile in grado di attraversare e organizzare l'esistenza e, con essa, di costruire la felicità. Uno slancio verso la vita, non un “folle volo”; un'avventura non priva di rischi eppure consapevolmente architettata e per nulla casuale. È per questo che la vita felice non può mai darsi nei termini della «noncuranza felice [...] come un supplemento di pienezza, come un regalo inatteso, insperato e inestimabile».⁴⁷

La felicità, in questo senso, si configura come una pienezza faticosa (ma non per questo “meno piena” rispetto ad un ideale di pienezza agevole), come una completezza sempre da guadagnare (o da riguadagnare), ma non per questo meno completa, meno appagante.

5. La felicità come opera

La soddisfazione completa, se per completa intendiamo “totale”, “piena” e non “definitiva” o “intoccabile”, può esistere anche in questa vita. A patto di saperla conquistare, di riuscire a costruirla. La felicità è l'esistenza stessa, ma solo se questa viene vissuta bene, se la vita, nel suo complesso, funziona. «La felicità non è una sovrastruttura che si può aggiungere ad una realtà umana imperfetta: la felicità è il funzionamento fisiologico della persona umana».⁴⁸ In questo senso la vita felice, pur non costituendo una sovrastruttura, un elemento aggiuntivo, un extra rispetto alla vita, ma configurandosi piuttosto come l'essenza stessa della vita, non si offre nella vita considerata nella sua immediatezza, ma va voluta e ricercata.

46 *Etica Nicomachea* I, 7, 1098 a 7.

47 G. Sissa, *Le plaisir et le mal. Philosophie de la drogue*, Éditions Odile Jacob, Paris 1997, tr. it. di A. Serra, *Il piacere e il male. Sesso, droga e filosofia*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 18.

48 C. Boiron, *La source du bonheur est dans notre cerveau*, Editions Albin Michel, Paris 1998, tr. it. di P. Chiarini, *Le ragioni della felicità. Contenuti e definizioni del piacere e della felicità: nuove ipotesi*, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 45.

«Ciò che fa il grande stile: diventare SIGNORE della propria felicità», scrive Nietzsche nei *Frammenti postumi*,⁴⁹ facendo eco alla nota affermazione aristotelica secondo cui l'uomo è principio e generatore delle azioni come lo è dei figli,⁵⁰ ed esprimendo magnificamente quell'esigenza di padroneggiamento e di virile assunzione di responsabilità che ognuno ha di fronte alla propria vita e, con essa, alla propria felicità.

Ognuno è responsabile della propria vita o, per meglio dire, della sua riuscita, come un artista è responsabile della propria opera («come testimonia anche il fatto che la qualità di un individuo si giudica dalle opere», si legge nell'*Etica Eudemia*⁵¹). *Perché, se da un lato, attraverso uno sguardo dall'interno mirante a descriverne il funzionamento, la vita felice si configura come ἐνέργεια*, come operare incessante e inesauribile della vita su se stessa, d'altro canto, osservata nella sua manifestazione esteriore, la felicità si esplica come ἔργον, come opera. E la nostra opera siamo noi; noi, autori di noi stessi, produttori e prodotto, ἐνέργεια ed ἔργον. Scrive Aristotele:

infatti esistiamo per il fatto di vivere e di agire in atto, *però l'opera è in qualche modo identica al produttore*; quindi egli ama la sua opera perché ama la sua stessa esistenza. Ma questo è naturale. *Infatti l'opera esprime, in atto, ciò che noi siamo in potenza.*⁵²

Fare di se stessi la propria opera, allora, significa, letteralmente, *realizzarsi, compiere se stessi, attuarsi*, ovvero dar forma a ciò che si è solo in potenza:

Si è felici se si è capaci di valorizzare la vita in tutti i suoi aspetti [...] nessuna cosa dà allora la felicità, ma essa coincide con un modo di condursi, è frutto di un'attività, consegue dalla capacità di armonizzare insieme cose, uomini e circostanze, di rendere varia e nel contempo coerente la trama della vita. E ciò valorizzando tutto quello che la vita offre, quindi la vita stessa.⁵³

Ed è proprio attraverso l'ἐνέργεια, e nell'ἐνέργεια, ovvero in quell'operare proprio dell'uomo in cui l'uomo stesso ha la possibilità di esprimere

49 F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente* (1887-1888), tr. it. di S. Giametta, *Frammenti postumi* (1887-1888), in *Opere*, ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari, Milano 1990³, vol. VII, t. III, p. 217.

50 Cfr. *Etica Nicomachea* III, 7, 1113 b 18-19.

51 *Etica Eudemia* II, 1, 1219 b 10-11.

52 *Etica Nicomachea* IX, 7, 1168 a 5-9.

53 S. Natoli, *La felicità di questa vita*, cit., p. 101.

la propria umanità, che l'essere umano stesso si realizza come ἔργον, che l'individuo si fa opera. I due livelli interagiscono continuamente, rappresentando i due profili, le due facce (una interna e una esterna) di una stessa figura. Ecco perché si può dire, come fa Aristotele, che «l'opera è un'attività (τὸ γὰρ ἔργον... ἐνέργεια)».⁵⁴

Opera e operare, ἔργον ed ἐνέργεια: due piani costantemente chiamati ad intrecciarsi delineando così quella complessa intelaiatura dell'esistenza, nonché il terreno di realizzazione e di edificazione di quell'autentico capolavoro che è la vita felice.

54 *Etica Eudemia* VII, 2, 1237 a 34-35.

FRANCESCA NODARI

DIVENTARE SOGGETTI NEL PENSIERO DI SALVATORE NATOLI

“Costei chiama inimica; e incontro a questa
congiunta esser pensando,
siccome il vero, ed ordita in pria
l’umana compagnia,
tutti fra sé confederati estima
gli uomini, e tutti abbraccia
con vero amor, porgendo
valida e pronta ed aspettando aita
negli alterni perigli e nelle angosce
della guerra comune”
G. Leopardi, *La ginestra*

1. *La filosofia come biós theoretikós*

Ascoltando dalla viva voce di Salvatore Natoli come è andata costruendosi la sua filosofia, è inevitabile che con la memoria si vada all’origine di quei colloqui durante i quali si è cercato di fare emergere l’evolversi del suo pensiero, che riteniamo sia ben sintetizzato dal titolo di quell’intervista: *Forme del mondo e saggezza del vivere*.⁵⁵ Un tentativo di stilare un profilo e di portare a datità le tappe salienti di un pensiero con le domande e con il racconto: dalla prima formazione in Sicilia – con il relativo incontro con i tragici – alla frequentazione dell’Università Cattolica di Milano negli anni del dibattito Bontadini-Severino.

A seguire lo studio dei classici, il progressivo delinearci di una filosofia ermeneutica,⁵⁶ con uno sguardo che si sarebbe mantenuto sempre fisso, da un lato, alla genealogia nietzschiana e dall’altro all’archeologia foucaul-

55 S. Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, a cura di F. Nodari, ETS, Pisa 2007.

56 S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger e Foucault*, Feltrinelli, Milano 1980.

tiana. Di qui l'elaborazione di una teoria del soggetto e di una topologia delle categorie e dei concetti, per arrivare ad uno scavo dei mondi vitali,⁵⁷ ad un'auscultazione dei vissuti che lo porta all'indagine dell'esperienza del dolore all'interno dei grandi scenari della tradizione occidentale,⁵⁸ a partire dalla stessa tematizzazione di quel patire che abbruttisce e fa chiudere in se stessi fino a esperire la vanità del linguaggio – per un verso silenzio straziante,⁵⁹ per l'altro grido assordante:⁶⁰ illuminante, in tal senso, quanto arriva a dire Giobbe: “Ma, se io parlo, il mio dolore non si lenisce e, se taccio, non se ne va da me” (Gb 16, 16) – quindi all'analisi del suo opposto: della felicità,⁶¹ che non coincide tanto con l'attimo – con il toccare il cielo con un dito – bensì con l'esperienza della propria illimitata espansione, della realizzazione di una *vita compiuta*,⁶² che diventa una *vita buona*.⁶³

Un compito non facile, che richiede esercizio e applicazione e che implica non tanto un ritorno, ma un richiamo ai Greci come modello da reinterpretare nella riattualizzazione di uno dei capisaldi indiscussi della filosofia natoliana: la *pratica delle virtù*. Da questo impianto teorico si staglia un'etica che, per quanto sia lontana da un orizzonte di fede, è insieme uno scavo degli universi di senso sedimentati nelle Scritture ebraiche e cristiane – di qui l'interesse per il cristianesimo, la modernità, i processi di secolarizzazione – e una indagine incessante dello “stare al mondo” e delle sue infinite genealogie – una locuzione che è, di diritto, entrata nel vocabolario filosofico contemporaneo e che più e, oseremmo dire, meglio della formula “etica del finito” coglie il cuore della filosofia natoliana,⁶⁴ poiché nello “stare al

57 Cfr. S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Antenore, Padova 1979. Il volume è stato riedito da Bruno Mondadori nel 1996.

58 Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986.

59 Cfr. S. Natoli, *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 46 sgg.

60 S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, cit., pp. 92-105.

61 Cfr. S. Natoli, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano, Feltrinelli 1994; Id., *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, Mondadori, Milano 2000.

62 Cfr. *Felicità: realizzarsi nell'attimo o portare a compimento la vita?* in Id., *La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza*, cit., pp. 55-105.

63 Cfr. S. Natoli, *Vita buona, vita felice. Scritti di etica e di politica*, Feltrinelli, Milano 1990.

64 Cfr. S. Natoli, *Far fronte al destino*, in F. Nodari (a cura di) *Destino*, Massetti Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2009. Proprio su questo punto precisa Natoli: “Mi

mondo” v’è l’immediato rinvio al dare senso al nostro abitare e al nostro agire, restando si “fedeli alla terra”¹ ma realizzando al massimo noi stessi. In fondo, per Natoli, la filosofia non si può e non si deve limitare alla mera elaborazione, alla pur essenziale cogenza logica, ma deve esplicitarsi come forma di vita: è il *biós theoretikós* dei Greci.²

2. La costruzione del soggetto morale tra identità e appartenenza

Fatta questa premessa introduttiva, vorremmo concentrare la nostra attenzione su un aspetto paradigmatico della filosofia natoliana: la costruzione del soggetto morale. E vorremmo accostarlo, prendendo le mosse dal seguente interrogativo: che cosa si deve intendere per identità, per sé? Chi è io? E, in che termini, questi si rapporta all’altro?

Lasciandoci guidare da Benveniste,³ scopriamo che la parola **potis* – che deriva, in alternanza con *pet*, dal secondo membro del composto **hosti-pet-s*, ossia *pot-* che significa ‘signore’ – si presenta sotto il suo aspetto semplice in sanscrito, *pátih*, ‘signore’ e ‘sposo’ e in greco *pósis*, ‘sposo’, o in composizione, come in *despótēs*.

viene sempre di più da correggere questa formula, perché la si può interpretare meramente nei termini dell’*autolimitazione*. Mettiamola in positivo: cos’è l’etica del finito? La scoperta che le proprie possibilità non sono infinite. Ma come faccio a scoprire che le mie possibilità non sono infinite se non le attivo, se non so dove arrivo? E quindi il modo migliore per sperimentare l’etica del finito è la sfida e lo sforzo è “l’estensione della potenza”, come dice Spinoza”, p. 74 (c.vo nostro).

- 1 Cfr. S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, Edizioni Qiqajon, Magnano (Bi) 2002, pp. 69-78.
- 2 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 7. Sull’argomento rimandiamo a P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Études augustiniennes, Paris 1981, trad. it. a cura di A. I. Davidson, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Einaudi, Torino 2005 e, in particolare, a uno degli autori di riferimento della filosofia natoliana: M. Foucault, *Le souci de soi*, Gallimard Paris 1984, trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé, Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, Milano 1985 e Id., *L’herméneutique du sujet*, Gallimard, Paris 2001, trad. it. M. Bertani, *L’ermeneutica del soggetto*, Feltrinelli, Milano 2003. Su Foucault, cfr. S. Natoli, *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005.
- 3 Cfr. É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Minuit, Paris 1969, trad. it. di G. Liborio, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, *Economia, parentela, società*, Einaudi, Torino 2001; in particolare le voci *Identità personale*, pp. 65-67 e *Sé*, pp. 255-256.

Nel gruppo familiare, *dem-* è il signore che è eminentemente sé stesso (*ipis-simus*, in Plauto designa il signore); così, benché morfologicamente diverso, il gr. *despótēs* designa, come *dominus*, colui che personifica eminentemente il gruppo familiare.⁴

In latino, inoltre, intorno al termine **potis* si organizza una grande famiglia etimologica: oltre ad *hospes*, che significherebbe ‘il signore dell’ospite’, esso forma gli aggettivi *impos*, *compos* rispettivamente ‘che non è...’ o ‘che è padrone di se stesso’ e il verbo *potēre*. Fin qui non vi sarebbero problemi, se non fosse che **potis* in due punti dell’area indoeuropea ha assunto un senso molto diverso: in lituano v’è l’aggettivo *pats* ‘lui stesso’ e anche il sostantivo *pats* ‘signore’; parallelamente, in iranico, si è costituito l’aggettivo composto *x̣āē-paiθya*, che vuol dire ‘suo proprio’, ‘di sé’. Ma è grazie all’ittita che si è raggiunto un risultato importante, poiché esso possiede una particella enclitica, *-pet* (*-pit*), il cui senso è ‘precisamente (lui) stesso’; particella che corrisponde al **potis* d’identità in lituano e in iranico. Se, inoltre, si paragona il latino *utpote* – che non significa etimologicamente ‘come è possibile’, ma ‘in tanto che, precisamente’ identificando l’azione al suo autore – con la particella lituana *pat*, che significa – come l’ittita *-pet* – ‘giustamente, precisamente’, si nota il ricorrere del riferimento all’identità. Senza dimenticare la postposizione latina *-pte* che troviamo in *suopte*: e qui Benveniste richiama “Festo: *suopte pro suo ipisius*, ‘il suo proprio’, ‘il suo proprio di quello’”.⁵

«A partire da questo momento – suggerisce Benveniste – quello che era considerato un uso isolato diventa un indizio importante e ci rivela il significato proprio di *potis* che, appunto, rimanda originariamente all’identità personale».⁶

V’è poi un altro modo per riferirsi all’identità intesa come *sé* e che Benveniste fa risalire al tema indoeuropeo **swe*, il quale, da una parte, “implica l’appartenenza a un gruppo di ‘suoi propri’”⁷ – si pensi alle parole greche, in uso sin da Omero, *étēs*, che vuol dire ‘imparentato, parente’ e *hetaĩros* ‘compagno’ da intendersi, quest’ultimo, al di fuori della parentela vera e propria, differentemente da quanto accade per *étēs* che designerebbe gli ‘alleati’ in generale, rinviando ad una nozione che si riconosce in un’altra famiglia semantica greca, il perfetto *eĩōtha*, che vuol dire ‘essere abituato’ e il sostantivo *étħos* ‘abitudine’; dall’altra, “specializza il sé come

4 *Ivi*, p. 64.

5 *Ivi*, p. 66.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, p. 255.

individualità”,⁸ dando luogo all’aggettivo che indica l’appartenenza propria: in sanscrito *sva-*, in greco **swós*, in latino *suus*.

L’interesse di questa nozione è evidente – argomenta a ragione Benveniste – sia per la linguistica generale che per la filosofia. Qui si libera la nozione di sé, del riflessivo. È l’espressione di cui usa la persona per definirsi come individuo e per riferirsi a ‘sé stesso’. Ma nello stesso tempo questa soggettività si enuncia come un’appartenenza. La nozione di **swe* non si limita alla persona in se stessa, essa pone all’origine un gruppo ristretto (...) Così per ritornare ai termini greci, **swe* spiega sia *ídios* ‘che appartiene solo a sé’ sia *hetáiros* che implica un legame con un gruppo unito dall’età. (...) La situazione ricostruita da questo accostamento riproduce il senso proprio dell’ i.e. *swe*, che implica insieme distinzione da tutto il resto, ritorno a se stessi, sforzo per separarsi da tutto ciò che non è lo **swe* e anche, all’interno del cerchio discriminante così creato, legame stretto con tutti quelli che ne fanno parte. Per questo – continua Benveniste – abbiamo una duplice eredità, da una parte *idiotēs*, l’essere sociale limitato a sé stesso, dall’altra *sodālis*, il membro di una confraternita ristretta.⁹

È, inoltre, degno di nota il fatto che questa dualità che scaturisce dall’etimologia sopravviva nelle due forme *se* del latino: il *se* riflessivo, che rinvia al ‘sé stesso’, e il *se-* separativo, *sed* ‘ma’, che implica l’opposizione e la distinzione.

Perché una ricostruzione etimologica così dettagliata?

Poiché riteniamo che, proprio a partire da essa, sia possibile, se così si può dire, fare emergere lo sforzo teoretico che Natoli impiega allorché indica come consista nel divenire abili con sé il *télos* ultimo della sua etica.¹⁰ Pertanto non ci pare casuale il fatto che dall’analisi del tema *potis* scaturisca il duplice rinvio all’*identità* e al *signore*, rinvio che in Natoli assume i tratti di una circolarità tra i due termini, che a sua volta, ne richiama una seconda: quella tra *coscienza* e *potenza*. Per chiarire ulteriormente, si può dire che l’identità, o se si vuole l’io, che per Natoli è sempre da intender-

8 *Ibidem*.

9 *Ibidem*.

10 Sullo studio delle figure del tempo, passaggio strategico del pensiero natoliano, cfr. S. Natoli, *Télos, skopós, éschaton. Tre figure della storicità*, già in Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 9-54 ed ora in *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 55-62. Si vedano, inoltre, i seguenti contributi: *L’esperienza del tempo*, pp. 55-62; *Tempo e storia*, pp. 62-75 e *Éschaton*, pp. 75-91 in Id., *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Marinotti Edizioni, Milano 1999. Si veda anche S. Natoli, *La mia filosofia*, cit., p. 65 sgg.

si come io corporeo,¹¹ in relazione e da cogliere nella sua irripetibilità e unicità,¹² diviene davvero tale soltanto nel momento in cui questi perviene al governo di sé, ossia diventa signore di se stesso. Ma per raggiungere questo obiettivo, posto che tutto ciò che esiste è energia o potenza, è necessario amministrare proprio ciò che Aristotele chiamava *enérgeia*, Spinoza *conatus conservandi* (*Etica* III, prop. 6-7),¹³ Freud *libido*, poiché, se è vero che non sappiamo quanta potenza siamo – richiamando Nietzsche, Natoli parla di “puntuazioni di forza”¹⁴ –, possiamo tuttavia modulare la spinta del nostro desiderio e, appunto, divenire padroni di sé: quasi che in colui che è, appunto, *compos sui*, Natoli colga la trascrizione etica di un soggetto che è, davvero, ‘lui stesso’ poiché morale. Non solo, se è vero che nell’*autarchia* il soggetto, raggiungendo il distacco dalle passioni – il che non significa rinunciarvi o pervenire ad una mortificazione del corpo che, in un certo senso, ha trovato una sua applicazione nei secoli cristiani –, perviene ad una amministrazione del proprio desiderio, è altrettanto evidente che, praticando l’*enkrateia*, ovvero la temperanza, il soggetto riconosce di essere stato posto, sin dal nascere, nel legame e di essere dinnanzi ad un altro, che *ontologicamente* lo precede e che non potrà mai ridurre a sé. Pena la dissipazione del soggetto che, in preda al delirio di onnipotenza, per un verso, misconosce la propria finitudine, per l’altro, divora chi gli è ‘accanto’.

Come dire: per un verso, il richiamarsi vicendevole tra *identità e signoria* – che a sua volta mette capo alla circolarità tra *coscienza e potenza*; per l’altro verso, l’irrinunciabilità – per chi voglia pervenire al governo di sé nell’odierna società globale del disagio, della complessità e dell’indifferenza – del *legame con l’altro* conduce a ciò che, lo stesso Natoli, chiama il paradosso o la tensione dentro la quale “si struttura quella figura etica” che è il governo di sé,

11 Cfr. S. Natoli, *Essere al mondo come corpo e mente*, in *Guida alla formazione del carattere*, cit., pp. 21-29; *L’esaltazione dei sensi e l’esperienza dell’io corporeo e Sentirsi corpo*, in Id., *Il buon uso del mondo. Agire nell’età del rischio*, Mondadori, Milano 2010, pp. 148-15; pp. 151-153; *Corporeità, soggettività, relazione*, in F. Nodari (a cura di) *Corpo*, Massetti Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2010, pp. 165-186.

12 Cfr. S. Natoli, *L’esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, cit., pp. 16-17.

13 Su questo punto si veda l’introduzione di S. Natoli a B. Spinoza, *Etica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, in particolare, pp. XVII-XXVII.

14 Cfr. S. Natoli, *L’edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 13.

che è l'unico modo attraverso cui gli uomini possono pervenire – per quanto è loro concesso nel tempo della vita – alla loro realizzazione. Il nucleo primo del ragionamento dell'*autarkeia* (il bastare a se stessi), è il nesso tra dipendenza e libertà. Libertà non è assenza di vincoli perché è impossibile supporre che gli uomini esistano in solitudine. Ogni uomo nasce già istituito nel legame, vive nella relazione sociale, ha bisogno degli altri (...) Libertà, dunque, non è assenza di vincoli, ma certamente significa *indipendenza dall'altrui volontà* (...) Nel legame di sottomissione vi è coazione dall'esterno: c'è qualcuno che mi guarda e mi dice “devi fare questo”, “non devi fare quest'altro”. Ma libertà significa anche qualcosa di più difficile, di meno evidente, di meno politico. Non significa solamente emanciparsi da una sottomissione, ma anche e soprattutto *indipendenza dalle proprie passioni*. Veramente libero è colui che è signore di se stesso. Questo è complicato perché ogni ente naturale – e tra questi l'uomo – esiste in quanto è potenza. (...) Sotto la spinta del desiderio, o sulle sue ali, l'uomo è persuaso di essere potenza infinita. Attratto com'è dall'oggetto tende ad espandersi illimitatamente. Il “desiderio strema”, per usare la formula di un poeta greco, tiene in scacco la coscienza (...) La coscienza deve allora mettersi in pari con la potenza. Ognuno di noi deve cercare di comprendere la potenza che è. Per valorizzarla, dirigerla, investirla, non sprecarla, per essere realizzativi e non dissipativi”.¹⁵

3. *Divenire padroni di sé: appartenersi per appartenere*

Da questo passo emerge come, alla base del governo di sé, si dia un doppio movimento del soggetto: un sottrarsi per meglio approssimarsi – il “noli foras ire, redi in te ipsum”¹⁶ di Agostino (*De vera religione*, 39, 72) e insieme uno sperimentarsi,¹⁷ che non può prescindere dai legami. Scrive Natoli:

Qui, il rientrare in se stessi non coincide affatto con chiudersi gelosamente nel proprio io, con l'interessarsi ai propri problemi: meno che mai significa elevare sé a problema per eccellenza. Agostino, che pure è psicologo finissimo, è lontano da ogni intimismo: infatti il testo subito dopo si completa con queste chiare parole: “et si tuam naturam mutabilem inveneris trascende et teipsum”, e se se scopri la tua mutevole natura trascendi te stesso. Agostino non si lascia catturare dall'enfasi dell'io, non ne diviene una preda, non s'innamora delle sue passioni raccontandole, ma indica l'*inspectio sui* come via alla verità: pone al centro proprio la verità, l'*internum/externum*. Il rientrare in se stessi non è

15 S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, cit., pp. 106-107.

16 Cfr. S. Natoli, *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore*, cit., pp. 60-62.

17 Sul valore dell'esperienza, dal greco *empeiria*, da *péras*, che vuol dire confine, cfr. S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, cit., pp. 36-37.

qui un autosservarsi ma è un modo per superarsi e trascendersi verso l'immuabile: Dio (...) Se dunque l'*in te ipsum redi* ha poco a che fare con l'enfasi dell'io, qual è allora il significato di questo ritorno? È l'invito a sottrarsi al fluire della vita per meglio comprenderla (...) La vita nel suo scorrere è impetuosa e violenta, trascina; per non lasciarsi afferrare dai suoi vortici è necessario trarsene in qualche modo fuori per riprenderla nel pensiero – questo è filosofare – per navigare bene nella sua corrente, per dare rotta all'esistenza. La vita può essere patita – qui il male di vivere – se non è ben amministrata. Nel rientrare in sé l'uomo *riflette*: l'anima – o la mente – *fa da specchio* al mondo e a sé nel mondo. Nel divenire intimi con se stessi accade, quindi, un evento singolare: il distacco da sé – quasi una prima tappa della formazione del carattere.¹⁸

L'*inspectio sui*, il *se respicere*,¹⁹ dunque, diventa la condizione essenziale perché il soggetto, contemplandosi dall'alto,²⁰ e acquisendo una sua immagine del mondo – l'etica, ancor prima che nella sua accezione strictu sensu morale, ovvero nei termini del dovere, è da intendersi in quelli del senso: “essa definisce il modo di *abitare* il mondo”²¹–, possa entrare in *relazione* con gli altri: appartenersi per appartenere, che significa: “non disperdersi nell'esteriorità”, ma “neppure affezionarsi alla propria soggettività”.²²

Questo è ciò che Natoli chiama *aver cura di sé*.²³ Un “aversi a cuore” che implica un avere a cuore l'altro, nel mondo che abitiamo e per il tempo che ci è dato. Un aver a cuore che chiama in causa, a nostro avviso, due elementi fondamentali dell'etica natoliana: da un lato, l'oblio, nell'odierna società dei consumi e del fare ove l'uomo è ridotto a prestazione,²⁴ delle *virtù* e una loro necessaria ripresa e riattualizzazione; dall'altro, il momento centrale dell'essere con gli altri, dell'essere provocati dal loro stesso *guardarci e riguardarci*,²⁵ in una problematizzazione dell'epifania del volto

18 *Ivi*, pp. 14-15.

19 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 171-173.

20 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, cit., p. 16; su questo punto cfr. B. Spinoza, *Etica V*, Prop. 42 ove già emerge molto chiaramente la stretta connessione tra il liberarsi da sé, addomesticando il desiderio, e la virtù.

21 S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 37.

22 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, cit., p. 16.

23 Per un inquadramento di questa ‘pratica’ e per una sua indagine da un punto di vista fenomenologico, cfr. *Il self-help*, in Id., *Stare al mondo*, cit., pp. 87-96.

24 Cfr. S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 125 sgg.

25 Scrive Natoli: “Quando l'altro appare, io non posso non sentirmi responsabile di lui: in ogni momento posso essere richiesto a render conto dell'altro, nel modo in cui Caino nella Genesi è chiamato a rispondere dell'interrogativo di Dio: “Dov'è Abele tuo fratello?” (Gen 4,9). Di fronte a una tale domanda la risposta dilatoria di Caino: “Non lo so. Sono forse il guardiano di mio fratello?”, diventa impossibile. Dio incalza e chiede: “Che hai fatto?” (Gen 4,10)”, S. Natoli, *Guida alla*

levinasiano ove,²⁶ in luogo dell'asimmetria tra il *Moi* e l'Altro,²⁷ si dà una reciprocità tra i due, poiché se è vero che "l'altro è da riconoscere, non è da conquistare",²⁸

non è affatto vero che la nudità del viso sia una supplica, poiché l'altro può farsi incontro *venendomi contro*, e io posso cadere in balia dell'altro, in suo potere (...) Se le cose stanno così, la nozione stessa di altro – precisa Natoli – mi pare troppo generale e come tale impropria: un rapporto corretto di alterità può darsi solo nella forma della prossimità.²⁹

4. *Alla scuola delle virtù*

Ripercorriamo, ora, brevemente questi due poli entro i quali si muove l'etica natoliana: che cos'è virtù? E come la si deve intendere nell'odierna società del rischio?³⁰ *Aretè*, come è noto, ha la radice *ar*, da cui *ars*, che indica l'abilità nel costruire.

L'*aretè* – spiega il filosofo – è fondamentalmente una pratica efficace che dà risultati, ed è quindi degna di merito. E chi merita è, a sua volta, meritevole d'essere riconosciuto per quel che ha fatto: ciò spiega perché *aretè* in greco significa "merito" e perciò anche stima, onore, perfino splendore. La virtù, a

formazione del carattere, cit., pp. 57-59. Emblematica in proposito la massima dei *Pirqè Avot*, che Levinas, non a caso, pone in *esergo* a un capitolo di *Umanesimo dell'altro uomo*: "Se non rispondo di me, chi è che risponderà di me? Ma se rispondo solo di me, sono ancora io?" (Talmud di Babilonia, *Trattato Avot* 6 a) e che sembra un commento ai versetti biblici citati: Cfr. E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, il melangolo, Genova 1985, p. 131. Ci pare, altresì, significativo riportare un breve passaggio di una delle ultime interviste rilasciate dal filosofo ebreo lituano prima della sua scomparsa, nel quale spiega il senso del verbo *regarder*. Egli afferma: "Il termine bontà ci disarmava, è un modo per esprimere il fatto che l'altro uomo non mi è indifferente, l'altro uomo mi concerne, mi riguarda nel duplice senso della parola *riguardare*. In francese si dice che *mi riguarda* qualcosa di cui mi occupo, ma *regarder* significa anche *guardare in faccia*. Io chiamo appunto questa apparizione dell'altro *il volto umano*", in *La cattiva coscienza dell'Europa*, Intervista inedita di R. Parascandolo a E. Lévinas, reperibile al sito <http://www.educational.rai.it/mat/dr/inlevina.asp>.

26 E. Levinas, *Totalité et infini*, M. Nijhoff, La Haye 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1982, p. 203.

27 *Ivi*, p. 37.

28 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, cit., p. 58.

29 *Ivi*, p. 61.

30 Cfr. S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., pp. 63-83.

partire dalla stessa gamma semantica, indica, dunque un'azione ben riuscita. Già in Omero – quando l'uomo veniva ancora identificato con i suoi organi e i suoi gesti e l'unità dell'Io era ancora da venire – si parlava di *aretè* delle mani, dei piedi, del combattimento. Avere *aretè* significava, inoltre, avere perizia nella corsa, nella velocità, nel duello, in battaglia. In seguito l'*aretè* sarà anche una prerogativa dell'intelletto. Per virtuoso bisogna intendere colui che sa valorizzare le proprie doti e sa metterle a frutto; e nei riguardi di se stesso colui che è competente dei propri desideri e sa modularli in vista del bene. Così concepita, la virtù altro non è che abilità a esistere, è capacità di padroneggiarsi. Seppure per provenienza è una nozione antica, credo sia più che mai necessaria nella società contemporanea.³¹

Anche da questo passo si nota come, davvero, possa dirsi soggetto morale, e dunque depositario di un'identità ben precisa, colui che diviene *compos sui*, colui che sa trarsi fuori dalle difficoltà, colui che è in grado di far fronte al destino, dominare la natura, vincere il nemico senza timore di misurarsi con il dolore.³² Uno dei meriti di Natoli risiede, a nostro avviso, nel far proprie, fino in fondo, le parole di Nietzsche: “grandezza significa: dare una direzione”.³³ Un Nietzsche che viene ripreso da Natoli, non tanto in quanto distruttore, vitalista, ribelle, filosofo del disincanto; bensì come colui che sente l'istanza della misura.

Il Nietzsche del grande stile, della grande individualità al punto che

in questo quadro, paradossalmente – argomenta il filosofo – proprio alla luce dell'antiplatonico Nietzsche, diventa per me chiarissima, la formula utilizzata da Platone in un passo del *Filebo*: “La potenza del bene si è rifugiata nella natura del bello; infatti la misura e la proporzione vengono a realizzare, dovunque, bellezza e virtù” (*Filebo* 64 E). Il bello, in quanto proporzione, misura, è la cifra del bene. Ora proprio i Greci che come pochi hanno sperimentato la dismisura – è Nietzsche stesso a dirlo – poterono coltivare l'ideale della misura. Nel leggere Nietzsche non mi sono fermato a considerare soltanto l'elemento dionisiaco o bacchico – la celebrazione dell'*ivresse* che piaceva tanto a D'Annunzio – ma ne ho seguito la linea sapienziale.³⁴

31 S. Natoli, *L'edificazione di sé*, cit., pp. 20-21.

32 Cfr. S. Natoli, *Le provvidenze dell'arte e le risorse della virtù*, in *L'esperienza del dolore*, cit., pp. 82-92 e *Temprarsi nel dolore, temperare il dolore: il giusto mezzo nella sofferenza*, in *ivi*, pp. 123-131.

33 F. Nietzsche, *Umano troppo umano I*, 521, tr. it. di S. Giametta in Id., *Opere*, vol. IV, t. II, Adelphi, Milano 1965, p. 275.

34 S. Natoli, *La mia filosofia*, cit., pp. 52-53.

Ora, stare al passo con l'andatura del mondo significa affinare – e questo certo richiede fatica e impegno – le proprie abilità, perseguire la *mesôtēs*,³⁵ puntare alla massima valorizzazione della propria potenza, incanalandola, se così si può dire, sulla strada del bene poiché “non c'è un albero della virtù e un albero del vizio: è la stessa potenza che, anziché essere bonificante, diventa distruttiva di sé o degli altri”.³⁶

Di qui il richiamo apparentemente paradossale alle virtù e, tra le tante, in particolare ad alcune che, di prim'acchito parrebbero, in certo senso, timide e cadute così in disuso da sembrare impraticabili. Su tutte – senza distinguere tra virtù o disposizioni – ne campeggiano, a nostro avviso, cinque: la già citata *enkrateia*,³⁷ che è alla base del governo di sé e che, lungi dal consistere nell'inibizione del desiderio, non è altro che

un'articolazione della potenza, una modulazione della forza che noi siamo (...) in greco temperanza si dice *enkrateia* ove *kratos* ha il significato di forza e l'*en* altro non indica se non il venire nel dominio di sé. E l'uomo può divenire norma a se stesso se non dimentica la sua finitudine.³⁸

Dato il suo ruolo centrale nel farsi del soggetto morale, non può certo stupire il fatto che Natoli consideri la temperanza “una virtù *indispensabile* per fronteggiare le necessità della vita presente”.³⁹

Esemplare è quindi l'*ascesi*, altrettanto fuori moda e scomoda, qualora la si voglia intendere soltanto nei termini di liberazione dal mondo come luogo della sofferenza. Ma significa solo questo? No, e per capirlo “basta rifarsi all'etimologia stessa del termine. In greco la parola *askesis* non significa affatto rinuncia, ma esercizio, pratica”, poiché, “asceta non è affatto chi rinuncia, ma chi è abile, chi è acrobata dell'esistenza, chi domina le passioni e tuttavia non si astiene dai piaceri”.⁴⁰ Basti solo pensare alla teoria dei momenti degli antichi.⁴¹ E che dire della *pazienza* in una società del consumo, della prestazione, dei numeri, delle scadenze, del tempo che incalza, del disagio che aumenta mentre l'aria si avvelena sempre più? In

35 Cfr. S. Natoli, *L'edificazione di sé*, cit., pp. 31-35.

36 S. Natoli, *Aver cura di sé*, in F. Nodari (a cura di) *Vizi e virtù*, Massetti Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2008, p. 48.

37 Cfr. M. Foucault, *L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, trad. it. di L. Guarino, *L'uso dei piaceri*, *Storia della sessualità* 2, Feltrinelli, Milano 1984, in particolare, pp. 68-98.

38 S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, cit., p. 125.

39 *Ibidem* (c.vo nostro).

40 *Ivi*, p. 18.

41 S. Natoli, *L'edificazione di sé*, cit., pp. 21 sgg.

queste condizioni, saper sopportare è un'arte, appunto. E, non a caso, la pazienza è la virtù dei forti, come già sostenevano Agostino e Tommaso, proprio perché "ci rende capaci di sostenere gli imprevisti della vita" e "ci permette di sopportare i danni che ci provengono dagli altri, senza nostra colpa".⁴² E che dire, poi, di un'altra virtù 'eminente': la *magnanimità*, in una società che ha confuso la *grandiosità* con la *grandezza*? L'apparire grande con l'esserlo? Per gli antichi, si pensi alla descrizione che ne dà Aristotele *nell'Etica Nicomachea*,⁴³ magnanimo era colui che è degno di grandi cose. "E le cose grandi non sono alla portata di tutti. Sono pochi capaci di grandezza, ma sono questi pochi a rappresentare l'umanità riuscita: per questo essi assurgono a modello e divengono degni di imitazione".⁴⁴

E, infine, se oggi la trasgressione è convenzione e il disorientamento del soggetto è tale che il confine tra il sì e il no si fa labile, se vige il "tutto è permesso", che cosa resta e cosa si deve intendere per *obbedienza*? Non certo e non tanto l'asservimento all'altro, il consegnarsi indebitamente alla sua volontà, non certo una rinuncia alla libertà, bensì – proprio perché non si dà libertà senza vincoli, stando attenti a non confondere l'obbedienza "con la dipendenza o con la soggezione" – il dare ascolto. Ma per comprendere meglio occorre partire, ancora una volta, dall'etimologia della parola:

in latino *oboedentia* viene da *ob-audio*, "do ascolto". Il termine greco è *eupēitheia* dal verbo *peithomai* che vuol dire "do retta", "mi fido", "mi lascio persuadere". Obbedire vuol dire in primo luogo prendere "sul serio" il discorso dell'altro. Di più, l'altro in se stesso. "Dare ascolto" è diverso che ascoltare: non coincide con il generico porgere orecchio alla chiacchiere degli altri, ma con l'assunzione delle parole dell'altro come potenzialmente *normative* per sé. In questo senso l'obbedire è un dipendere. Ma l'obbedienza oltre a essere dipendenza è scelta: la si dà (...) Ora – spiega Natoli – è impossibile "darsi misura" se non si assume l'altro come normativo per sé. Obbedire significa sentirsi parte. Si diviene responsabili se in qualche modo ci si sente obbligati.⁴⁵

Occorre, tuttavia, stare attenti a non scambiare l'obbedienza così intesa con la moderazione della propria autosufficienza: "obbedire – insiste Natoli – significa accettare la legge dell'altro e, per ciò stesso, riconoscere nella legge il dispositivo 'oggettivo e sovra personale' della *reciprocità*".⁴⁶

42 S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, cit., p. 105. Sulla virtù della pazienza, si veda anche S. Natoli, *L'edificazione di sé*, cit., pp. 51-53.

43 Aristotele, *Etica Nicomachea*, libro IV, 7-9, 1123 b-1125 a 35.

44 S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, cit., p. 74.

45 S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., pp. 114-115.

46 *Ivi*, p. 115 (corsivo nostro).

5. Essere con gli altri: instaurare relazioni feconde

Questo passaggio ci consente di affrontare più da vicino l'essere con gli altri, cui sopra si accennava, nell'etica natoliana.

Premesso, come già affermava Aristotele, che il fine ultimo dell'uomo è la felicità, ma che, per quanto essa possa identificarsi con l'"autarchia", al mondo non si è felici da soli (*Etica Nicomachea* I, 4, 1097 a 30-1097 b 10), quale posto occupa l'alterità nella costruzione del soggetto morale, che diventa tale allorché è padrone di sé? Questo rapido *excursus* sulle virtù ci ha permesso di capire che si tratta di abilità da esercitare con sempre maggior frequenza affinché divengano buone abitudini. E buone si possono ritenere soltanto se mettono capo a *relazioni feconde*. Ecco il momento dell'alterità, il vicendevole star da presso all'altro, il non lasciarlo solo, ma non tanto – anche se l'eco levinasiana è presente e il debito che gli si deve per aver spezzato l'imperialismo del medesimo, il circolo vizioso di un *ego* che è puro *amor sui* Natoli lo riconosce e lo approva – nei termini di una *asimmetria* ove il volto, che è onore e onore, mi convoca nella sua nudità fino a produrre il ribaltamento delle categorie ontologiche in categorie etiche,⁴⁷ fino ad espropriare il soggetto della propria Miiità,⁴⁸ al punto di farsi ostaggio-con-il-proprio-corpo-per-l'altro;⁴⁹ bensì nei termini della *prossimità*, dell'*accoglienza*.⁵⁰ L'altro in Natoli mi precede *ontologicamente*, in

47 Cfr. E. Levinas, *Autrement que être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, trad. it a cura di S. Petrosino e M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, in particolare il cap. IV: *La sostituzione*, pp. 123-163.

48 Cfr. E. Levinas, *Carnets de captivité*, in *Œuvres* 1, sous la responsabilité de C. Chalié et R. Calin, Bernard Grasset/IMEC, Paris 2009. In quest'opera pubblicata dal lascito levinasiano solo nel novembre 2009, Levinas utilizza una bellissima espressione per indicare la rottura dell'egoità: "La volontà suppone questo scollamento nei riguardi di sé. *Volere è vedersi dal di fuori* (...) la presenza di altri fornisce la possibilità concreta di vedersi dal di fuori. Volere è come se si avesse parlato con altri", p. 262 (c.vo nostro).

49 Sul darsi di un'ermeneutica levinasiana della corporeità, cfr. F. Nodari, *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*, Morcelliana, Brescia 2011. Sulla locuzione in oggetto – che dobbiamo a Bernard Casper – cfr. in particolare, *ivi*, pp. 223-229 e B. Casper, *Sul senso del nostro corpo*, in F. Nodari (a cura di), *Corpo*, cit., pp. 42-44. Sull'argomento, preziosa è l'intervista di Casper a Levinas, svoltasi l'11 giugno 1981 a Parigi, ripresa dalla *Südwestfunk*, trasmessa a cura di Bernhard Casper e Doris Rümmele e ora per la prima volta pubblicata in E. Levinas, B. Casper, *In ostaggio per l'Altro*, a cura di A. Fabris, ETS, Pisa 2012.

50 Sul rapportarsi di Natoli alla filosofia di Levinas – analogie e differenze – si veda: S. Natoli, *La mia filosofia*, cit., pp. 61-63.

quanto vengo al mondo in un dimorare che è fatto di legami. Come dire: richiamando Benveniste, il sé è davvero se stesso se riconosce di iscriversi *in* e di scaturire *da* un'appartenenza. Ma "l'irrefutabilità dell'altro, e perciò l'obbligo di sentirsi responsabili l'uno dell'altro, non coincide immediatamente con l'essere *l'uno per l'altro*. L'ineluttabilità della reciprocità non è ancora la comunità".⁵¹ L'altro che mi è di fronte, secondo Natoli, può sempre trasformarsi in carnefice, può sempre cedere alla tentazione di ridurmi a sé, di riportarmi nella sua sfera e di degradarmi a oggetto. A vittima: "Ora è proprio nella possibilità di essere vittima, in questo essere esposto all'arbitrio degli altri che si scopre come l'azione degli altri possa essere arbitraria, non destinata, insensata".⁵² Tuttavia è proprio attraverso quest'azione insensata che paradossalmente il carnefice, mettendo in scacco l'altro, ottiene la confutazione del proprio delirio di onnipotenza. E facendo emergere la vulnerabilità che connota ciascuno, in quanto finito, mostra parimenti "quanto è incapace di intendere la vanità del male", che "non è mai una grande impresa, ma una terribile banalità".⁵³

Se, come sostiene Natoli, "ogni individuo è insieme io/altro/altri" e se non si può dare una metafisica dell'altro,

un rapporto corretto di alterità può darsi solo nella forma della prossimità (...). La prossimità è assolutamente concreta, e non coincide con la generalità dell'altro, meno che mai con l'umanità, ma con chi ci sta accanto, *con il nostro reciproco star da presso*, fatto di limiti, di idiosincrasie, ma anche di reciproco bisogno, di anticipazione del dono, di amore, che vuol dire abbracciare qualcuno e soffrire con lui e per lui.⁵⁴

Perché, dunque, la prossimità diventa una sorta di punto archimedeo dell'etica natoliana? Per il fatto che il nostro "stare al mondo", il nostro "avere mondo", il riappropriarsi di se stessi divenendo sempre più agenti e sempre meno agiti,⁵⁵ dipende certo dal riappropriarsi delle virtù, ma in quanto capacità di realizzare se stessi *insieme* agli altri. Pena, se va bene, la consolazione di bearsi di una felicità che resta semplicemente accadimento fortuito o *eutychía*, contrariamente a quanto avviene con l'*eudaimonía*,

51 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, cit., p. 61.

52 *Ivi*, p. 62.

53 *Ibidem*. Sul problema del male, cfr. S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006; Id., *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, cit., e *L'esperienza del dolore*, cit.

54 S. Natoli, *Guida alla formazione del carattere*, cit., p. 64.

55 Cfr. S. Natoli, *In tutti i luoghi e da nessuna parte: come essere 'soggetti' in una società complessa*, in *Il buon uso del mondo*, cit., pp. 101-136.

ove, a fronte di ciò che semplicemente accade, si dà la possibilità che sia l'uomo stesso a produrre la propria felicità. In ultima analisi, se la virtù è quella capacità o buona abitudine di trarre da sé il bene, ne viene che “la felicità non è altro che la capacità di essere fecondi, cioè di *generare*”.⁵⁶

Ma cosa occorre per essere fecondi? Per un verso, stare alla sfida, conoscersi, che «è la condizione fondamentale per realizzarsi. È chiaro – argomenta Natoli – che se tu non ti conosci, imbocchi strade dove non ti realizzi e quindi sei infelice. E poi dici che la felicità non c'è.⁵⁷

Per l'altro, stabilire relazioni feconde:

L'incontro con una persona è possibile soltanto se la valorizzo, perché valorizzandola, mi valorizzo (...) Perché una cosa, in qualche modo, la posso dominare praticandola, ma la pratica dell'altro uomo non è caratterizzata dal dominio, è caratterizzata dalla scoperta della profondità dell'altro. E la profondità dell'altro non è nel mio dominio, è qualcosa di inesauribile. L'altro uomo è per me, sempre, una *novità*. Anzi, se lo riduco a me – e questo avviene in tutte le dinamiche di utilizzo, di asservimento – io, di fatto, da quell'uomo posso ricavare un servizio, non una felicità. Posso realizzare una comodità, non posso realizzare una felicità perché dell'uomo ho valorizzato soltanto una prestazione, non la sua *umanità*. E questo lo vediamo nelle relazioni d'amore, non solo l'amore uomo-donna o tra persone che si amano, ma in generale, per la comunità. La felicità non è data tanto dal possesso, dall'acquisizione, ma dalla capacità di reciproca donazione, perché nel donarsi c'è quella ricchezza libera che l'avarò mai non ha, perché l'avarò, cercando di possedere, si sente sempre povero.⁵⁸

Che cosa significa, allora, divenire fecondi se non raggiungere la stabilità del bene, poiché “si è felici insieme, nella gioia e nel dolore, perché nel dolore si è compagni della sofferenza dell'altro – e quindi si apporta bene – e nella felicità, non essendoci l'invidia che tutto distrugge, c'è il bene collettivo”?⁵⁹

Per concludere, ci pare di poter asserire che in quest'estetica dell'esistenza natoliana si assiste ad una continua compenetrazione tra identità e alterità, tra l'essere signori di sé e il farsi prossimi, quasi che la catena

56 S. Natoli, *La fecondità delle virtù*, a cura di F. Nodari, Massetti Rodella Editori, Roccafranca (Bs) 2011, p. 39 (c.vo nostro).

57 *Ivi*, p. 40.

58 *Ivi*, pp. 45-47 (corsivo nostro).

59 *Ivi*, p. 48.

umana, evocata da *La Ginestra* di Leopardi,⁶⁰ costituisca la trascrizione secolarizzata di *autrui*,⁶¹ e la carità⁶² intesa come “dono incondizionato di sé”⁶³ – che è altra cosa dalla beneficenza e dalla solidarietà⁶⁴ – non sia altro che la secolarizzazione del messaggio cristiano. Che è poi l’unica declinazione possibile – se è vero che il moderno ha secolarizzato l’idea stessa di salvezza con la tecnica e la politica, e il contemporaneo è pervenuto, addirittura, alla secolarizzazione della secolarizzazione⁶⁵ – dell’escatologia come un *attendere al presente*:

ora, praticare la carità, darsi gli uni agli altri, essere capaci di condividere – si chiede Natoli – non è forse questo il modo attraverso cui possiamo apportare redenzione al mondo? Oppure il modo più adeguato di vivere il cristianesimo si può riformulare e concepire nei termini di *éschaton spirituale* o più esattamente di *théosis*: divenire divini attraverso l’amore e nell’amore?⁶⁶

Ma, e questo non è secondario, solo chi è *compos sui*, può pervenire a quest’*agape* secolarizzata,⁶⁷ che è poi l’equivalente dello spinoziano *homo hominis deus* (*Etica*, IV, prop. XXXV, sc.). Davvero: *Éthos anthrópou daímon*, il carattere è per l’uomo il proprio destino (Eraclito, DK, fr. 119).

60 S. Natoli, *Far fronte al destino*, cit., p. 77.

61 Su questo punto, cfr. S. Natoli, *Corporeità, soggettività, relazione*, in F. Nodari (a cura di) *Corpo*, cit., p. 185.

62 Sull’argomento, cfr. S. Natoli, *Del cristianesimo resta solo la carità?*, in *Il cristianesimo di un non credente*, cit., pp. 79-91.

63 S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 50. Sulla sovrabbondanza del dono e l’indispensabilità della relazione, cfr. *Responsabilità/alterità*, in Id., *Parole della filosofia o dell’arte del meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, pp.137-140.

64 In proposito, cfr. S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., in particolare cap. I, § 6: *Vocabolario della solidarietà*, pp. 51-59.

65 S. Natoli, *Il crollo del mondo. Apocalisse e escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 79.

66 *Ivi*, p. 57.

67 Su questo punto, cfr. S. Natoli, *Sul male assoluto*, cit., pp. 57-66.

FULVIO PAPI

PROLOGO INTORNO A MARX

La storia di Marx dura circa quarantacinque anni nei quali ricerca teoretica, economica e filosofica, analisi storica, conoscenza giornalistica dei fatti politici del mondo, impegno nella prima e nella seconda Internazionale, rapporti con politici emigrati in Inghilterra o residenti in Germania, corrispondenza con amici e – non dimentichiamo – una ricca e anche dolorosa esperienza familiare mostrano una straordinaria intensità vitale, difficile da comporre nel tessuto di una biografia, anche se studiosi di valore, dopo Mehring, ne hanno fatto buona prova. Dal canto mio, in una prospettiva di proporzioni così vaste, farò cenno solo a due “fatti”: l’uno che riguarda l’inizio, uno studente, l’altro che riguarda la fine, un personaggio conosciuto in un immenso spazio sociale.

L’inizio vede un giovane di grande talento filosofico che prepara una tesi sulla differenza tra la filosofia di Democrito e di Epicuro. Gli studi che ci restano mostrano da parte di Marx una conoscenza veramente notevole della filosofia antica e, in particolare, gli appunti su Lucrezio mi paiono rilevanti. Era partecipe del clima intellettuale dei giovani hegeliani che ritenevano la filosofia di Hegel ateistica e manifestavano la loro emancipazione dal costume sociale con piccole turbolenze emancipative, nelle quali una volta nel 1839 fu coinvolto anche il giovanissimo Marx.

Alla fine della sua vita, nei primi anni Ottanta, facendo tesoro della sua esperienza teorica e politica sosteneva che in futuro vi sarebbero stati grandi cambiamenti; certamente li pensava nello sviluppo storico del capitalismo, come avveniva in Europa dopo la sua affermazione in Inghilterra dove il movimento operaio inglese, attraverso la politica riformista delle sue organizzazioni sindacali, aveva raggiunto già obiettivi importanti relativi alle ore di lavoro, alle condizioni dei lavoratori stessi, alla consistenza del salario che li toglieva dalla condizione di degradazione umana propria delle prime manifatture e delle prime fabbriche dotate di macchine come strumenti produttivi.

Il processo storico mostrava differenti dimensioni referenziali rispetto a trent’anni prima. E il vecchio Engels nei suoi ultimi anni di vita, dopo gli

anni Novanta, ricorderà i tempi quando i due geniali amici avevano la romantica visione di una rivoluzione sociale, che nel pensiero di uno storicismo dialettico – la storia come continua sequenza di forme di lotta di classe – rievocava per il loro presente il mito della Rivoluzione francese. Nelle pagine del *Manifesto* del '48 vi erano le premesse più generali per una concezione materialistica della storia, che poi nella divulgazione politica e culturale fatta da Engels divenne il “materialismo storico”, espressione che non esiste negli scritti di Marx.

Sono state scritte, da Mehring in poi, importanti vite di Marx – recentemente quella del mio amico Nicolao Merker – e i materiali inediti che ora vengono via via pubblicati nella nuova edizione critica potranno fornire interessanti informazioni sui vari aspetti della vita e del lavoro di Marx. Un prezioso lavoro filologico che tuttavia non altera quello che è il senso fondamentale della sua opera.

Giorgio Ruffolo, nel suo recente lavoro sulla storia del capitalismo e sulla sua attuale trasformazione, nota come la tradizionale visione del progresso, che pure vi è stato, sia in piena crisi per gli effetti devastanti che l'espansione capitalistica, con la sua finanziarizzazione, ha creato, sia a livello della natura a livello planetario, sia a livello delle diverse formazioni sociali. In quest'opera Ruffolo osserva che nel primo libro del *Capitale* compare sempre il termine “capitale”, ma mai quello di capitalismo. L'uso delle parole ha sempre una ragione profonda che ne definisce il significato.

Con la parola “capitalismo” l'economia politica, la storiografia, la filosofia indicano un processo storico di lunga durata che va dalle crisi cicliche, del resto ben note a Marx, alle trasformazioni produttive, ai rapporti con le strutture statuali, ai conflitti e alle guerre. Benedetto Croce definì la prima guerra mondiale come la guerra del materialismo storico, cioè del capitalismo internazionale. Oggi credo che si dovrebbe adoperare la parola “capitalismi”. Capitale è invece un termine teorico o filosofico (se si preferisce) che indica il modo d'essere dominante di una totalità storica. È una forma filosofica che eredita il modello hegeliano relativo a una totalità storica della contemporaneità, e che realizza il rovesciamento dell'Idea o dello Spirito in una visione materiale dell'oggettività storica. Marx realizza così in una compiuta teoria quel “rovesciamento” dell'hegelismo che era iniziato con l'adesione a Feuerbach e poi con la sua critica per opporre all'astratto umanesimo dell'idealismo una visione della storia e dei suoi rapporti sociali immanenti. La parola prassi già dal '45 conteneva questa potenzialità analitica. Una teoria, quella del *Capitale*, in cui era possibile analizzare le forme essenziali attraverso cui, in una determinata società, avveniva la riproduzione materiale della vita degli uomini. Si trattava di

una concezione storica che portava con sé una visione antropologica che in Marx non si deve mai dimenticare. L'essenza del genere umano – una conquista di pensiero che è nel giovane Marx – consiste nella possibilità, tramite il lavoro e le relazioni sociali, di costruire se stessa. In termini sempre marxiani si può dire anche così: vi è un processo di civilizzazione (come aveva visto l'Illuminismo) che nell'età borghese contemporanea raggiunge il suo livello più elevato. È la tesi del *Manifesto*, che tutti conoscono, un atteggiamento costante di Marx quando, per esempio, nella guerra civile americana parteggia per i nordisti, o quando vede il dominio capitalistico inglese in India, ma lo considera importante per la formazione di un livello di civiltà.

Il *Capitale* può dunque essere compreso come la concezione teorica che configura l'età contemporanea, quindi la figura possibile dell'uomo in questa contemporaneità. In Hegel la concezione totalizzante dell'Idea (la vera contemporaneità) consentiva di considerare una memoria teoretica come contenuto della filosofia. In Marx la teoria del Capitale consente di pensare materialmente la forma storica attraverso cui l'uomo di quell'"oggi" riproduce se stesso attraverso la forma storico-sociale della produzione.

La totalità storica contemporanea deriva dal modo di produzione capitalistico, come si dice nelle prime righe del *Capitale*. Nel *Capitale* Marx nota che la metà dei lavoratori produttivi mantiene con la sua ricchezza prodotta – vedremo in seguito il plus-valore – l'altra metà di addetti ai servizi pubblici e privati. L'espressione "modo di produzione capitalistico" deriva da condizioni di pensiero che sono tutte sulla strada di Marx. Ne farò un breve cenno. L'essere umano per riprodursi materialmente ha sempre bisogno di un rapporto con la natura che è connesso all'inizio con embrionali dimensioni di una sua socializzazione e successivamente con forme sociali molto più sviluppate. Sono temi che la storiografia e la sociologia inglese conoscevano già ed erano in contrasto con l'idealizzante filosofia neoplatonica diffusa soprattutto a Cambridge. Ma la disamina di Marx è molto più complessa. Nelle situazioni storiche più sviluppate, quando esiste un potere politico organizzato, si avrà sempre un modo di produzione connesso con il potere politico. In forme socialmente e politicamente diverse si ripeterà la relazione "servo-signore" della fenomenologia di Hegel. Negli studi preparatori del *Capitale* vi è un'analisi storica dei modi di produzione precapitalistici, da quello dell'impero cinese a quello greco-latino, a quello medioevale germanico. Non posso descrivere analiticamente questi modi di produzione, ma si può dire facilmente quello che essi hanno in comune e quale sia in ognuno d'essi la condizione antropologica. Il capitale stravolgerà storicamente questo assetto del mondo.

Il lavoro nelle forme precapitalistiche di produzione è sempre lavoro che cede al potere politico i prodotti che sono eccedenti alla sua sopravvivenza. Per esempio il signore medioevale, che ha il potere assoluto di comando sul contadino che lavora la sua terra, si può appropriare del prodotto proprio in derivazione di questo potere politico. Tuttavia due sono gli elementi che caratterizzano il lavoro dal punto di vista antropologico. L'uno: il lavoratore ha un rapporto diretto con i mezzi elementari del suo lavoro; l'altro: il lavoratore ha una relazione diretta con il fattore fondamentale della produzione e conosce il fine della produzione medesima. Una situazione un poco più complessa, ma con analogie, è quella dell'artigiano che vive in città: egli è pienamente consapevole di tutti i processi materiali e tecnici che sono necessari per produrre la sua merce. Nel contadino e nell'artigiano, nell'analisi marxiana, si può dire che esistano forme di soggettività.

Il giovane Marx, nella sua idea di civilizzazione che deriva dal senso comune illuministico, va ben oltre queste forme lavorative di soggettività. Quando da giovane scrive che il proletariato è l'erede della filosofia classica tedesca, il quadro intellettuale è molto più complesso. L'eredità della filosofia classica tedesca, scriverà il più tardo Engels, è certamente l'umanesimo di Feuerbach. Quindi una trasformazione della vita sociale in cui a tutti gli uomini sia possibile una vita al livello più elevato della civilizzazione. Credo che questa figura d'uomo sia quella cui viene sottratta la sua essenza con l'alienazione. L'umanesimo di Feuerbach ha tradotto nella sua materialità l'uomo della storia dello Spirito dell'idealismo. La critica a Feuerbach ha rimesso l'umanesimo in una storia universale dove l'essere umano ha il problema della relazione delle sue possibilità (*Tätigkeit-Arbeit*). Non si tratta di un pensiero filosofico, ma della possibilità di una forza politica, quel proletariato che era nato storicamente dai rapporti sociali di produzione. Alla classe più oppressa derivava il compito politico di una nuova storia. Era quindi una prospettiva molto filosofica. Realisticamente, nella vita di Marx, il rapporto tra classe operaia e azione politica segnò due sconfitte storiche: l'una nella rivoluzione del '48 a Parigi, l'altra nel '71 sempre a Parigi con la sconfitta della Comune e la fucilazione di 20.000 comunardi. Tuttavia Marx, almeno fino a quando possiamo seguire i suoi scritti, non mutò l'idea che la classe operaia avesse un compito politico fondato sulla propria identità storica, anche quando in Inghilterra il movimento operaio inglese aveva conseguito importanti conquiste, e in Germania il partito socialista stava trovando uno spazio legale di propaganda e di azione nel quadro politico tedesco. Questo è un tema che passò in tutte le strategie politiche, anche avverse, dalla fine dell'Ottocento e dei primi decenni del Novecento.

Tornando alla filosofia, è certo che negli scritti preparatori del *Capitale* ricorre spesso l'immagine dell'età storica del capitale come un'enorme quantità di merci che derivano da un lavoro compiuto o morto cui si contrappone la possibilità ontologica dell'uomo di produrre, intesa come lavoro vivo. Vi è dunque storicamente un lavoro coatto che dà forma all'energia vivente dell'essere umano e lo trasforma secondo la finalità della produzione della merce. È la creazione storica di una antropologia conforme al modo di produzione capitalistico ed è un tema che, più o meno in luce, percorre tutto il *Capitale*. Se si dimentica l'umanesimo antropologico di Marx si dimentica la passione della realtà del suo lavoro teorico. Vorrei prendere questo tema dalle prime pagine dell'opera quando si parla di "lavoro astratto". Anche questo aggettivo viene dalla tradizione hegeliana, dove astratta è una posizione dell'intelletto opposta alla oggettività della ragione. Per Marx è astratto il lavoro il cui modo d'essere è prefigurato dalla forma della produzione ed è astratto rispetto alla finalità del lavoro stesso che è stabilita al di là di qualsiasi sua partecipazione. Cosicché approfondendo l'analisi occorre trasformare il concetto di lavoro in quello di forza-lavoro dove "forza" sta a significare un impiego della capacità dell'uomo, della sua metamorfosi storica nel modo e nel tempo della relazione sociale di produzione, e quindi in una particolare forma di identità umana che torna al livello necessario della sua riproduzione naturale, a un puro scambio biologico con la natura, proprio perché questo è il ruolo storico che ha nella produzione sociale. La relazione economica che realizza questa forma di storicità è il salario. Un tema sul quale vorrei ritornare, in contrasto con la tesi secondo cui l'informatizzazione del lavoro non espropria più l'identità che il lavoratore ha di se stesso.

L'inizio del *Capitale* è dedicato alla merce, ed è fondamentale perché la forma della merce nel modo di produzione capitalistico è del tutto differente dal modo in cui essa è concepibile in rapporti di produzione non capitalistici. In questi, ma anche nell'età storica del capitale, la merce deve avere un valore d'uso, cioè deve servire a qualcosa che è proprio di una intenzionalità umana. C'è una ragione sociale di natura simbolica per cui ho sostituito "uso" con intenzionalità. Quali siano le condizioni dello scambio mercantile in epoche non capitaliste è difficile da stabilire in assoluto, e secondo me ha torto Engels quando le assimila a quelle capitaliste. Nell'epoca capitalistica c'è una costante: i valori di scambio della merce sono tutti riducibili a un elemento comune. È il lavoro necessario, l'abilità (a sua volta valore d'uso) che, secondo il tempo socialmente necessario per produrre un oggetto, ne determina il valore di scambio. È questo l'elemento che, nella diversità dei valori d'uso, ne dà l'identità in quanto valori di

scambio. Ogni merce è differente da un'altra (merceologia, dice Marx), ma sono tutte eguali come valore di scambio che è reso possibile dall'equivalente universale del denaro. Quello del rapporto tra valore e lavoro è un tema della economia classica di Smith e Ricardo, nella cui strada teorica Marx vuole collocare il suo lavoro. La critica della economia politica vuole diventare il sapere storico-economico di un'epoca. Sarebbe impossibile qui trattare il tema del rapporto con i grandi classici dell'economia, perché troppo complesso. Ma se ne potrà misurare la differenza riprendendo il tema che è diventato centrale nella storia del movimento operaio, e che rimarrà intatto anche quando Engels negli ultimi anni della sua vita considerò fondamentale per il partito della classe operaia la linea legalitaria e democratica.

Una qualsiasi merce per essere prodotta ha bisogno di un tempo di lavoro che ne stabilisce il valore. Ma nella manifattura e poi nella fabbrica, anche mutando le condizioni tecniche, il tempo di lavoro degli operai è superiore a quel tempo di lavoro che ne dà il valore. C'è quindi nella merce prodotta un plus-valore che diviene proprietà di chi ha anticipato il capitale, in tutti i suoi aspetti: luogo, edificio, strumenti di produzione. Il lavoro umano - nella sua forma sociale di forza-lavoro - è la merce che ha valorizzato tutti gli elementi che il capitale ha impiegato nella produzione. Bisogna però ricordare che il plus-valore non è il profitto, anche se il profitto è il fine di qualsiasi economia capitalista. Il profitto dipende dalle relazioni di una merce nel mercato, ma il plus-valore è una linea di demarcazione tra la quantità maggiore o minore del profitto rispetto al costo dei salari. Marx sa benissimo che la produzione teorica della struttura storica del capitale non è affatto sufficiente per comprendere le modalità del processo di circolazione del capitale e del modo in cui il capitale si trova in un mercato sottoposto alla concorrenza. Del resto quando si parla di lavoro socialmente necessario, il "necessario" indica già l'incontro delle merci sul mercato. Tuttavia quello che storicamente ha sempre contato è la concezione del valore-plusvalore, dove è inscritta una relazione fondamentale di classe tra il lavoro e il capitale, tra coloro che possono vendere solo la forza lavoro e quelli che la possono acquistare per ottenere nella produzione di merci la riproduzione allargata del capitale. Anche se noi ricaviamo dagli studi storici e teorici precedenti di Marx l'impiego di questa opposizione, poiché, invece, proprio alla fine del III libro, che aveva esaminato le varie forme di realizzazione del capitale, Marx aveva progettato una teoria delle classi che non ha scritto. Dahrendorf a suo tempo ha cercato di ricostruire una completa concezione delle classi in Marx.

In ogni caso tutta l'analisi del I volume del *Capitale* rimane un modello teorico dell'epoca storica del capitale comprensibile a livello del pensiero. Portare al livello del pensiero vuol dire dare un'unità teorica rispetto a un empirismo di fatti. Ora però – come per ogni modello teorico – occorrono due elementi fondamentali: un campo referenziale, che per Marx è quello delle condizioni di vita degli operai inglesi (che Marx conosce bene dalle relazioni degli ispettori di fabbrica e dei medici) e una modalità epistemologica che sia in grado di dare una teoria del capitale e quegli elementi che ne costituiscono la struttura (lo scambio, il denaro, il capitale costante e variabile, la giornata lavorativa, la divisione del lavoro, il plus-valore, gli effetti sociali della introduzione delle macchine, il salario, l'accumulazione capitalistica etc.). Ciascuno di questi temi richiederebbe un'analisi, ma ciascuno deriva da un luogo centrale: la riconduzione della merce a valore che deriva dal tempo di lavoro erogato dai lavoratori. Questo concetto così elaborato – che interpreta un'antropologia storica – è in realtà il risultato della critica della economia politica che, al di là dei classici e secondo il vecchio Engels, è formata dai concetti operativi che agiscono sul mercato. Abbiamo quindi una teoria della contemporaneità storica che si riflette nei vari aspetti dell'esistenza, così come lo Spirito di Hegel aveva la sua realtà nelle figure storiche della cultura. Il famoso capitolo sul “feticismo” della merce, spesso frainteso, è invece fondamentale per ribadire nel nuovo contesto la critica hegeliana all'intelletto: non si deve pensare la merce come avente un valore in sé, ma come avente il valore che le deriva dal lavoro vivo degli uomini e quindi occorre pensare la merce in una teoria delle relazioni del modo di produzione capitalistico. Così come nella *Logica* di Hegel non si deve pensare l'essere in sé, ma nel modo d'essere delle varie forme di pensiero. In questo senso il rapporto del capitale con lo spirito (la contemporaneità) e il metodo di Hegel (la derivazione delle categorie da un insieme) mi pare piuttosto stretto.

Come tutti sanno il lavoro di Marx proseguirà nell'analisi della realizzazione del capitale e delle forme che esso è destinato ad assumere nella rendita fondiaria, nel profitto, nella rendita finanziaria. È in questa disamina che Marx sarà più prossimo alle dinamiche proprie del mercato capitalistico. Una teoria è sempre storica, e non può essere applicata a una situazione referenziale diversa, come capita nell'insieme di condizioni che provocano, nella successione temporale, la storia del capitalismo mondiale e i rapporti politici tra potenze. Marx, a proposito di sviluppo del capitalismo, vide con chiarezza alcuni aspetti molto importanti, fondamentale la società per azioni e il relativo *management*, che sostituiscono le concezioni della proprietà privata con cui era iniziata la critica dell'economia politica.

E persino, nell'ormai famoso 23° capitolo del III libro del *Capitale*, vi è l'intuizione che in queste condizioni di trasformazione del capitale possono essere emessi titoli che non corrispondono ad alcuna attività produttiva, ed è quello che – in una dinamica molto più complessa – è avvenuto con i famosi “derivati”. Non dimenticherei che Marx sostenne che il capitalismo inglese ha strutturato il mercato mondiale secondo il profitto, ma è nella società americana che l'*ethos* pubblico è dato dal guadagnare come identità antropologica fondamentale.

Dicevo della assoluta storicità della teoria generale marxiana: tutti sanno che oggi con le modalità del lavoro sociale non è più applicabile la concezione del lavoro-tempo-valore, le cui difficoltà sono state risolte dalla teoria di Sraffa della produzione di merci attraverso merci, che poi appaiono nel sistema dei prezzi. Con il che va perduta quella dimensione dell'antropologia storica che costituiva la radice della critica marxiana all'economia politica. Per quanto mi riguarda si può ripetere, amplificandola, la critica dell'economia politica come sapere che si è chiuso in una limitata ontologia regionale e ignora le relazioni che ha l'economia con le forme di vita, la natura, la psicologia, etc. Aggiungerei un'osservazione forse non marginale: è nel salario (più che nel rapporto tra lavoro-tempo-valore) che si vede con chiarezza la relazione sociale della persona con il capitalismo. E quindi, attraverso la forma di vita che il salario consente, la figura storica dell'antropologia, il suo realistico posto nel mondo. Questo vale per la ragazza cinese che lavora nelle risaie, per l'operaio di Detroit, per il ragazzo colto italiano destinato al precariato. E il compenso stabilisce anche una nuova relazione di classe che ormai passa per il ruolo che si assume come funzionari del capitale finanziario e quello di lavoratori salariati. Un compenso – come è ben noto – per un manager americano è 400 volte quello delle operaio di Detroit. Le condizioni sociali di vita poi sono alla base dell'identità che ciascuno riesce a dare a se stesso. Per Marx non è la coscienza che costruisce l'essere sociale, ma l'essere sociale che costruisce la coscienza. Naturalmente oggi al posto di coscienza si deve leggere forma di vita. La riproduzione allargata rimane la pratica del mercato, da quello dominante finanziario a ogni altra forma di capitale produttivo. Un filosofo alla moda come Žižek dice che il denaro che circola in modo informatico e quindi invisibile è il fantasma che trasforma la vita umana in una forma fantasmatica. Diventiamo uomini virtuali che hanno bisogno di feticci, intesi come compensazione della loro condizione. A me pare una metafora forte e affascinante ma non una conoscenza teorica, anche se le metafore (non stiamo però discutendo di poesia) hanno un loro valore conoscitivo. A mio parere in queste posizioni c'è troppo forte un'idea di destino.

La prosecuzione dell'opera di Marx nella cultura contemporanea – anche se qui non posso trattare il tema – consiste nella critica all'insieme di effetti economici, sociali, comunicativi, psicologici, naturali che derivano dalla attuale espansione capitalistica. La parte di Marx oggi è in una sorta di enciclopedia della critica, che esiste già e che si sviluppa come un sapere che interpreta le plurali negazioni della vita. Quanto al negativo che ognuno sente in sé, da filosofo che conosce la tradizione, dirò che il negativo non è solo rischio di dissoluzione, ma anche occasione di una creatività moralmente valida e intellettualmente consistente. Anche se qui è in gioco il sentimento tutt'altro che sicuro della speranza.



SILVANO ZUCAL

NASCERE È UNA MALEDIZIONE?

Premessa

Come scrive giustamente Christina Schües, nella sua ampia monografia *Philosophie des Geborensins* (Filosofia dell'essere partoriti/dati alla luce)¹ la gran parte dei “più grandi pensatori” ha totalmente dimenticato l'evento cruciale dell'“essere partoriti”, del nascere. Si sono piuttosto ed esclusivamente concentrati sulla fine della vita ovvero sulla morte con una conseguenza di tutto rilievo sul piano antropologico: le persone umane sono considerate esclusivamente come esseri mortali e non come esseri natali. L'esistenza dell'uomo è vista – per citare Martin Heidegger – come un “essere-per-la-morte”.

Per Christina Schües questo fatto ha delle conseguenze enormi: si smarriscono troppe cose di assoluto rilievo esistenziale. Vien meno la vivacità, il senso della corporeità, l'imprevedibilità degli eventi futuri, la genealogia femminile (non a caso determinante nel mondo ebraico) e – soprattutto – il costante rinnovamento della vita comune: tutto ciò proprio e in virtù dei sorprendenti nuovi arrivi..., dei neo-nati.

Non basta però prendere atto con rammarico di questo vuoto filosofico scoperto di recente e denunciato soprattutto da grandi donne pensatrici come Hannah Arendt o María Zambrano o dal filosofo Peter Sloterdijk. Occorrerebbe piuttosto chiedersi in qual modo e perché si tende a occultare sul piano teoretico il proprio “esser-nati da donna”, interrogarsi su cosa si sovrappone e inibisce la riflessione su questo inizio umano straordinariamente concreto e che tutti ci riguarda. Solo a partire da ciò può decollare l'interrogativo decisivo: come cambia la nostra auto-percezione se riconduciamo il nostro inizio – che è nel corpo di una donna – al centro delle nostre riflessioni. Che profilo può assumere la libertà se questa originaria dipendenza viene messa a tema?

1 Cfr. Ch. Schües, *Philosophie des Geborensins*, Alber, Freiburg-München 2008.

Peter Sloterdijk ha rivoluzionato la celebre definizione di Martin Heidegger dell'Esserci, dell'umano esistere, come "essere-nel-mondo": una tale formula «viene dinamizzata e lascia posto alla formula alternativa *venire-al-mondo*. Il fenomeno biologico della nascita diventa così interrogabile su un piano ontologico». ² L'uomo è quell'essere per il quale «esser nato non basta per venire al mondo» ³ se per *venire-al-mondo* si intende la formula filosofica: "un evento biologico di carattere ontologico".

E – in un altro passaggio – sempre Sloterdijk afferma:

In effetti per me la nascita è il tema dei temi ed oggi che sono più di vent'anni che ci ho lavorato sopra, in una certa misura sono in grado di spiegare con esattezza perché deve essere così. La nascita è il punto in cui convergono la filosofia dell'esistenza, la psicoanalisi e buona parte della storia della cultura, e questo è il punto caldo in cui essenzialmente comincia il pensiero. ⁴

Più precisamente Sloterdijk colloca l'evento della nascita tra le "figure fondamentali" e primarie di *rivoluzione*, di abbattimento di barriere e, quindi, propriamente di libertà. La nascita è infatti da lui così definita: «sorgente soggettiva di rivoluzione». ⁵ Come non vedere – aggiunge ancora Sloterdijk – che è davvero

un elemento radicale di rivoluzione [...] l'esperienza della nascita individuale, l'irruzione drammatica del bambino che dal ventre della madre fa il suo ingresso nell'apertura del mondo. Questo resta presente in ogni individuo come una sorta di scena originaria e produce una serie di speranze successive che appunto sperano di far breccia in rapporti esistenziali troppo stretti. L'uscita da un canale originario molto stretto, in cui già tutto potrebbe finire: questo è il prototipo soggettivo di liberazione, questa è la vera direzione verso la libertà. ⁶

A queste letture positive della nascita nell'ottica della libertà feconda come quelle di Sloterdijk, Arendt o Zambrano, si contrappone una lettura

2 B. Accarino, saggio introduttivo a P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1998, tr. it. di G. Bonaiuti, *Sfera I: Bolle. Microsferologia*, Meltemi, Roma 2009, pp. 7-65, qui p. 11.

3 P. Sloterdijk, H.J. Heinrichs, *Die Sonne und der Tod. Dialogische Untersuchungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, p. 174.

4 P. Sloterdijk, *Selbstversuch. Ein Gespräch mit Carlos Oliveira*, Carl Hanser Verlag, München-Wien 1996, p. 61. Su questo cfr. H. F. von Döbenack, *Das Sloterdijk Alphabet. Eine lexikalische Einführung in Sloterdijks Gedankenkosmos*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, p. 53.

5 *Ivi*, p. 62.

6 *Ivi*, p. 61.

tragica e negativa del nascere di cui gli esponenti principali nella filosofia contemporanea sono Emil Michel Cioran e Günther Anders. A questa seconda prospettiva e a questi autori dedicherò il mio contributo che voglio inquadrare a partire da una suggestione di Salvatore Natoli che legge invece l'evento della nascita in un'ottica diversa, dolorosa sì (come per Cioran e Anders) ma pur sempre inquadrabile in un orizzonte e in un linguaggio di senso. Il senso profondo del "legame", un "legame" che era all'origine nel grembo materno e che si reduplica in tutti i legami che vado ad intessere nell'esistenza e ri-motivano a vivere:

Oggi invece il dolore fisico diventa dolore mentale. Cosa si sperimenta in questa dimensione? Si sperimenta la possibilità dell'impossibile. Non v'è però solo la dimensione di danno del dolore, quella ottunde: oggi infatti il dolore violento può essere dominato dalla farmacopea. Si sperimenta invece molto di più che il mondo – che mi è offerto come uno spazio di possibilità – per me è diventato impossibile. *Nascere, venire al mondo, vuol dire avere dinnanzi a sé il mondo come uno spazio di possibilità, andare per il mondo.* Ma, chi è inchiodato, ha questo spazio di possibilità davanti e lo vive come impossibile. È la frustrazione e la delusione profonda davanti a un'offerta che non può essere mai fruita. Il tempo scorre in deficit. La domanda dunque è: "Come si può continuare a vivere in questa situazione? Che senso ha vivere?". La storia dell'umanità documenta che gli uomini, in qualche modo, il senso l'hanno trovato. Non l'hanno trovato per intelligenza personale, ma perché vivere significa appartenere ad un orizzonte di senso. *Nascendo, noi non inventiamo un linguaggio, ma entriamo in un discorso che è già in corso: se ogni uomo che nasce inventasse un linguaggio, non ci capiremmo mai tra noi.* Quindi *nascendo impariamo anche il linguaggio del soffrire, che è quello che apprendiamo nella comunità in cui viviamo.* E siccome l'umanità è durata, e ancora dura, essa ha trovato nella sofferenza magari non risposte, ma almeno possibilità di resistenza, buone ragioni per continuare a vivere perché, se il dolore separa, *la vita è legame.* E *i legami sono quelli che motivano a vivere.* Come dire: gli uomini reggono alla sofferenza, se reggono, in virtù del fatto che, ancora, non si sono rotti tutti i legami. È rimasto del filo, che permette di ritessere la vita.⁷

In tal senso la prospettiva di Natoli si apre, per taluni aspetti, anche alle concezioni positive della nascita come quelle di Arendt, Zambrano o Sloterdijk.

7 S. Natoli, M.D. Semeraro, *Il dolore*, Il Margine, Trento 2013, pp. 20-21. Il corsivo è nostro.

1. *L'inconveniente di essere nati: Cioran e il trauma della nascita*

È il filosofo, scrittore e saggista rumeno Emil Michel Cioran (1911-1995) a dichiarare in modo brutale che la nascita non solo non è un evento di libertà ma anzi è la fine della libertà. Non a caso – in modo volutamente paradossale – egli afferma: «Mi piacerebbe essere libero, perdutoamente libero. Libero come un nato morto». ⁸ E in un altro passo aggiunge:

[Occorrerebbe] richiamarsi senza tregua a un mondo in cui nulla ancora si abbassava a sorgere, in cui si presentiva la coscienza senza desiderarla, in cui, sprofondata nel virtuale, si gioiva della pienezza vacua di un io anteriore all'io... *Non essere nato*: al solo pensarci, che felicità, che libertà, che spazio!⁹

«Noi non corriamo verso la morte, fuggiamo la catastrofe della nascita, ci affanniamo, superstiti che cercano di dimenticarla. La paura della morte è solo la proiezione nel futuro di una paura che risale al nostro primo istante»¹⁰: con queste parole Cioran qualifica la nascita come la grande sciagura dell'esistenza. Una sciagura di cui ha una singolare percezione il suicida:

Colui che si uccide dimostra che avrebbe potuto ugualmente uccidere, o meglio che sentiva quell'impulso ma lo ha diretto contro di sé. E se ha l'aria subdola, è perché, *sotto sotto*, segue i meandri dell'odio di sé e medita con una perfida crudeltà il colpo al quale soccomberà, non senza aver prima riconsiderato la propria nascita, che si affretterà a maledire. È con questa, infatti, che bisogna prendersela se si vuole estirpare il male alla radice. Abborrirla è ragionevole, e tuttavia è difficile e insolito. Ci si ribella alla morte, a ciò che deve sopraggiungere; la nascita, evento ben più irreparabile, la si lascia in disparte, non le si dà molta importanza; essa appare a ognuno lontana nel passato come il primo istante del mondo. Vi risale soltanto colui che pensa di sopprimersi; si direbbe che non riesca a *dimenticare* il meccanismo innominabile della procreazione e che cerchi, con un orrore retrospettivo, di annientare il germe stesso da cui è nato.¹¹

Questa consapevolezza dell'aspetto inaccettabile della nascita è – a suo dire – una percezione non immediata ma che – nel suo caso – emerge pro-

8 E. M. Cioran, *De l'inconvénient d'être né*, Gallimard, Paris 1973, tr. it. di L. Zilli, *L'inconveniente di essere nati*, Adelphi, Milano 1994³, p. 15.

9 *Ivi*, p. 27.

10 *Ivi*, p. 10.

11 E. M. Cioran, *La chute dans le temps*, Gallimard, Paris 1964, tr. it. di T. Turolla, *La caduta nel tempo*, Adelphi, Milano 2011⁷, pp. 118-119. Il corsivo è di Cioran.

gressivamente a partire dalla rivelazione in una veglia notturna che assume i tratti dell'incubo esistenziale: «Le tre del mattino. Percepisco questo secondo, e poi quest'altro, faccio il bilancio di ogni minuto. Perché tutto questo? - *Perché sono nato*. È da un tipo speciale di veglia che deriva la messa in discussione della nascita»¹², la sua fuoruscita da un dato di mera ovvietà priva di problematicità. Si scopre così – quasi d'improvviso – d'essere al mondo, meglio ancora d'essere venuto al mondo senza averlo mai richiesto o voluto e tutto ciò appare a quel punto insopportabile: «“Da quando sono al mondo” – quel *da quando* – afferma Cioran – mi pare gravato di un significato così spaventoso da diventare insostenibile».¹³

Certo, affermare la maledizione della nascita e la benedizione della morte, pone in una posizione scomoda e controcorrente. Si tratta di un atteggiamento intellettuale che va contro tutta la tradizione cristiana anche se trova una conferma spirituale in quella buddhista:

Ci ripugna, certo, considerare la nascita un flagello: non ci era stato forse inculcato che era il bene supremo, che il peggio era posto alla fine e non all'inizio della nostra traiettoria? Il male, il vero male, è però *dietro*, non davanti a noi. È quanto è sfuggito al Cristo, è quanto invece ha colto il Buddha. [...] Alla vecchiaia e alla morte, antepone il fatto di nascere, fonte di tutte le infermità e di tutti i disastri.¹⁴

Paradossalmente, per Cioran, il grande regresso dell'umanità si dà proprio nella sospensione universale del lutto per la nascita totalmente surrogato e soppiantato dal lutto improvido per la morte: «La prova migliore di quanto l'umanità stia regredendo – afferma infatti – è l'impossibilità di trovare un solo popolo, una sola tribù, in cui la nascita provochi ancora lutto e lamenti».¹⁵

Occorre, in quest'ottica anti-soteriologica e anti-futurologica per eccellenza, fuggire dall'immediato, retrocedere indietro fino agli estremi confini del nulla in cui ancora non si era venuti al mondo. Questo è ciò che può ancora sedurre: «Mi seduce – afferma – solo quello che mi precede, quello che mi allontana da qui, gli istanti innumerabili in cui non fui: il non-nato»¹⁶ avvolto ancora dal nulla, da quella straordinaria e paradossale serenità per cui «*tutto è; niente è*».¹⁷ O meglio, inseguire quello stato inerziale assoluto

12 E. M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 9. Il corsivo è di Cioran.

13 *Ibidem*.

14 *Ivi*, p. 10.

15 *Ivi*, p. 11.

16 *Ibidem*.

17 *Ivi*, p. 14. Il corsivo è di Cioran.

che precede la mia genesi natale: «Se si potesse dormire ventiquattr'ore su ventiquattro, si raggiungerebbe presto l'inerzia primordiale, la beatitudine di quell'ininterrotto torpore anteriore alla Genesi». ¹⁸

Solo questo può tamponare se non guarire quell'orrore che mi è stato consegnato con il nascere. Un orrore che ha la figura del cappio al collo o della catena che imbriglia: «Nascita e catena sono sinonimi. Vedere la luce, vedere delle manette...». ¹⁹ Cosa posso fare allora dato che «non nascere [sarebbe] indubbiamente la migliore formula che esista [ma] non è purtroppo alla portata di nessuno»? ²⁰ Cioran propone un compito inedito e insieme singolare assegnato all'uomo: non la creazione ma la *de-creazione*. Se abitualmente l'uomo, soprattutto in Occidente, anela ad emulare il Creatore creando e *pro-creando*, la vocazione di chi è finalmente consapevole della terribile sciagura della nascita è quella di «disfare, *de-creare*, [questo] è il solo compito che l'uomo possa assegnarsi, se aspira, come tutto lascia supporre, a distinguersi dal Creatore», ²¹ questa sorta di Moloch d'Occidente. È quanto emerge con chiarezza in un paragrafo dell'opera cioraniana *Sommario di decomposizione* che reca il titolo emblematico *Il rifiuto di procreare*. ²² La rinuncia a procreare è un atto supremo ed esistenzialmente fecondo di distacco:

Colui che, avendo consumato i propri appetiti, si avvicina a una forma limite di distacco, non vuole più perpetuare se stesso: detesta sopravvivere in un altro, al quale d'altronde non avrebbe più niente da trasmettere; la *specie* lo sgomenta: è un mostro – e i mostri non generano più. ²³

Certo la dimensione amativa non cessa per questo di ammagliarlo: l'“amore” rappresenta una sorta di “aberrazione” che lo tormenta nei suoi pensieri ma decisiva appare la resistenza al procreare, ad avere un figlio e una discendenza. In tal modo raggiunge la sua pienezza:

L'“amore” continua ad affascinarlo: un'aberrazione [...]. Cerca un pretesto per ritornare alla condizione comune, ma il *figlio* gli sembra inconcepibile,

18 *Ivi*, p. 187.

19 *Ivi*, p. 186.

20 *Ivi*, p. 187.

21 *Ivi*, p. 12. Il corsivo è nostro.

22 E. M. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949, tr. it. di M. A. Rigoni e T. Turolla, *Sommario di decomposizione*, Adelphi, Milano 1996³, pp. 161-163.

23 *Ivi*, p. 161.

come la famiglia, come l'eredità, come le leggi della natura. Senza [...] discendenza, egli attua – ultima ipostasi – il proprio compimento.²⁴

In termini provocatori Cioran vede nella figura del “santo” che in un'ascesi radicale si sottrae ad ogni forma di sessualità procreativa il paradigma dell'abbandono di ogni forma di fecondità:

Giunto sulle cime dorate dei propri disgusti, agli antipodi della Creazione, il santo ha fatto del proprio nulla un'aureola. La natura non ha mai conosciuto una simile calamità: dal punto di vista della perpetuazione egli segna una fine assoluta, un epilogo radicale.²⁵

Le “follie della procreazione”, annota però Cioran, svaniranno un giorno per la stanchezza piuttosto che per la santità, «più che per aver teso alla perfezione l'uomo si esaurirà per essersi dissipato: assomiglierà allora a un *santo vuoto*, e sarà altrettanto lontano dalla fecondità della natura di quanto lo è questo modello di compimento e di sterilità».²⁶ L'uomo procrea soltanto restando fedele al destino generale. Quando egli vi si sottrae, quando rigetta l'idea di posterità non intende per questo rivaleggiare con il santo che è – di fatto – affetto da un orgoglio demoniaco:

In effetti, dietro la decisione con la quale [il santo ...] rinuncia a tutto, dietro l'incommensurabile impresa di questa umiltà si cela un'effervescenza demoniaca: il punto iniziale, l'avvio della santità assume l'aspetto di una sfida rivolta alla specie [con il suo rifiuto di procreare]; successivamente il santo ascende la scala della perfezione, incomincia a parlare d'amore, di Dio, si rivolge verso gli umili, incuriosisce le folle – e ci irrita.²⁷

Ciò non toglie – per Cioran – che il santo con il suo rigetto procreativo non abbia lanciato il guanto di sfida. Ha insegnato cosa significhi essere grandi sterili, ha mostrato quel livello di solitudine cui occorre pervenire per «cessare di amare e di compiere l'affascinante sozzura dell'accoppiamento»²⁸. Chi rimane vittima della tensione procreativa è insieme vittima dei suoi istinti, non travalica e non eccede la propria dimensione naturale e animale: «chi vuole perpetuare se stesso a ogni costo si distingue a malapena dal cane: è ancora [e solo] *natura*; non capirà mai

24 *Ibid.* Il corsivo è di Cioran.

25 *Ivi*, pp. 161-162.

26 *Ivi*, p. 162.

27 *Ibid.*

28 *Ivi*, p. 163.

che si possa subire il dominio degli istinti e ribellarsi ad essi, godere dei vantaggi della specie e disprezzarli». ²⁹ È questo anche il senso del rapporto ambivalente del maschio con la donna che Cioran, con irritante maschilismo, così descrive:

Ecco il conflitto di chi adora e abomina la donna, supremamente indeciso fra l'attrazione e il disgusto che ella ispira. Perciò – incapace di rinnegare totalmente la specie – risolve questo conflitto sognando sopra un seno, il deserto, e mescolando al tanfo di troppo concreti sudori un profumo di chiostro [abbandonandosi alle] *insincerità della carne* che lo avvicinano ai santi. ³⁰

Una modalità particolare per fuggire al ricatto e al destino della nascita, è, per Cioran, la soppressione dei desideri e l'annullamento della propria identità consegnata al "nome" che sempre esprime la nascita pubblica:

Nessuno si rimette dal male di nascere, piaga capitale se mai ve ne furono. [...] Se fossimo in grado di sottrarci ai desideri, ci sottrarremmo nel contempo al destino; superiori agli esseri, alle cose e a noi stessi, restii ad amalgamarci di più con il mondo, attraverso il sacrificio della nostra identità accederemmo alla libertà, inseparabile da un allenamento all'anonimato e alla rinuncia. "Io non sono *nessuno*, ho vinto il mio nome!" esclama colui che, non volendo più abbassarsi a lasciare traccia di sé, cerca di conformarsi all'ingiunzione di Epicuro: "Nascondi la tua vita". [...] Non esistere più per nessuno, vivere come se non si fosse mai vissuti, bandire l'evento, non avvalersi più di alcun momento né di alcun luogo, svincolarsi per sempre da ogni assoggettamento! Essere liberi significa emanciparsi dalla ricerca di un destino, rinunciare a far parte sia degli eletti sia dei reprob; essere liberi significa esercitarsi a non essere niente. ³¹

Occorre poi evitare, in rapporto alla nascita, un equivoco radicale: rispettare l'assoluta casualità, incidentalità e contingenza della nascita senza attribuire a tale evento un significato particolare e rilevante nell'economia del mondo. È vero, infatti, che io «so che la mia nascita è un caso, un incidente risibile, eppure, appena mi lascio andare, mi comporto come se fosse un evento capitale, indispensabile al funzionamento e all'equilibrio del mondo». ³²

La delusione, il disincanto legati all'insensatezza della nascita possono trovare uno sbocco e una liberazione quando «si scorge la fine nel

29 *Ibid.*

30 *Ibid.*

31 E. M. Cioran, *La caduta nel tempo*, cit., pp. 40, 37-38, 75.

32 E. M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, cit., p. 12.

principio»³³ e non si vede nella morte il lato negativo della vita: infatti «se la morte avesse solo lati negativi, morire sarebbe un atto impraticabile»³⁴.

Cioran non ha un Dio cui imputare la tragedia del nascere, non può praticare la maledizione jobica, può soltanto maledire la sequenza dei giorni che la nascita ha determinato e generato: «A differenza di Giobbe non ho maledetto il giorno della mia nascita; gli altri giorni, in compenso, li ho coperti tutti di anatemi...».³⁵

La nascita, meglio ancora l'«ossessione della nascita», ammazza ogni gusto per lo scorrere del tempo paralizzandoci sul memoriale di un passato ingombrante e inquietante:

Trasportandoci *al di qua* del nostro passato, l'ossessione della nascita ci fa perdere il gusto del futuro, del presente, e del passato stesso.[...] L'ossessione della nascita scaturisce da una esacerbazione della memoria, da una onnipresenza del passato, come pure da una bramosia dell'impassé, della prima *impassé*. – Nessuna apertura, quindi nessuna gioia, che venga dal passato, ma unicamente dal presente e da un futuro *emancipato dal tempo* [...] dal supplizio quotidiano del Tempo³⁶

e che ci conduce a una beata immobilità.

2. *Lo choc e la vergogna della nascita: Günther Anders*

Nella stessa direzione di Cioran anche Günther Anders (pseudonimo di Günther Stern, 1902-1992) propone un'interpretazione della nascita come trauma, anzi come un vero e proprio choc che genera ribrezzo e vergogna.

Prima della nascita il bambino «consiste ancora in un mero “essere insieme”. La sua esistenza ancora non si è precisata in un “io”, non si è ancora profilata come un “se stesso”. È ancora ben lontana dall'“eccepirsi” dal “seno” in cui e con cui vive».³⁷ Con la nascita invece, afferma Anders,

33 *Ibid.*

34 *Ivi*, p. 14.

35 *Ibid.*

36 *Ivi*, pp. 15, 25-26, 145.

37 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, Oscar Beck, München 1956, tr. it. di L. Dallapiccola, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, Il Saggiatore, Milano 1963, p. 74. Un'efficace introduzione al pensiero di Anders è la monografia di P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

lo *status* del bambino è cambiato di colpo: invece di continuare a “essere in compagnia”, soltanto figlio di mamma, invece di rimanere nello sfondo senza rilievo, deve ora mostrare la faccia come “eccezione”, come singolo, come Io. Lo choc della nascita sociale è violento; tanto veemente che forse lo si può considerare una variante del “trauma della nascita” di Freud.³⁸

Per Anders la lezione di Freud su questo terreno è davvero decisiva e

dal punto di vista filosofico non si apprezzerà mai abbastanza la scoperta del “trauma della nascita” compiuta da Freud. Che cosa potrebbe toccare di più radicale alla vita, che l’essere strappata dal “fondamento”? Per quanto il linguaggio di Freud sia mascherato dal vocabolario proprio delle scienze naturali dell’epoca, i sentimenti che egli ha messo in evidenza [...] sono assolutamente metafisici. [...] Così è per il] trauma della nascita, in cui egli indicò – mascherato quanto si voglia – lo *choc della individuazione*. [...] “Chi è che subisce lo choc in questo caso?”. L’individuo stesso? O non piuttosto, dato che *ciò che provoca* lo choc è il processo di individuazione, la vita non ancora-individuata [neo-natale]? Non è [forse] l’individuo soltanto l’*erede* di questo spavento, che trascina poi con sé tutta la vita come dolore mai superato di essere individuo? Mi sembra che questa sia stata [anche] l’opinione di Freud. [...] Il suo “impulso di morte” in fondo non è certo altro che la brama dell’individuo di liberarsi dal tormento di essere individuo.³⁹

Anders porta Freud sulle proprie posizioni come antesignano di una lettura drammatica della nascita come fuoruscita dal grembo rassicurante dell’ “essere insieme” in direzione della genesi dell’Io, il tutto condito dall’angoscia quale frutto dell’ “essere-esposto”:

Il bambino dalla sua nascita in poi era stato esposto al pericolo dell’essere-Io. Già la nascita stessa era stata la prima “esposizione”; ogni bambino è un “esposto”. Soprattutto nelle ore di solitudine, lasciato a “se stesso”, il bambino aveva dovuto fare, *modo privativo*, le prime esperienze dell’Io: ossia aveva dovuto adattarsi a *essere senza essere insieme*; e poiché l’angoscia è il motore della conoscenza, aveva cominciato a riconoscere, o almeno a intuire, che la beata ottusità dell’essere in compagnia un giorno sarebbe definitivamente cessata e che un tipo di esistenza più esposta e più fredda sarebbe stato il suo destino.⁴⁰

Questa è la vera “catastrofe” della nascita,⁴¹ la condizione di improvvisa esposizione e di genesi dell’Io che genera vergogna per l’avvenuta espo-

38 *Ibid.*

39 *Ivi*, pp. 99-100, nota 32. Il corsivo è di Anders.

40 *Ivi*, pp. 74-75. Il corsivo è di Anders.

41 Cfr. *ivi*, p. 75.

sizione e per l'abbandono dello stato originario rassicurante dell' "essere-insieme", status protettivo anche se non libero:

"L'origine si ribella contro il trapasso alla libertà e alla condizione esposta dell'essere-Io". [...] Questa ribellione è "vergogna" [...]. La "vergogna" di essere "io" è universale e originaria, più ancora della vergogna di non essere io. [...] A questo tipo di vergogna appartiene [...] quella che possiamo considerare la vergogna fondamentale, quella metafisica: cioè la vergogna dell'individuo di eccipirsi, *in quanto* individuo, *in quanto* singolare, dal fondamento, di essersene "distaccato" e invece di continuare ad appartenervi, come cosmicamente si conviene, di dover esistere quale "*eccezione cosmica*". L'equivalenza di questa vergogna suona: non appartenenza = sconvenienza = disubbidienza. [...] Analogamente a una famosa formula di Spinoza: "La vergogna di cui soffre l'individuo [per la sua nascita pubblica] è solo una parte della vergogna che il "fondamento" sente per le sue proprie individuazioni".⁴²

Per capire correttamente la tesi di Anders sul "trauma della nascita" occorre accennare alla sua antropologia filosofica. In un breve testo del 1979 dedicato ad essa Anders si chiede:

La domanda "che cos'è l'uomo" (o in modo più pretenzioso, per così dire più esistenziale: "*chi è*"), domanda che anche Heidegger ha posto ancora senza esitazione, non ha senso finché non si chiariscano i presupposti (cosa che non ha fatto neppure lui, Heidegger), su quello che s'intende con il "che cosa" (o con il "chi"), cioè quale tipo di risposta ci aspettiamo o crediamo di doverci aspettare.⁴³

In tale affermazione è implicita la denuncia da parte di Anders del carattere ormai "antiquato" di ogni forma tradizionale di ricerca antropologica sul piano filosofico perché – come recita il titolo stesso – della sua opera fondamentale «l'uomo stesso è antiquato». Interrogarsi sul "che cosa" o sul "chi" dell'uomo è frutto soltanto di un insuperabile e deleterio «autocompiacimento»⁴⁴ e di una «megalomania antropocentrica»⁴⁵ ovvero di una del tutto pregiudiziale preminenza assegnata all'uomo nel cosmo

42 *Ivi*, p. 76 e p. 100 (nota 34). Il corsivo è di Anders.

43 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, Band II: *Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, Oscar Beck, München 1980, tr. it. di M. A. Mori, *L'uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 116. Il corsivo è di Anders.

44 Cfr. *ivi*, p. 117.

45 G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., p. 96 (nota 9).

(rispetto agli altri esseri viventi) come accade paradigmaticamente in Heidegger:

Si confronterebbero forse altre specie con domande del genere [sul “che cosa” o sul “chi”]? Si chiederebbe: “Che cos’è il cavallo?”, si farebbe insomma della “ippologia filosofica”? [...] Scheler che, com’è noto, ha scritto un libro intitolato *La posizione dell’uomo nel cosmo* – ne avrebbe scritto anche uno intitolato *La posizione del cavallo nel cosmo*? Allo stesso modo chi, come Heidegger, prende sul serio le domande “che cosa è l’uomo?” e, rispettivamente, “chi è l’uomo?” con ciò dimostra già di aver risposto affermativamente, solo per arroganza nei confronti dei milioni di specie esistenti nell’universo, all’altra domanda, fondamentale, se sia giustificato concedere all’uomo una particolare posizione metafisica o teologica. E questo Heidegger l’ha fatto, per esempio chiamando gli uomini “pastori dell’essere”, proprio allo stesso modo degli “antropologi filosofici” da lui scherniti come gente alla moda, dai quali tuttavia egli non aveva alcun diritto di prendere le distanze in modo tanto altezzoso.⁴⁶

In realtà, per Anders, in quella che egli definirà “antropologia negativa”, non può più essere rintracciata una vera e propria e chiaramente determinata “essenza dell’uomo”, di un essere segnato essenzialmente dalla cifra radicale della *contingenza* nascosta e rivelata nella sua stessa nascita che lo consegna a uno stato strutturalmente e insuperabilmente patologico. Una vera e propria “malattia ontologica”: «*Ho visto nell’uomo l’essere che fondamentalmente non può essere sano e non vuole essere sano, insomma l’essere che non può essere determinato, l’essere indefinito, che sarebbe un paradosso voler definire*».⁴⁷

In una conferenza del 1929, *Die Weltfremdheit des Menschen* (il cui testo in tedesco è andato perduto), Anders parla della *dimensione assolutamente nomadica* dell’uomo a partire da quel primo radicale nomadismo costituito dalla nascita che lo getta e lo “porta fuori nell’estraneo”: «[In quella conferenza] che tenni allora presso la Kantgesellschaft di Francoforte [...], anni prima di Sartre, trattai *la libertà dell’uomo come affermazione in positivo del suo non potersi stabilire in alcun luogo*».⁴⁸ La versione francese pubblicata sette anni più tardi non a caso reca il titolo *Patologia della libertà*.⁴⁹ Tale patologia della libertà dice essenzialmente l’estranea-

46 G. Anders, *L’uomo è antiquato. Sulla distruzione della vita nell’epoca della terza rivoluzione industriale*, cit., p. 117.

47 *Ibid.* Il corsivo è di Anders.

48 *Ivi*, pp. 117-18.

49 G. Anders, *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, in «*Recherches philosophiques*» VI (1936-1937), pp. 22-54, tr. it. di F. Fistetti e A. Stric-

mento e l'esclusione dell'uomo da una vera appartenenza al mondo (come invece accade all'animale), l'instabilità come dato naturale e, *soprattutto, la nascita come trauma determinante*. Instabile e fragile nel suo venire al mondo, l'uomo rimane segnato per sempre da una tale instabilità e vulnerabilità: egli non prevede né riconosce se stesso così come non prevede né riconosce il mondo in cui abita. Di qui il processo di "non-identificazione" e di strutturale straniamento.

Due figure, in una dialettica senza sintesi alcuna, permettono di mettere a fuoco la prospettiva antropologica andersiana: l'*uomo nichilista* e l'*uomo storico*. In termini assolutamente generali, per Anders, l'atteggiamento umano del *nichilista* è quello di colui che sente e patisce l'assoluta problematicità nell'identificarsi con sé mentre quello dell'*uomo storico* consiste in un tentativo di fuga dalla propria contingenza natale cercando di collocare la propria esistenza all'interno delle coordinate storiche.

L'*uomo nichilista* è colui che perde la possibilità di identificarsi con se stesso, sperimenta l'insuccesso assoluto dell'auto-identificazione: lo "scacco dell'identificazione" è la cifra che lo caratterizza. Egli si percepisce come radicalmente contingente, ontologicamente apolide, affetto da estraneità sia nei riguardi di se stesso sia nei riguardi del mondo: «Come nella definizione nietzscheana del nichilismo, manca lo scopo o il fine, manca la risposta alla domanda "perché"». ⁵⁰ L'uomo, cogliendosi come contingente, si esperisce come un essere "qualunque", come quell'essere che ha sì il "proprio Io" in dotazione ma è un Io che non si è affatto scelto nascendo: è piuttosto un Io che si è semplicemente ritrovato ad essere. È un uomo che è proprio e soltanto così com'è (anche se potrebbe essere altro da com'è) giacché proviene da un'origine, da una nascita a cui per lo più, in tutto o in parte, non vorrebbe corrispondere perché magari non si piace né si approva. Con quella nascita e con quel profilo che gli sono stati assegnati non può far altro che fare i conti e volente o nolente identificarsi.

Questo è il grande paradosso andersiano della co-appartenenza di libertà e contingenza radicale ovvero *lo choc del contingente*:

L'uomo non ha bisogno di compiere un atto esplicito di "auto-posizione", di "auto-produzione" (espressioni ricorrenti nella filosofia trascendentale, soprattutto in Fichte) per ottenere la garanzia e il coronamento della sua libertà. [...] Le espressioni di cui sopra esistono in tutta la loro pretesa eccessiva e dissimulano l'insieme di difficoltà e antinomie che comporta

chiola, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Palomar, Bari 1993.

50 P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 131.

questo libero atto di ritrarsi in sé [di rompere con il mondo e con il Sé che egli è]: vale a dire il fatto paradossale che, pur manifestandosi non altrimenti che liberamente, attraverso un atto emanante liberamente da lui, l'uomo finisce poi con lo scoprirsi proprio come non libero, come [e perché nella nascita] non determinato da se stesso. Questo carattere del “non porsi da sé” ha un duplice aspetto. Da una parte l'uomo che si trova nello stato di libertà si scopre [comunque] “esistente là già in precedenza”, in quanto “abbandonato”, “condannato” a se stesso, non “costituito da sé”, in quanto presupposto irrevocabile di se stesso, in quanto parte del mondo, in quanto [proprio con la nascita] a priori di sé sfidante ogni libertà ulteriore. In quanto somma di tutto ciò contro cui tenta di elevarsi il concetto di *Amor fati*. D'altra parte, e questo è in stretta relazione con il primo punto, questa irrevocabilità appare nella sua essenza come qualcosa di assolutamente indeterminato. L'uomo si esperisce come *contingente*, come qualunque, come “proprio-io” (che non si è scelto); come uomo che è proprio così com'è (benché possa essere tutt'altro); come proveniente da un'origine a cui non corrisponde e con la quale tuttavia deve identificarsi; come “qui” e “ora”.⁵¹

Questo è il “dono fatale” e insieme avvelenato della libertà che ci è dato nella nascita, un'origine di cui non siamo responsabili e con la quale – nostro malgrado – dobbiamo identificarci: il paradosso della reciproca appartenenza della libertà e della contingenza, un paradosso che è, per Anders, una vera e propria impostura. Libertà,

essere liberi significa essere estranei; non essere legati a niente di preciso, non essere tagliati per niente di preciso; trovarsi nell'orizzonte del qualunque; in un'attitudine tale per cui il “qualunque” possa anche essere incontrato tra altri “qualunque”. Nel “*qualunque*”, che posso trovare grazie alla mia libertà, incontro anche il mio proprio Io, il quale, pur essendo del mondo, è estraneo a se stesso. Incontro come contingente, l'Io è per così dire vittima della sua libertà. Il termine contingente deve di conseguenza designare questi due caratteri: “la non costituzione di sé attraverso di sé dell'Io” [in virtù della nascita che non ha deliberato] e la sua “esistenza in quanto tale”.⁵²

Questo tema del “venire al mondo”, del nascere con tutte le sue implicazioni sul terreno della libertà, è un tema che Anders condivide con Hannah Arendt che egli sposò nel 1929 anche se il matrimonio non fu

51 G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, cit., pp. 57-58. Il corsivo è di Anders.

52 *Ivi*, p. 58. Il corsivo è di Anders.

particolarmente fortunato (si separarono nel 1936). Il tema della nascita e, propriamente, il rapporto tra nascita e libertà segna infatti un abisso tra i due coniugi-filosofi. Nascere per Anders è uno choc che condiziona per sempre la libertà, per Arendt è invece un vero e proprio miracolo che apre la strada all'autentica libertà:

Pur muovendosi entro un condiviso orizzonte heideggeriano, l'esito delle analisi di Anders e Arendt appare radicalmente opposto. [...] Arendt pensa il fatto della natalità nelle sue implicazioni politiche dell'inizio e della libertà; Anders [oltre a negare tale valenza al nascere individuale] tematizza invece la dimensione collettiva della mortalità, l'essere-per-la-morte del genere [...] che la tecnica ha disvelato con le sue potenzialità estreme. [...] In un appunto del *Denktagebuch* arendtiano leggiamo: "La condizione dell'agire è la natalità, la condizione del pensare è la mortalità". In questa disgiunzione possiamo rinvenire la ragione dello scacco politico della filosofia di Anders: nella sua fissazione sull'apocalisse non ha (non può avere) ricette realistiche e forse nemmeno ragionevoli per la prassi.⁵³

Lo choc della nascita è, per Anders, l'ingresso nell'abisso della contingenza. La nozione andersiana di contingenza si oppone radicalmente alla concezione heideggeriana dell'uomo come "essere-gettato-nel-mondo" e da sempre "essere-nel-mondo". Lo choc di nascere, di venire al mondo, di esserci, determina piuttosto una situazione di radicale spaesamento, smarrimento, straniamento: l'uomo si trova infatti gettato in una situazione di *strana libertà*. Da una parte egli è liberamente autodeterminato e autodeterminantesi da se stesso, dall'altra proviene da un'origine che non può riconoscere come sua (è da altri e da altri posta in essere e determinata) ma egualmente egli non la può né eludere né rigettare. Vi si trova. Un tale choc provoca un inevitabile mancamento e, soprattutto, un interrogativo drammatico: «Chi sono allora davvero io se non sono stato in origine posto in essere da me?».

L'uomo andersiano terremotato dallo choc della contingenza legato alla nascita non solo si stupisce ma, ancor più, si vergogna:

Lo stato di choc del contingente come atteggiamento di vita, e spogliato il più possibile di ogni carattere scioccante, si chiama *vergogna*. La vergogna non è, all'origine, vergogna di aver fatto questo o quello, benché questa forma di onta significhi già che io non m'identifico con qualcosa che emana da me, dalla mia azione [libera], e che tuttavia io dovrei, dunque, per forza, identificarmi con essa. [...] Che *io non possa uscire dalla mia pelle, e parimenti possa*

53 P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 145.

concepirla come tale [...]. Nella vergogna l'Io vuole liberarsi, nella misura in cui si sente irrevocabilmente esposto a se stesso, ma, ovunque tenti di fuggire, esso rimane nell'*impasse*, resta in balia dell'irrevocabile, dunque di se stesso. E tuttavia l'uomo fa qui una scoperta: proprio mentre si esperisce come non-posto-da-sé, avverte per la prima volta di provenire da qualcosa che non è lui; per la prima volta presagisce il passato, non comunque ciò che siamo soliti denominare il "passato"; non il proprio passato familiare, storico, ma il passato estraneo, irrevocabile, trascendente, quello dell'origine. L'uomo presagisce il mondo da cui proviene, ma al quale non appartiene più come *Io*. *Così la vergogna è soprattutto vergogna dell'origine*,⁵⁴ della nascita.

L'originalità della lettura andersiana della nascita come evento che colloca l'uomo nella contingenza radicale è tutta in questa ellissi in cui i due fuochi sono lo choc del nascere da un lato e la vergogna per tale singolare destino dall'altro.

La vergogna è soprattutto "vergogna dell'origine" perché il marchio che ogni uomo si troverà sempre addosso è quello di scoprirsi non autonomo nella propria genesi, non posto da sé e quindi abbandonato irrimediabilmente a se stesso. Tutti i suoi sforzi (peraltro velleitari) saranno d'ora in poi indirizzati al superamento di tale condizione originaria e quindi ad *una libertà che come atto illusoriamente autonomo rischia d'essere soltanto un'esperienza di fuga da sé*. La vergogna assume così un profilo tragico data la condanna dell'uomo a se stesso e – soprattutto – ad essere (soltanto) se stesso, "un essere-dato-alla-luce" senza un proprio specifico protagonismo. L'uomo appare in certo qual modo incatenato a se stesso, ogni via di fuga gli è preclusa e chiusa in partenza. Non è tanto dagli altri che l'uomo vorrebbe fuggire ma da se stesso e dalla sua origine natale eteronoma. Per questo la vergogna è una vera e propria lacerazione dell'esistenza che dice l'esperienza di un uomo incatenato alla sua presenza nel mondo che egli non ha affatto deliberato: la vergogna è *in primis* vergogna dell'umano anche in rapporto al non umano delle cose e degli altri esseri viventi che non patiscono questo destino grazie alla loro provvidenziale inconsapevolezza.

Così come accade per la nascita l'uomo, per Anders, coglie anche la vergogna ad essa correlata come un *evento choc* e, a partire da questa condizione, non sente più il mondo come la propria patria. Si sente esiliato e si vergogna della propria stessa umanità. L'uomo reagisce sì con la libertà ma con una libertà appunto "patologica", una libertà che è essenzialmente fuga da sé: essere liberi in tal senso significa essenzialmente essere estra-

54 G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, cit., pp. 66-67. Il corsivo è di Anders.

nei, non legati a nulla, ricercare un *Principium individuationis*, un fatto di individuazione che permetta una relativa autonomia dell'uomo dal mondo:

Nell'impulso che determina l'evasione da sé, nella fuga davanti all'essere-proprio-io, invece del sé [cosa impossibile] viene abbandonato il *Qui*. [...] Lo spazio è dunque *Principium individuationis*. Certo questa indifferenza reciproca sarà manifestata solo all'essere che può passare da un punto ad un altro, all'essere che può uscire dall'elemento con cui di solito ha a che fare. Ciò non può essere realizzato dall'animale, poiché malgrado la cinesis, resta nel suo spazio vitale specifico, nel suo ambiente e non si sposta in ciò che è estraneo come tale. Solo all'uomo questo è possibile. Egli può abbandonare il "suo" posto, spera, perdendo quest'ultimo, di dimenticare il principio d'individuazione e le sue proprie appartenenze. E perdendo ciò che gli appartiene, ciò che è suo, spera di perdere se stesso.⁵⁵

di eludere finalmente nascita e vergogna ad essa connessa come tratti propri del Sé.

La libertà spaziale dell'uomo, questo collocarsi frenetico qui e là che non appartiene invece all'animale. Essa esprime quell'«io avrei potuto essere là, ma anche lì e là»⁵⁶ e i diversi punti si manifestano senza differenziazione alcuna. Non creano comunque un reale collocamento per chi è nato senza potersi collocare da sé nel mondo.

La dimensione della nascita qualifica anche quella che Anders chiama «posteriorità dell'uomo» e il suo essere una sorta di «disadattato» nel mondo giacché diversamente dall'animale che trova il mondo in anticipo, *a priori*, l'uomo è «privato di materia a priori»:

Il mondo si offre in anticipo all'animale come il seno al lattante, come l'esistenza di un sesso all'altro. *È un mondo che non ha bisogno di essere appreso. È una materia data a priori.* [...] L'uomo invece è] privato di materia *a priori*, tributario delle realtà che non è e che gli tocca anzitutto realizzare, l'uomo è così estraneo, così poco adattato al mondo, così distaccato da quest'ultimo, che egli si pone lo strano problema della realtà del mondo esterno.⁵⁷

In tale prospettiva, lo choc della contingenza in cui la nascita immette fa sì che l'uomo non abbia – come l'animale – un mondo già dato e pre-dato in cui possa pacificamente orientarsi e inserirsi ed è per questo motivo che

55 *Ivi*, pp. 74-75. Il corsivo è di Anders.

56 Cfr. *ivi*, p. 72.

57 *Ivi*, pp. 32, 35. Il corsivo è di Anders.

egli si sente estraneo al mondo e insieme libero di prendervi congedo in qualsiasi momento.

La sua dimensione peculiare di “nato” è la “non costituzione di sé attraverso di sé”, è una dimensione che sul piano del tempo si qualifica come dimensione del futuro anteriore e del condizionale:

L’ “io sarò” si è ormai trasformato in un “ciò che sarà io non lo sarò”. L’espressione positiva di questa formula è il *futuro anteriore*: “io sarò stato”. Che l’uomo possa dichiarare “io sarò stato”, che possa, per così dire, sopravvivere a se stesso nel pensiero: questo costituisce un atto sorprendente di libertà e di astrazione da sé. Nel ricordo anticipatore, egli ritorna a sé come se non fosse imprigionato nell’ambito della sua vita attuale, come se fosse capace di vivere la sua vita in anticipo, di trasportarsi al di là di questa e di conservarne la memoria [...]. Ma ciò che egli scopre in questi atti di libera trasposizione di sé è di nuovo qualcosa di negativo; egli si vede ricacciato nel più profondo passato e vede già la sua morte – ancora futura – passata come la sua nascita.⁵⁸

In tal modo ogni futuro diventa irrimediabilmente passato e precipita nel ricordo. Tutto ciò determina uno stato di angoscia e insieme di spaesamento: tutti e ulteriori segni dell’assoluta contingenza con cui è stato generato. La progettazione anticipata del futuro che potrebbe sembrare un atto di autentica libertà in realtà manifesta da subito il suo aspetto totalmente illusionistico nel momento in cui quel futuro precipita da subito nel passato della propria genesi: l’uomo è quindi sì determinato da se stesso nel suo futuro ma insieme proviene da un’origine, da una nascita non voluta, con la quale non può identificarsi. Non gli resta che subirla e tutto ciò getta da subito l’ombra su ogni avvenire.

Se la condizione dell’uomo nichilista era concentrata nella formula “che io sono proprio io” (pur non volendo esserlo in quel modo), quella dell’*uomo storico*, altra figura essenziale e polarmente dialettica dell’umano secondo Anders, può dirsi in un’altra formula: “Io sono quello che ero”. L’uomo storico è quell’uomo che si stupisce della sua contingenza in cui è inabissato a partire dalla nascita:

Il nichilista che si esprime attraverso la proposizione “che io sono proprio io”, quando vuole sfuggire a se stesso, non fa che girare a vuoto o incontrare un estraneo del tutto contingente, che porta il suo nome. È difficile determinare positivamente il tipo di identificazione che un simile io attende e reclama. La proposizione da lui enunciata esprime in fondo la sua indignazione per il fatto che le parti del suo io non coincidono grazie al miracolo di un’armonia stabi-

58 *Ivi*, p. 71. Il corsivo è di Anders.

lita. [... Per l'uomo storico che si pone invece] dal punto di vista del ricordo, l'antinomia e le difficoltà dell'identificazione appena descritte sono inconcepibili. Infatti, ciò che io scopro nel ricordo come me stesso non contiene solo l'“estraneo”, ma proprio me, il soggetto stesso che si afferma. L'uomo di ieri di cui ho il ricordo, contiene già i due Io in un'unione indissolubile. Questo stesso uomo che oggi si stupisce della sua contingenza [consegnatagli dalla nascita], ha la possibilità di ricordare d'essersi stupito ieri per la medesima ragione. In questo modo un minimo di identificazione è raggiunto, per così dire, in modo cartesiano; l'Io non insiste più ora sul suo essere-qui e il suo essere- adesso; egli ha improvvisamente scoperto in sé una determinazione (lo choc del contingente di ieri [recatogli in dono dalla nascita] con la quale può in piena coscienza identificarsi oggi). [...] Il fatto strano è che entrambi sono *unificati* nel ricordo. Non è solo l'atto della rimemorazione che li unisce, ma l'oggetto stesso del ricordo nella memoria è già un'identità. [...] Due tipi diversi di identificazione s'intrecciano: prima l'Io di oggi che si identifica con quello di ieri; poi nell'Io di ieri, l'Io formale e l'Io contingente si confondono. [...] Nell'Io di ieri tutto quello che gli accadeva, quanto esperiva, si trova confuso. L'Io di ieri, infatti, non è esattamente un “io”, ma un *frammento di vita*, perlomeno agli occhi del ricordo di oggi»⁵⁹

che non ricorda l'evento della nascita.

L'uomo storico riunifica Io e vita (o perlomeno tenta di farlo), con il ricordo l'Io si riappropria effettivamente della propria vita e tutto questo dal momento in cui scopre che alla nascita gli è stato dato un nome, un “nome proprio”:

Il mondo sociale realizza già un minimo di identificazione attraverso il nome. Una volta che l'uomo viene battezzato – e nessuno battezza se stesso –, il nome permane come una costante nella vita, ed è una costante così naturale che colui al quale viene dato un nome, senza preoccuparsi del dibattito tra nominalismo e realismo, non afferma solo di *chiamarsi*, ma di *essere* Giovanni o Giacomo. Invece, nel caso in cui il nome viene cambiato (come, per esempio, nel caso della donna che si sposa), ha luogo un cambiamento effettivo.⁶⁰

Rispondendo al proprio appello e chiamandosi con il proprio nome «l'uomo si ritrova e ritorna in sé; dal punto di vista della situazione stabile, egli ricorda il barone di Münchhausen, che si tira fuori da solo, per i capelli, da una palude».⁶¹

59 *Ivi*, pp. 82-83. Il corsivo è di Anders.

60 *Ivi*, pp. 89-90. Il corsivo è di Anders.

61 *Ivi*, pp. 91-92.

La memoria identifica perché ci conserva e ci restituisce non solo situazioni particolari o esperienze frammentarie ma la vita come totalità, la vita come un *continuum*, la vita nel senso di vita biografica. Raccontarsi e declinare il proprio nome significa per l'io ritrovarsi, stare presso di sé perché quella vita è proprio «la MIA VITA [...]». L'uomo, attraverso la sua storia, che lo avvolge ed è un tutt'uno con lui, sfugge [almeno tenta di sfuggire] all'estraneità del mondo e alla contingenza del suo "essere-proprio-io",⁶² tenta di domare lo choc del contingente ereditato dalla nascita e la vergogna ad esso correlata. In tal modo l'uomo storico così disegnato da Anders tenta di riportarsi all'evento dell'origine.

Purtuttavia i due tipi dell'umano sinora descritti,

il nichilista che non riesce ad identificarsi e l'uomo storico che si incarica della sua identificazione, non appaiono più come prima così lontani l'uno dall'altro. Entrambi infatti, *hanno bisogno* dell'identificazione. E la messa in scena forzata dell'uomo storico, la catastrofe non dissimulata del nichilista, testimoniano insieme la loro identica posizione: l'estraneità rispetto al mondo.⁶³

A differenza dell'animale che non viene al mondo, ma il suo mondo viene a lui, l'uomo – per Anders – è un essere mancante, «privo di materia a priori», totalmente debitore di un mondo che non gli tocca ed egualmente estraneo anche a se stesso. Non a caso il saggio andersiano contenuto in *Patologia della libertà* reca il titolo *La natura dell'esistenza. Un'interpretazione dell'a posteriori*⁶⁴ poiché l'*a posteriori* è il vero carattere *a priori* dell'uomo. L'uomo infatti dipende sempre – a partire appunto dalla dipendenza radicale sperimentata nella nascita – da un mondo dato *a posteriori*.

E oggi, nel mondo dispiegato della tecnica, l'uomo è diventato ancor più drammaticamente "antiquato" perché non è più in grado di competere con la propria stessa *hybris* prometeica che invece di enfatizzarne le capacità e la libertà lo rinchiude ancor più nella fatalità dei suoi limiti: gli uomini sono ormai «animali preistorici che si aggirano insicuri di sé e soggiogati dagli imperativi del mondo delle macchine».⁶⁵ Questo è ciò che Anders qualifica come "dislivello prometeico". Mentre le cose, le "macchine", costruite dall'uomo diventano dinamiche, libere e vive, l'uomo è sempre ricondotto al processo cieco della procreazione e della nascita.

62 *Ivi*, p. 85. I caratteri sono così nel testo di Anders.

63 *Ivi*, p. 92. Il corsivo è di Anders.

64 Cfr. *ivi*, pp. 29-51

65 P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 132.

Ancor più costrittivi e obbliganti appaiono poi, in tale contesto, i vincoli posti ai soggetti dal “corpo nudo”, “non lavorato” e “modellato erroneamente”, il tutto ben diverso dall’ “oggetto tecnico” nella sua stupefacente perfezione. Un’inedita nudità caratterizza ormai l’uomo contemporaneo: una nudità che denuncia una fragilità tecnica e cosale. Con tale “nudità” l’uomo viene al mondo e tale rimane. Per Anders infatti «oggi non è il corpo svestito ad essere considerato “nudo”, bensì quello non lavorato, quel corpo che non contiene elementi di cose né indizi di una riduzione a cose». ⁶⁶ Il corpo umano «è già superato» ⁶⁷ dalle cose in incessante cambiamento in virtù della tecnica. Non possiamo invece nemmeno parlare di cambiamento corporeo:

Il nostro corpo di oggi è quello di ieri, ancora oggi il corpo dei nostri genitori, ancora oggi il corpo dei nostri antenati; il corpo del costruttore di razzi non è praticamente diverso da quello del troglodita. Il corpo è morfologicamente costante; nel linguaggio della morale: non libero, refrattario e ottuso; dal punto di vista delle macchine: conservativo, non-progressivo, antiquato, non modificabile, un peso morto nell’ascesa delle macchine. Insomma: *i soggetti della libertà e della mancanza di libertà sono scambiati. Libere sono le cose; mancante di libertà è l’uomo.* ⁶⁸

Il nostro corpo, nella sua inferiorità, arretratezza e ottusità, ⁶⁹ costituisce così un peso insopportabile perché inchioda e condanna ciascuno a un’esistenza imperfetta, serrandolo in un’individualità avvertita come patologica e còlta come un peso opprimente del quale è necessario liberarsi. Da qui il riconoscimento deferente della supremazia delle cose e la confessione andersiana della vergognosa inadeguatezza di un essere che non regge più il confronto con i suoi stessi manufatti. È l’esperienza della “vergogna prometeica”. La categoria della “vergogna” che nel saggio giovanile *Patologia della libertà* Anders individuava ancora (come si è visto), nei termini generali di un’antropologia filosofica o, meglio ancora, di un’analitica esistenziale rimodulata (in rapporto a Heidegger), il dato emozionale drammatico conseguente alla scoperta da parte dell’uomo della contingenza radicale consegnatagli dalla nascita, passa ora a qualificare, più speci-

66 G. Anders, *L’uomo è antiquato. Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale*, cit., p. 38. Il corsivo è di Anders.

67 *Ibidem*. Il corsivo è di Anders.

68 *Ivi*, p. 40. Il corsivo è di Anders.

69 Per queste qualifiche cfr. *ivi*, p. 42.

ficamente, la desolante frustrazione dell'*homo faber* davanti al mondo dei suoi stessi prodotti:⁷⁰

“Credo di essere capitato sulle tracce di un nuovo ‘*pudendum*’; di un motivo di vergogna che non esisteva in passato. Lo chiamo per il momento, per mio uso, ‘*vergogna prometeica*’, e intendo con ciò ‘*vergogna che si prova di fronte all’umiliante altezza di qualità degli oggetti fatti da noi stessi*’”. [...] Se cerco di approfondire questa ‘*vergogna prometeica*’, trovo che il suo oggetto fondamentale, ossia la ‘*macchia fondamentale*’ di chi si vergogna è l’origine [è la nascita]. [Ci si] vergogna di essere divenuto invece di essere stato fatto, di dovere la propria esistenza, a differenza dei prodotti perfetti e calcolati fino all’ultimo particolare, al processo cieco e non calcolato e antiquatissimo della procreazione e della nascita. L’onta consiste dunque [per l’uomo] nel suo “*natum esse*”, nei suoi bassi natali, che egli [...] giudica “bassi” perché sono natali. Ma se egli si vergogna di questa sua origine antiquata, si vergogna anche naturalmente del risultato difettoso e ineluttabile di questa origine: *di se stesso*. [...] Il desiderio dell’uomo odierno di diventare un *selfmade man*, un prodotto, va dunque visto su questo sfondo mutato: *Non già perché non sopporta più nulla che egli stesso non abbia fatto, vuole fare se stesso; ma perché non vuole essere qualche cosa di non fatto. Non perché provi indignazione per essere fatto da altri (Dio, dei, natura), ma perché non è fatto per nulla e, nella sua qualità di non-fatto [di generato], è inferiore a tutti i suoi prodotti fabbricati.*⁷¹

Il rifiuto illusorio del “*natum esse*” è un motivo che, a dire di Anders, ricompare sempre. Si tenta disperatamente di «cancellare la macchia del *natum esse*»,⁷² quest’essere “diventati” cioè derivati da un altro essere. In filosofia ciò appare chiaramente soprattutto in Fichte e in Heidegger mentre viene qualificato come una forma di umana presunzione da parte di Schelling:

“L’Io che pone se stesso” di Fichte è la trasposizione in campo speculativo del *selfmade man*, ossia dell’uomo che non vuole essere diventato, essere nato, ma desidera doversi a se stesso, desidera essere un prodotto di se stesso. [...] La famosa assenza di una filosofia della natura in Fichte deriva da questo rifiuto del *natum esse*. “La presunzione dell’uomo” scrive [invece] Schelling “si ribella contro l’aver origine da un fondamento”. Una variante posteriore di Fichte è Heidegger: perché il suo “*essere gettato*” non protesta soltanto contro l’essere-creati da Dio, ossia contro l’origine soprannaturale, ma anche contro l’essere-

70 Cfr. P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, cit., p. 58.

71 G. Anders, *L’uomo è antiquato. Considerazioni sull’anima nell’era della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 31-32, 32-33. Il corsivo è di Anders.

72 *Ivi*, p. 94, nota 2.

divenuti, ossia contro l'origine naturale⁷³. Si trattava di un concetto *elusivo*. Ad ogni modo in lui il farsi da sé (la trasformazione dell' "esserci" in "esistenza") [...] rimane un'impresa puramente solipsistica. Ma non è un caso se anche in lui è assente la filosofia della natura (per lo meno all'epoca di *Essere e tempo*), proprio come in Fichte: se non l'avesse lasciata fuori dell'uscio, il suo rifiuto del *datum esse* sarebbe stato irrealizzabile.⁷⁴

Ciò che Anders mette in luce è quindi il "dislivello prometeico", lo scarto drammatico tra la perfetta e funzionante fisiologia della macchina e la lacerante patologia dell'umano nato e pro-creato:

Noi siamo utopisti al contrario. Questo è appunto il dilemma fondamentale della nostra epoca: *noi siamo più piccoli di noi stessi*, vale a dire incapaci di immaginare quello che noi stessi produciamo. *Perciò noi siamo utopisti al contrario*. Mentre gli utopisti non potrebbero produrre ciò che essi si immaginano, noi, al contrario, non potremmo immaginare ciò che produciamo.⁷⁵

Non siamo all'altezza del Prometeo che è in noi, siamo sempre replicanti della genesi natale che ci consegna allo choc della contingenza e alla correlata vergogna. E questa stessa vergogna si reduplica in una nuova vergogna: la "vergogna prometeica" che è «una vergogna che sorge nel commercio tra uomo e oggetto. [... Ciò che si] considera un'onta non è affatto di essere ridotto a cosa, ma al contrario di *non esserlo*».⁷⁶

3. Un trauma autentico o (semplicemente) una fuga illusoria dal Sé? L'ironia di Epicuro

Epicuro ironizza da par suo relativamente al trauma della nascita (o allo choc della nascita) quando nella *Lettera a Meneceo* scrive:

Il saggio né ricusa di vivere né teme il non vivere: infatti non gli dà noia il vivere, e neppure ritiene che il non-vivere sia un male. E, come del cibo egli si sceglie non la porzione maggiore in assoluto, ma la più gustosa, così anche del tempo coglie non la parte più lunga, ma la più piacevole. E chi raccomanda

73 Il pensatore ha ulteriormente argomentato questa sua lettura di Heidegger in G. Anders, *On the Pseudo-Concreteness of Heidegger's Philosophy*, in «Philosophy and Phenomenological Research», vol. VIII, n. 3, 1948, part. pp. 377 e ss.

74 G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 94-95, nota 2.

75 G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, Beck, München 1981, p. 96.

76 G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, cit., pp. 36-37. Il corsivo è di Anders.

al giovane di vivere in modo bello e al vecchio di morire in modo bello è uno sciocco, non solo per la piacevolezza della vita, ma anche perché è la stessa cosa la cura che si deve porre a ben vivere e quella che si deve porre a ben morire. *Molto peggiore, d'altra parte, è quello che dice: "Bello è non esser nato, oppure una volta nato, attraversare al più presto le porte dell'Ade"* (Teognide, vv. 425-427). Se, infatti, dice questo perché ne è davvero convinto, come mai non se ne va via dalla vita? Questo sarebbe, infatti, per lui a portata di mano, se fosse veramente sua ferma intenzione. Se, invece, la sua è una beffa, egli è uno sciocco, <considerato che> in questi argomenti non si ammettono beffe.⁷⁷

Dopo un elogio di Epicuro, Cioran esprime tutta la sua delusione per questa posizione: «Tuttavia anche Epicuro mi ha poi deluso più di una volta. Non dà forse dello sciocco a Teognide di Megara per aver proclamato che era meglio non nascere o, una volta nato, varcare al più presto le porte dell'Ade?».⁷⁸ Trova la sua tesi sofisticata ed elusiva. In realtà non ha tutti i torti. Per respingere la tesi di Teognide occorre un'altra e ben diversa prospettiva sulla nascita. Quella proposta nel Novecento da Zambrano, Arendt, Sloterdijk o anche – come indicato all'inizio – da Salvatore Natoli. Questo però sarebbe l'oggetto di un altro e diverso saggio.

77 Epicuro, *Lettera a Menecio*, 126-127, tr. it. di I. Ramelli, in *Epicurea. Testi di Epicuro e testimonianze epicuree nella raccolta di Hermann Usener*, Bompiani, Milano 2002, pp. 171-185, 175-177. Il corsivo è nostro.

78 E. M. Cioran, *Aveux et anathèmes*, Gallimard, Paris 1987, tr. it. di M. Bortolotto, *Confessioni e anatemi*, Adelphi, Milano 2007, p. 3.

3.
PRASSI, AFFETTI, VIRTÙ



REMO BODEI

IDENTITÀ. ANCORA UNA VOLTA SU QUESTO CONCETTO

1. Da termine logico e matematico per designare l'eguaglianza di qualcosa con se stessa la parola "identità" è passata a indicare una forma di appartenenza ancorata a fattori naturali (il sangue, la razza, il territorio) o simbolici (la nazione, il popolo, la classe sociale). Inflazionata, come il suo opposto complementare, "alterità", è ormai difficile descriverla, depurandola dalle sue spesse incrostazioni retoriche. Proprio per questo è forse necessario disboscare i suoi dintorni o scrostare le sue pareti per averne una visione più perspicua.

In Francia, ad esempio, si è fatto spesso riferimento alla presunta purezza di sangue dei suoi cittadini. Non bisogna tuttavia pensare – come accade spesso – ai versi della *Marsigliese*, al *sang impur* che *abbeuve nos sillons*, abbevera i solchi della patria. Qui non si tratta, infatti, del sangue degli stranieri, ma di quello dei tiranni e dei loro seguaci. Occorre invece riferirsi a una linea che va da Gobineau, Maurras e gli ideologi di Vichy e che giunge fino ai giorni nostri, una linea che rivendica l'"eredità di sangue" come fondamento dell'identità nazionale, legame indissolubile che unisce i vivi e i morti, elemento di coesione della comunità, baluardo contro la sua contaminazione dall'esterno.

La difesa di questa eredità è, appunto, quella attualmente sostenuta dal partito di Jean-Marie e Marine Le Pen. Ecco alcuni slogan: "Non ci sarà Francia senza i Francesi" e "Senza disuguaglianza, la Francia non sarebbe più la Francia". È chiaro che questo paese, a lungo terra d'asilo di stranieri, rischia così di ripudiare la seconda e la terza persona della sua Trinità repubblicana: l'*égalité* e la *fraternité*. Non si tratta, quindi, di rifiutare soltanto la nazionale di calcio multietnica (che costituisce, peraltro, un fattore di appartenenza e integrazione all'interno delle turbolenti periferie urbane), ma anche una tradizione di civiltà e di generosa accoglienza di stranieri.

Ci si può meravigliare che esistano persone, per altri versi ragionevoli e sensate, che credano a favole come il sangue o l'autoctonia di un popolo o che si inventino la discendenza incontaminata dai Celti in una fantomatica Padania, con tutti i suoi riti neopagani affiancati a un cattolicesimo degno

delle scritte su certi muri italiani: “Bruciare gli eretici non è reato, San Pio V ce lo ha insegnato”.

Eppure si tratta di fenomeni da non sottovalutare e da non considerare semplicemente folkloristici e ridicoli. Si potrebbe obiettare – come hanno notoriamente mostrato Eric Hobsbawn e Benjamin Allen¹ – che la maggior parte delle memorie ufficiali e delle tradizioni è non solo inventata, ma molto più recente di quanto voglia far credere (si pensi alla sfilata per l’incoronazione dei reali inglesi, che non è una cerimonia medioevale, ma una creazione ottocentesca).

Le invenzioni e i miti, per quanto bizzarri, quando mettono radici, diventano parte integrante delle forme di vita, delle idee e dei sentimenti. Si pensi soltanto al neo-greco, creato artificialmente nell’Ottocento, risuscitando una lingua esemplata su modelli antichi da lungo scomparsi per cancellare gli influssi turchi. Oggi tutti lo parlano, alla stessa maniera in cui si continuano a celebrare le messe per i caduti in guerra.

2. Bisogna capire a quali esigenze obbedisca il bisogno di identità, perché sia inaggrabile in tutti i gruppi umani e negli stessi individui, perché abbia questa costanza nel tempo e nello spazio, e in quante forme, accettabili o meno, esso si declini.

Da epoche immemorabili tutte le comunità umane cercano di mantenere la loro coesione nello spazio e nel tempo mediante la separazione dei propri componenti dagli “altri”. La formazione del “noi” esige dunque rigorosi meccanismi di esclusione più o meno conclamati e, generalmente, di attribuzione a se stessi di qualche primato o diritto. La xenofobia rappresenta il risvolto più rozzo ed elementare della compattezza di gruppi e comunità che si sentono o si vogliono diversi dagli altri e che intendono manifestare per suo tramite la propria determinazione ad essere se stesse. Essa è l’espressione di un forte bisogno di identità, spesso non negoziabile neppure in cambio di vantaggi economici e politici.

Sebbene si manifesti attraverso una larga gamma di sfumature, nella sua dinamica di inclusione/esclusione, l’identità è sempre intrinsecamente conflittuale. Realmente o simbolicamente circoscrive chi è dentro una determinata area e respinge gli altri.

1 Cfr. E. Hobsbawn, *L’invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002; B. Anderson, *Comunità immaginarie*, Manifesto Libri, Roma 2000. Ma si veda, più in generale, H. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

Eppure, per non soffocare nel proprio isolamento, ciascuna società deve lasciare aperte alcune porte, prevedere cioè dei meccanismi opposti e complementari di inclusione dell'alterità. Il regolamento dei rapporti con i non appartenenti a un determinato gruppo mostra pertanto una costitutiva ambiguità, che può venire illustrata a partire dall'etimologia della parola latina *hostis*. Come ha efficacemente dimostrato Émile Benveniste nel *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*,² questo termine indica simultaneamente l'"ospite" e il "nemico", uniti dalla comune relazione di scambio e di reciprocità: il primo scambia, in positivo, dei doni; il secondo, in negativo, la morte. Lo straniero è così ponte verso l'alterità e un corruttore della compattezza dei costumi e della fede religiosa e politica.

L'identità chiusa ed escludente ha una lunga storia, con costanti e varianti. Il mischiarsi dei cittadini con gli stranieri è stato a lungo considerato un fattore di corruzione: da Platone che voleva Atene separata dal porto del Pireo, dove giungevano tutti gli stranieri, ad Aristotele, che aveva scritto al suo discepolo Alessandro di non consentire i matrimoni misti tra Greci e Barbari, ma di trattare questi ultimi come "animali e piante".

Naturalmente non si trattava di razzismo in senso moderno, ma di radicata xenofobia a livello politico: lo straniero è accettato e perfino protetto da Zeus, ma solo come singolo, soprattutto come esule o perseguitato in patria. E raramente gli si concedono i diritti politici.

Rispolverando i nostri ricordi scolastici, Dante stesso, parlando di Firenze, ha sostenuto che, ai tempi del suo antenato Cacciaguida, la cittadinanza era "pura" sino all'ultimo artigiano, mentre ora è contaminata dagli inurbati:

Ma la cittadinanza, ch'è or mista
di Campi, di Certaldo e di Feggine,
pura vedesi nell'ultimo artista.

Oh quanto fora meglio esser vicine
quelle genti ch'io dico, e al Galluzzo
e a Trespiano aver vostro confine,

che averle dentro e sostener lo puzzo
del villan d'Aguglione, di quel di Signa,
che già per barattare ha l'occhio aguzzo!"

2 É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976, vol. I, p. 68 ss.

Chiunque conosca i dintorni di Firenze potrebbe meravigliarsi di fronte all'animosità che Dante dimostra nei confronti "del villan d'Aguglione, di quel di Signa", paesi posti a pochi chilometri dalla città. E ancor potrebbe trovare "politicamente scorretto" sottoscrivere il suo credo che "sempre la confusione de le persone / principio fu del mal de la cittade".³

Alcuni storici hanno fatto risalire l'idea della moderna chiusura verso gli altri addirittura alla nascita dei cimiteri cristiani tra l'XI e il XII secolo. In essi, il terreno consacrato era riservato ai battezzati della parrocchia, con l'esclusione di ebrei, infedeli e cattivi cristiani.⁴ La patria diventa letteralmente, anche sul piano religioso, il luogo dove sono sepolti gli antenati. Viene perciò legata alla continuità nelle generazioni tra i morti e il vivi di certi luoghi, il che comporta la finzione di una memoria lineare, che dimentica il carattere meticcio di tutte le nazioni del mondo (con limitate eccezioni per l'Islanda e la Corea del Nord).

Certo i vincoli di appartenenza sono necessari a ogni gruppo umano e a ogni individuo, ma non sono naturali (come potremmo sopravvivere se non sapessimo chi siamo?): sono stati costruiti e sono continuamente da costruire, perché l'identità è un cantiere aperto.

Per questo la nostra identità non può più essere quella che auspicava Alessandro Manzoni, nel *Marzo 1821*, per l'Italia ancora da unire:

Una d'arme, di lingua, d'altare,
Di memorie, di sangue e di cor.

Oggi tali fattori non sono più strettamente necessari, tranne la "lingua" e, possibilmente il "cor", il sentimento di appartenenza. La religione, soprattutto, non è discriminante di cittadinanza e non caratterizza l'intera persona come soltanto "musulmano" o "cristiano". Sono certo state e sono ancora molte le storie sommerse, le lingue tagliate, le identità negate, le

3 Dante, *Paradiso*, XVI, 49-57, 67-68.

4 Cfr. M. Lauwers, *Lieux sacrés et terre des mortes dans l'Occident médiévale*, Aubier, Paris 2005. Sui motivi che hanno reso attuale il tema dell'identità, cfr. Ch. Lemert, *Postmodernism Is Not What You Think*, Blackwell, Oxford 1997, p. 128. Sul concetto di identità narrativa, si veda anche P. Ricoeur, *Soi même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; trad. it. *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2011 e, sul rapporto tra MacIntyre e Ricoeur, A. Pirmi, *La costruzione dell'identità tra linguaggio, comunità e cultura*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirmi, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi Editore, Perugia 2004, pp. 366-371. Sul tema dell'identità in generale, si vedano K. J. Gergen, *The Saturated Self. Dilemmas of Identity in Contemporary Life*, Basic Books, New York 1991.

culture che si perdono nell'amnesia, come quella di Macondo, magistralmente trattata da Gabriel Garcia Márquez in *Cent'anni di solitudine*.

Nello specifico la trasformazione dell'Italia da paese di emigranti in paese di immigrazione ci ha messo davanti a uno specchio e ci ha fatto riconoscere noi stessi, seppure in forma spesso stravolta.

3. Occorre distinguere tre tipi di identità. La prima è di tipo autoreferenziale, matematico "A=A": l'italiano è italiano e basta, il rumeno è rumeno è basta.⁵ Una definizione, questa, di tipo naturalistico e immutabile; è quella più viscerale ed ottusa, che non accetta confronti con altre comunità, di cui non vede letteralmente i pregi, ma che anzi sminuisce e disprezza. Tale tipo di monolitica identità è quella che fa costantemente appello alle radici, quasi che gli uomini siano piante, legate al terreno in cui nascono o, come credevano gli ateniesi antichi, quasi siano sbucati dal suolo come funghi.

Un episodio storico può illustrare più chiaramente di tante altre parole questo atteggiamento. Parto da un aneddoto che mi ha sempre impressionato. Nel 1538, a Città del Messico si festeggia la pace, nella lontana Europa, tra Carlo V e Francesco I di Francia. Racconta un cronista, Bernal Diaz Del Castillo, che, nell'occasione, nella piazza principale di città del Messico, l'attuale *Zocalo*, dove sorge il *Templo Mayor* degli Aztechi e dove, a fianco, gli è stata costruita la cattedrale, viene allestito uno strano spettacolo. Attraverso un architetto italiano, si riempie questo enorme spazio di piante e di Indios vestiti di pellicce. La cosa che fa impressione è duplice: che una città, che aveva, secondo la testimonianza di Cortéz, quaranta torri alte come la Giralda di Siviglia, quasi cento metri, e una struttura monumentale impressionante, venga rappresentata come una selva; e che gli Indios, che sono glabri, vengano ricoperti di pellicce, perché su di loro si proietta un'immagine del selvaggio che è poi quella di Sant'Onofrio, un eremita vissuto nel deserto per decenni, che aveva quindi una capigliatura che gli arrivava alla vita.⁶ È interessante notare come la proiezione di pregiudizi e di stereotipi sull'Altro contrasti, senza confliggere, con la percezione diretta delle cose.

5 È questa una concezione sostanzialistica di identità giustamente avversata da Francesco Remotti in *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 2007, ma, per l'indispensabilità di questo termine ("scatola nera del nesso politica-soggetto"), si veda invece il volume di G. Preterossi, *La politica negata*, Laterza, Roma-Bari 2011). Contro il *nativism* si veda anche E. W. Said, *Yeats and Decolonization*, in B. Kruher e Ph. Mariani (a cura di), *Remaking History*, Bay Press, Seattle 1989, p. 13.

6 Cfr. R. Bartra, *El salvaje en el espejo*, D.F., Mexico 1992, pp. 7 sgg.

Per inciso, bisogna riconoscere che – accanto alla retorica dell'Identità – si è sviluppata la retorica complementare dell'Altro o del “Totalmente altro” (Levinas, Jabès, la Kristeva) che ci vede tutti reciprocamente stranieri.⁷ Si tratta certo di una nobile posizione, per altri versi condivisibile, ma, se qualcosa è “totalmente altro”, è anche inconoscibile e non se ne può parlare.

Il secondo modello si basa sulla santificazione dell'esistente, per cui quello che si è divenuti attraverso tutta la storia ha valore positivo e merita di essere esaltato. Si pensi al *Proletkult* sovietico degli anni Venti: il proletario è buono, bravo, bello. Si dimenticano così le ferite, le umiliazioni, le forme di oppressione, le deformazioni che la storia ha prodotto sulle persone. Ancora: al caso della *negritude* teorizzata da Léopold Senghor e da Aimé Césaire, secondo cui i neri avevano passione e fantasia superiore a quelle dei bianchi (anche se, con una specie di auto-goal riconoscevano implicitamente che avevano anche un intelletto meno sviluppato). Lo stesso è accaduto nel proto-femminismo: la donna è da santificare così come è divenuta. Anche qui si dimentica quanto dicevano, in maniera opposta, Nietzsche e Adorno. Secondo Nietzsche, quando si va da una donna, non bisogna dimenticare la frusta. Adorno, giustamente, osserva che la donna è già anche il risultato della frusta. Questo modello di accettare senza inventario il risultato di eventi storici dolorosi non funziona.

Il terzo tipo di identità, quello che propongo, è rappresentato da un'identità simile ad una corda da intrecciare: più fili ci sono, più l'identità individuale e collettiva si esalta. Bisogna avere la pazienza politica del tessitore nell'inserire nel tessuto sociale individui e gruppi finora esclusi, perché, al di fuori dell'integrazione non esistono realisticamente altre strade praticabili. Integrazione non vuol dire assimilazione, rendere gli altri simili a noi, ma non vuol dire nemmeno lasciarli in ghetti, in zone prive di ogni contatto con la popolazione locale. Dobbiamo ridurre lo strabismo, che diventa sempre più forte, tra l'idea che la globalizzazione sia un processo che cancella le differenze e l'esaltazione delle differenze stesse. Il grande paradosso odierno è, appunto, che quanto più il mondo tende ad allargarsi e ad integrarsi, tanto più sembra che a queste aperture si reagisca con chiusure, con la rinascita di piccole patrie.

7 Cfr. E. Jabès, *Uno straniero con, sotto il braccio, un libro di piccolo formato* (1989) (a cura di A. Folini, con uno scritto di P. A. Rovatti), SE, Milano 1991; J. Kristeva, *Stranieri a sé stessi* (1988), Feltrinelli, Milano 1990, Il “totalmente Altro” è una espressione coniata dallo storico delle religioni e teologo tedesco Rudolf Otto.

Si potrebbe, infine, concludere dicendo che l'identità stessa non è spontanea, in quanto viene sempre sostenuta da attività tesa a consolidare la memoria collettiva mediante la solennizzazione di eventi e di credenze e che l'indebolimento dell'identità provoca a sua volta i turbamenti e i rimescolamenti della memoria e i suoi peculiari intrecci con l'oblio.

Ma, per comprendere questo fenomeno, bisogna chiedersi come e perché si ricorda. Possiamo paragonare la memoria a una specie di locomotiva a vapore, che si muove solo se si gettano nella sua caldaia palate di carbone. In modo analogo, la memoria collettiva funziona proprio perché esiste la commemorazione, perché si stabiliscono date significative per ogni comunità, gruppo o individuo. L'energia della memoria ufficiale è costituita, in maniera diffusa e capillare, dai manuali scolastici, dai libri di storia, dai giornali, dalla televisione, dalla lingua, tutti fattori che accomunano e che danno il senso dell'appartenenza a un insieme di persone (nazione, classe sociale, partito, ceppo familiare). A costituire la nostra identità contribuiscono, tuttavia, in misura differente sia ciò che si ricorda, sia ciò che si dimentica.



LUCIO CORTELLA

AUTONOMIA E SRADICAMENTO: LA DIALETTICA DELLA LIBERTÀ MODERNA

I. La storia che accompagna la genesi e lo sviluppo della modernità racconta un cammino di liberazione, una sorta di “lunga marcia” di affrancamento degli uomini dalle loro tradizioni abituali, dai vincoli comunitari, dagli usi e costumi dei padri. *Libertà* è la parola d’ordine dei moderni. Essa ne attraversa la morale, il pensiero politico, la cultura. E libertà significa in primo luogo autonomia, capacità di darsi da sé le norme del proprio agire, del proprio pensare, del proprio sentire, indica cioè la facoltà – pensata come specifica dell’umano – di poter essere indipendente dall’esterno. Lo stesso Hobbes, che certamente concepisce l’uomo come un meccanismo naturale e quindi non può pensarne la libertà in termini di indipendenza dalla propria natura, la concepisce come assenza da *impedimenti esterni* a questa natura medesima.

Questa indipendenza radicale caratterizza profondamente la concezione moderna dell’umano e ne rappresenta la vera novità rispetto all’antico. Se infatti il concetto di libertà affonda le sue radici nel pensiero greco, la libertà degli antichi non è tuttavia una libertà per natura, ma per status. Nella *polis* greca solo chi detiene la cittadinanza ha la condizione di libero, non le donne, non gli stranieri, non gli schiavi, non quegli uomini, che pur non essendo schiavi, svolgono un lavoro da schiavi. La libertà non è una proprietà dell’uomo in quanto tale, ma solo il privilegio concesso a chi ha una certa condizione giuridica. Per gli antichi gli uomini nascono differenti, con differenti *status* e con differenti diritti. Per i moderni invece gli uomini nascono tutti uguali, uguali sotto un unico decisivo aspetto: che sono tutti liberi.

Ma se l’uomo trova nella libertà la propria vera natura, le identità storiche, sociali o familiari gli appariranno qualcosa di contingente e inessenziale. L’identità di una persona è data infatti dal suo passato, così come l’identità di un gruppo o di una nazione è data dalla storia che l’ha preceduta, dalle tradizioni che in tale storia si sono consolidate, dai valori in cui i membri di quella comunità si sono riconosciuti.¹ Ma una volta che l’uomo

1 “La storia della mia vita è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui traggio la mia identità. Sono nato con un passato; e tentare di tagliarmi fuori da

abbia riposto la propria identità nella libertà, quella storia, quelle tradizioni e quei valori non varranno più come una base stabile ma come qualcosa da cui si può prendere radicalmente distanza: egli li può accettare come rifiutare, li può ritenere validi o ingiusti, perché ciò che conta è la sua libertà di giudicare e agire. Riconoscendosi libero l'uomo moderno prende congedo dalle tradizioni e dai luoghi in cui nasce, dai ruoli e dagli *status* in cui di fatto si trova e che assumerà sempre più come qualcosa di provvisorio ed esteriore. Non c'è più nulla che lo caratterizzi veramente di fronte agli altri, non c'è più storia, né memoria, né costumi a fare da base costituente alla sua identità. Questa consiste solo nell'autonomia, ma in ciò ogni uomo è uguale a tutti gli altri.

L'autocomprensione dell'uomo moderno in termini di libertà ha quindi comportato uno scontro mortale con la *tradizione*, cioè con quel terreno saldo che gli indicava le coordinate dell'esistenza, una comunità di riferimento, un'identità storica e sociale, ma che gli imponeva al tempo stesso dei vincoli, l'assegnazione di ruoli rigidi, un'eteronomia strutturale. Una tradizione è costituita infatti da *pratiche* concrete, comportamenti ripetuti, abitudini, forme di vita, che valgono come modelli di comportamento, come esempi da seguire e che si tramandano di padre in figlio proprio in forza della loro esemplarità. Perché ciò avvenga è necessario un ambiente comune, uno spazio abitato, un *luogo*, in cui praticare queste tradizioni, in cui gli individui possano incontrarsi e comunicare vicendevolmente queste pratiche di vita. La famiglia, la comunità, il villaggio sono stati per millenni questo luogo. Non si tratta tanto di uno spazio fisico o geografico ma di un ambiente vitale, di una rete relazionale e comunicativa in cui si formano e si consolidano le tradizioni. Queste possono riprodursi e trasmettersi nel corso del tempo grazie a comportamenti e ad esempi concreti di vita, costantemente ripetuti e tramandati, e nei quali sono incorporate le norme dell'agire, le prescrizioni, i doveri. Pensiamo alla comunità contadina e alle norme specifiche che caratterizzavano quella comunità tradizionale: il rispetto per i genitori e gli anziani, l'obbedienza all'autorità, l'accettazione incondizionata dei ruoli (il capofamiglia, la donna, i figli), che si traduce in mansioni concrete, non delegabili ad altri, l'osservanza delle pratiche religiose, spesso strettamente intrecciate ai tempi della vita quotidiana e del lavoro.

questo passato alla maniera individualistica vuol dire deformare i miei rapporti attuali. Il possesso di un'identità storica e il possesso di un'identità sociale coincidono" (A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, p. 264).

Il veicolo fondamentale grazie al quale una tradizione riproduce se stessa nel corso del tempo è non tanto la trasmissione verbale di prescrizioni e di insegnamenti quanto l'imitazione di stili di vita assunti nella loro esemplarità. L'etica tradizionale non viene insegnata alla stregua di un sapere teorico ma viene prima di tutto praticata, osservata, imitata e ripetuta attraverso la riproduzione di ruoli e comportamenti. Ciò ha un indubbio vantaggio per ogni membro di una tale comunità, dato che un tale contesto consente di *sgravare* l'individuo dalla responsabilità di decidere cosa fare e come comportarsi: basta che segua l'esempio dei padri.² Nell'adeguarsi a tali usanze e costumi vigenti l'individuo non deve fare alcuno sforzo, dato che la sua natura sociale è stata formata fin dall'infanzia all'interno di tali pratiche e grazie ad esse. Insomma, un'eticità funzionante costruisce negli individui una sorta di *seconda natura* formata dalle norme e dagli usi vigenti. Sono questi a fornire il quadro dell'agire etico.

Del resto lo stesso concetto di "etica" ha a che vedere con l'"*ethos*", cioè con gli usi e i costumi. Ma "*ethos*" significa anche *abitazione, dimora, luogo abituale* del vivere. E, come abbiamo visto, quel luogo abituale non è tanto uno spazio geografico quanto l'insieme delle tradizioni nelle quali l'individuo conduce la sua esistenza.³ Perciò un agire è "etico" quando si conforma a quelle tradizioni e a quei costumi che formano il luogo in cui ci si trova ad abitare. Come scrive Aristotele il "virtuoso" è essenzialmente un abitudinario, cioè colui che attraverso l'imitazione ha saputo fare propri i comportamenti degli altri virtuosi. E per questo l'etica ha a che fare con l'abitudine, cioè con la capacità pratica di ripetere nei propri comportamenti le prescrizioni della tradizione.⁴

Ma la modernità ha spazzato via quel mondo. Con essa infatti si è imposta una civiltà *urbana* che ha soppiantato la precedente forma di vita

2 Hegel ricorda con grande lucidità che cosa significa vivere in una comunità tradizionale: "In una comunità etica è facile dire *che cosa* l'uomo debba fare e *quali* siano i doveri ch'egli deve adempiere per essere virtuoso: egli non deve far altro se non quello che, nei suoi rapporti, gli è già tracciato, espresso e noto" (G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, Rusconi, Milano 1996, § 150 *nota*).

3 "L'etico è ciò che appartiene all'*ethos*; l'*ethos*, che dapprima e originariamente significa il "luogo consueto dell'abitare per uomini e animali" – la stalla e il pascolo per il cavallo, l'acqua per il pesce, la città per i greci – successivamente significa, in un uso linguistico ancora assolutamente in vigore per Aristotele e il suo tempo, l'ordinamento tradizionale e consuetudinario della vita nel quale chi vi dimora lo abita come il mondo che forma la sua propria vita" (J. Ritter, *Zur Grundlegung der praktischen Philosophie bei Aristoteles*, in M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg 1974, vol. II, p. 486).

4 Aristotele, *Eth. Nic.* II, 1, 1103a 17-18.

comunitaria ponendo al centro di essa l'*individuo*. E costui si concepisce come *libero* in un doppio senso: in quanto capace di esercitare il suo autonomo giudizio rispetto alle convenzioni sociali ma anche in quanto si ritiene del tutto svincolato da qualsiasi riferimento comunitario. La città infatti, a differenza del villaggio, non è più in grado di sostenere l'individuo nel processo di formazione della sua volontà. In essa non svolge più un ruolo centrale la relazione comunitaria, sostituita ormai da rapporti anonimi ed estranianti. Com'è esperienza comune, i "vicini" di casa possono essere dei perfetti "estranei", con i quali non stabilire alcun tipo di condivisione. L'uomo moderno ha certamente guadagnato l'autonomia da antiche dipendenze ma paga al tempo stesso il prezzo di una profonda solitudine.

I processi di urbanizzazione prima e di globalizzazione poi hanno comportato perciò non solo l'abbattimento dei vecchi confini e il tramonto delle specificità comunitarie ma hanno inciso profondamente nel modo in cui ognuno di noi arriva a percepire la propria identità individuale. Come abbiamo visto, la specificità di ognuno di noi risiede nella comunità in cui si è cresciuti, che ci ha potuto trasmettere lingua, cultura, modelli di comportamento, tradizioni. Una volta messo in discussione questo patrimonio comune, abbiamo sempre più difficoltà a dire chi noi veramente siamo. Nel mondo globalizzato e non più plurale gli individui si ritrovano senza più una storia comune di riferimento e perciò senza più identità. Il gigantesco processo di massificazione, che attraversa tutta la società moderna, non solo ha materialmente sradicato gli uomini dalle comunità contadine, dalle terre dei padri e dalle tradizioni che le caratterizzavano, ma ha collocato quegli uomini in una condizione spirituale nuova in cui ciò che conta è la libertà individuale. Ma questa è un'identità vuota, perché se l'unico riferimento del nostro essere umano è la libertà, noi non abbiamo più nient'altro che ci possa distinguere gli uni dagli altri. Si realizza qui una forma di *uguaglianza* che non è né quella economica promessa dal socialismo, né quella giuridica del moderno stato di diritto, ma è quella *culturale*, nella quale individui provenienti da tradizioni diverse, alla fine, sono stati uniformati nei gusti, negli stili di vita, nella conduzione della loro quotidianità. Ognuno di noi si ritrova uguale a tutti gli altri nella indifferenza da tutti gli altri, uguale perché intercambiabile e sostituibile con tutti gli altri, uguale perché privo di specificità come tutti gli altri.

Se il pensiero della prima modernità ha accompagnato questo processo con la consapevolezza trionfalistica di chi assiste all'emancipazione dell'uomo dal peso del passato e da poteri oscuri, la cultura contemporanea ha invece avvertito la sua *natura nichilistica* ed estraniante. L'uomo liberato ha certamente preso congedo dal peso della tradizione ma non ha

saputo costruirsi nessuna nuova patria dopo aver distrutto quelle vecchie. Il cammino della libertà è infatti essenzialmente un processo *negativo*, in cui si tratta di liberarsi da qualcosa senza avere alcun'altra meta positiva che non sia la libertà stessa. Ma a questo punto, di fronte alle infinite possibilità dischiuse dall'imporsi della libertà, sopravviene l'angoscia di non sapere più quale cammino intraprendere. Gli uomini sono stati sradicati dalle loro dimore, non riconoscono più la loro terra e non sanno più dove stia la loro patria o la loro casa, proprio perché essi non sono altro che liberi.

In ciò consiste la *dialettica che caratterizza la libertà moderna*: da un lato essa ci libera da vincoli tradizionali e da una rigida ripartizione dei ruoli, ma dall'altro, sradicandoci dalle vecchie comunità, ci priva di un bene prezioso: la nostra identità e il nostro riferimento a noi stessi. Già Hegel aveva ben individuato la portata nichilistica della libertà moderna, mostrandone la peculiare contraddittorietà: essa libera l'individuo dalla dipendenza ma al tempo stesso conduce una lotta mortale contro questo individuo medesimo.⁵

Molta cultura del Novecento ha tematizzato sotto vari aspetti la questione della *fine dell'individuo*, ma l'elemento paradossale di tutto questo processo sta nel fatto che a questa fine non segue quella – apparentemente consequenziale – della fine dell'individualismo. Muore l'individuo, si consuma la sua identità e autenticità, ma al contempo si rafforza l'istanza di autoaffermazione, il meccanismo cieco della conflittualità e della competizione, anche se ormai svuotato del suo contenuto.⁶ Proprio il venir meno dei legami comunitari crea un individuo ripiegato su se stesso in cui le relazioni con gli altri sono sempre più regolate da una logica strumentale all'interno di un contesto di interdipendenza e di convenienza reciproca. La relazione con l'altro diventa perciò solo uno strumento con cui l'individuo promuove la propria autoconservazione e il proprio vantaggio. Le relazioni interpersonali, infatti, invece di fornire all'individuo il quadro di riferimento per la sua esistenza e quindi essere alla base della formazione della sua identità pratica, vengono ridotte a un ruolo strumentale e dipendente dal mero istinto di autoaffermazione. Ciò spiega perché la fine dell'individuo (ovvero la fine della sua specificità e autenticità) non si accompagna alla

5 Si rinvia qui in particolare alle pagine dedicate da Hegel alla *Bildung* moderna, all'interno del capitolo VI della *Fenomenologia dello spirito*.

6 “Lo stato di cose in cui l'individuo sparisce, è insieme quello dell'individualismo scatenato, in cui “tutto è possibile”: “ora si celebrano individui al posto degli dei”. La “liberazione” dell'individuo dalla polis svuotata dall'interno, non rafforza, ma elimina la resistenza e, con la resistenza, l'individualità” (Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Einaudi, Torino 1979, p. 176).

fine dell'individualismo, che anzi viene accresciuto proprio dalla nuova rete di rapporti globali.

Nel dibattito filosofico-politico degli ultimi decenni è stato soprattutto il *comunitarismo americano* a mettere in rilievo il rischio sociale di questa perdita di identità da parte dell'uomo contemporaneo. Una società che non abbia alle sue spalle la condivisione una comune appartenenza, di radici storiche, etiche e culturali, diventa una società senz'anima, senza un vero legame tra i cittadini, senza valori in cui essi possano riconoscersi. Premiando l'individualismo invece che la solidarietà, essa finisce per allentare i legami comunitari tra gli uomini, per indebolire l'attenzione verso la cosa pubblica, per impedire l'identificazione con i valori collettivi di una nazione. L'astensione dalla partecipazione politica, la disaffezione per l'impegno civile, i fenomeni crescenti di spolticizzazione sono gli effetti di questa crisi crescente dell'identità collettiva. Una società che sostituisca il bene comune con la libertà individuale è dunque inevitabilmente destinata all'autodistruzione. Senza un'identità collettiva, senza la condivisione di un'etica di fondo, senza il riferimento a una tradizione storica, ben difficilmente un assetto sociale può costituirsi e consolidarsi. Lo sradicamento libertario della modernità, ovvero il rifiuto di qualunque patria che non sia la libertà stessa, viene qui posto di fronte alla necessità di trovare un luogo dove fermarsi e piantare radici.

II. Se però guardiamo con più attenzione a ciò che è accaduto in Occidente negli ultimi secoli, ci accorgiamo che è successo proprio qualcosa del genere. Le vecchie tradizioni sono state messe in discussione e rese insignificanti, ma tutto ciò è stato possibile proprio perché *la libertà* è riuscita a consolidarsi facendosi *essa stessa tradizione*, costituendo cioè quel "luogo" che potesse fungere da nuova base di radicamento dell'uomo moderno. Essa si è istituzionalizzata infatti in una *tradizione giuridica* che ha posto a suo fondamento la libertà di pensiero, di religione, di associazione, nonché l'inviolabilità dei diritti individuali di ogni essere umano. Ha poi trovato realizzazione in una *tradizione politica*, incarnandosi in tutte quelle costituzioni nelle quali il fondamento della legittimità dello Stato è stato collocato nella sovranità del popolo. Quindi è diventata *tradizione sociale*, grazie alla quale non solo si è affermata la libera iniziativa economica ma si è progressivamente imposta l'attenzione nei confronti dei diritti individuali nel mondo del lavoro. E infine si è consolidata in una *tradizione etica*, affermando progressivamente il principio secondo cui agisce moralmente non chi si adegua passivamente alle norme esistenti ma chi si assume la responsabilità delle proprie decisioni e scelte di vita.

In altre parole la libertà è diventata un “*ethos*” nel senso etimologico della parola, è cioè diventata la “dimora” dei moderni, così come le tradizioni dei padri erano state la “dimora” degli antichi. È nell’opera di Hegel che noi possiamo trovare la più lucida teorizzazione di questa incarnazione della libertà, di questa istituzionalizzazione, di questo suo “farsi mondo”. Egli infatti mostra come il processo *negativo* della libertà, quello che ha dissolto definitivamente l’eticità antica affossandone le vecchie tradizioni e i vincoli comunitari, sia stato compensato e completato contemporaneamente da un processo *positivo*, capace di trasformare la libertà da mero ideale, da mera aspirazione soggettiva, in un mondo realmente esistente, cioè nella sua concretizzazione in istituzioni giuridiche, sociali e politiche. Per questo motivo egli ritiene che le fondamentali istituzioni del mondo moderno (la famiglia, la società, lo Stato) abbiano assunto un carattere “etico” nel senso etimologico della parola, cioè non siano altro che le realizzazioni storiche della libertà, la nostra moderna “dimora” spirituale. È questo il più importante significato racchiuso nella celebre definizione hegeliana dell’eticità: “L’eticità è il *concetto della libertà divenuto mondo sussistente (vorhandene Welt) e natura dell’autocoscienza*”.⁷ Nel mondo moderno la libertà non è più solo un concetto ma è diventata un mondo oggettivo, fatto di pratiche, di istituzioni, di leggi, di norme, di forme giuridiche, politiche e sociali. E grazie a questa vera e propria “incarnazione” nel mondo la libertà ha finito per installarsi nell’intimo della nostra personalità individuale, ha formato cioè quella che Hegel chiama la “natura dell’autocoscienza”.

Hegel sa bene che l’uomo non può vivere senza un *ethos* che lo guidi e ne accompagni il processo di formazione. Per questo motivo egli mostra come alla dissoluzione del vecchio *ethos* antico si sia parallelamente costruito un *ethos* moderno fondato sulla libertà. Egli mostra innanzitutto come i sentimenti di amore e di affetto che caratterizzano le relazioni della *famiglia* borghese siano finalizzati a educare l’individuo all’uso responsabile della sua libertà. Amare un altro significa istituire un rapporto che è al tempo stesso di appartenenza ma anche di indipendenza: noi non vogliamo essere amati da qualcuno che sia costretto a farlo ma da qualcuno che ci ami “liberamente”. I rapporti primari di affetto, cura e amore (sintetizzati da Hegel nel concetto di “famiglia”) sono da lui considerati come una specie di dimora originaria, un *ethos* appunto, una sorta di culla da cui dovrà uscire l’individuo capace di affrontare la società civile.

Un secondo compito etico è quello realizzato dalla *società civile*, cioè dall’ampia sfera dell’economia, del mercato e del mondo del lavoro. Potrà

7 G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 142.

suonare strano che Hegel usi la parola “etica” per caratterizzare questo mondo ma esso è per eccellenza l’*ethos* dell’uomo moderno, la sua vera dimora, la palestra dove egli viene educato all’autonomia, all’autoaffermazione e a un individualismo responsabile. Nella società civile l’individuo moderno impara a disciplinare i propri bisogni, a rinviare la loro soddisfazione attraverso il lavoro, a organizzarsi assieme agli altri individui, cioè apprende il corretto uso della sua indipendenza.

Il terzo livello in cui si manifesta questo ruolo “etico” della libertà è quello delle relazioni politiche, la sfera dello *Stato*. Qui la funzione formativa è esercitata dalle istituzioni e dalle leggi. L’idea di Hegel è che queste non abbiano semplicemente una finalità regolativa del nostro vivere comune, non siano cioè un semplice “strumento” utile a rendere possibile la convivenza dei diversi. Esse svolgono un vero e proprio ruolo educativo, nel senso che è grazie ad esse che possono costituirsi degli individui liberi e responsabili. L’individuo non nasce autonomo, non nasce già in grado di regolare la propria vita al di fuori di ogni condizionamento o costrizione. Al contrario nasce dipendente dai suoi bisogni primari, dalle sue passioni, dai suoi impulsi biologici. Perché diventi capace di autodeterminare la propria esistenza e di regolarla sulla base delle proprie preferenze e dei propri interessi ha bisogno di un terreno che lo educi all’uso responsabile della sua libertà. Lo stato di diritto moderno svolge questo ruolo. La sua funzione è infatti quella di garantire la libertà e l’uguaglianza di tutti i suoi cittadini, di trattarli cioè come liberi e uguali e quindi di educarli all’uso della loro libertà individuale, al rispetto di quella altrui e, infine, al valore della legalità. In questo senso l’individuo autonomo moderno viene – secondo Hegel – non *prima* dello Stato (come suo fondamento) ma *dopo* lo Stato (come suo risultato). Noi siamo il prodotto delle istituzioni dello Stato moderno. La nostra libertà è il risultato di un lungo processo formativo ed educativo svolto dall’azione dello Stato di diritto, dal sistema giuridico, dalle istituzioni politiche.

A differenza del comunitarismo americano – che vede nella sostituzione dei vecchi vincoli comunitari con i nuovi rapporti fondati sulla libertà individuale e sulle regole di giustizia l’origine dei processi nichilistici delle società contemporanee e la dissoluzione della coesione sociale – Hegel ritiene invece che un ordinamento sociale e politico fondato sul diritto, sulla libertà e sulle regole costituzionali possa essere la radice di una *nuova comunità* e di un *nuovo ethos*, differente da tutte le tradizioni precedenti, perché fondato non sull’identificazione *irriflessa* – e quindi coatta – con le pratiche esistenti ma sulla *libertà* del singolo cittadino e quindi anche sulla sua libera adesione. Una tale declinazione “etica” (nel senso che ab-

biamo appena illustrato) dello Stato liberale sarebbe in grado di prevenire e arrestare i processi degenerativi della società moderna, lo sradicamento dell'individuo e la dissoluzione della sua identità. Essa infatti, mentre da un lato, grazie all'identificazione del singolo con le istituzioni, garantisce la coesione sociale, dall'altro non mette in discussione il principio della libertà e dell'autonomia individuale, anzi la promuove, diventandone la vera condizione di possibilità.⁸

La dialettica della libertà troverebbe qui una sua conclusione: le lacerazioni e i conflitti, in un primo momento da essa stessa prodotti, si risolverebbero in una condizione conciliata che risparmierebbe l'individuo dalle tempeste e dal violento affermarsi della libertà astratta. Egli infatti, perduta la vecchia identità tradizionale, ritroverebbe una sua identità superiore ricostruendola proprio a partire da quel mondo creato e fondato sulla libertà. Si tratterebbe infatti di un'*identità post-tradizionale*, che non pone più nella comunità storica, nella patria, nella storia nazionale ciò con cui identificarsi, ma riconosce nella stessa pratica della libertà, al di là dei confini e degli stati nazionali, l'unica vera patria.

III. Può sembrare singolare, e forse vagamente utopistica, questa fiducia hegeliana nella capacità della libertà astratta di creare un mondo conciliato, in cui l'individuo riesca a ricostruire una sua identità fondandola solo sul carattere universalistico della volontà libera. In realtà quell'identificazione del singolo con l'universalità delle istituzioni "etiche" risulta efficace e comprensibile solo perché Hegel la inserisce nel quadro dell'identità nazionale. Nonostante tutte le affermazioni sul carattere universale dell'eticità Hegel la pensa realizzabile solo all'interno del particolarismo dello Stato-Nazione.⁹ Com'è noto, egli ha sempre polemizzato con l'idea kantiana del cosmopolitismo e col superamento dell'assetto nazionalistico degli stati europei. Insomma il singolo cittadino si identificherebbe non con delle generiche istituzioni della libertà (diritto, famiglia, mercato, costituzione) ma con le specifiche istituzioni della propria nazione. Il patriottismo non

8 "Il principio degli Stati moderni ha questa immane forza e profondità: esso fa sì che il principio della soggettività si compia fino all'*estremo autonomo* della particolarità personale, e, a un tempo, lo *riconduce* nell'*unità sostanziale*, conservando così quest'ultima in quel principio stesso" (*ivi*, § 260).

9 "Coloro i quali, riguardo a una collettività che costituisca uno Stato più o meno autonomo e abbia un proprio centro, parlano di desideri di perdere questo punto centrale e la sua autonomia per costituire con un altro Stato un Tutto, costoro, ebbene, sanno poco della natura di una collettività e dell'autosentimento che un popolo ha nella propria indipendenza" (*ivi*, § 322, annotazione).

si configurerebbe come un universalistico “patriottismo della costituzione” ma sarebbe strettamente connesso con la specificità e con la storia del proprio popolo. Perciò solo apparentemente Hegel supererebbe le vecchie “appartenenze” della comunità tradizionale perché in realtà finirebbe per ribadirla nella nuova identità nazionalistica.

Ora possiamo certamente criticare il nazionalismo hegeliano e le conseguenze cui esso conduce (fra le quali l'inevitabilità della guerra tra Stati, alla quale non è certo estranea la convinzione – sempre ribadita da Hegel – che essa rafforzerebbe ulteriormente l'identificazione del singolo col destino della propria comunità nazionale).¹⁰ Ma non possiamo negare che il processo europeo di istituzionalizzazione della libertà si sia effettivamente accompagnato al processo di formazione dei grandi Stati nazionali. Da ciò è conseguita una fortunata coincidenza dell'adesione dei cittadini alle istituzioni della libertà con l'adesione alla propria nazione. Anzi possiamo affermare che il patriottismo costituzionale è sempre risultato dipendente dal patriottismo nazionalistico. Pensiamo qui al processo dell'unità d'Italia, in cui l'idea di libertà si è strettamente intrecciata con l'idea della liberazione dal “nemico invasore”, pensiamo alla coincidenza nella rivoluzione francese fra affermazione dei diritti dell'uomo e patriottismo “repubblicano”, e pensiamo infine agli Stati Uniti d'America, dove la causa del liberalismo e della democrazia viene fatta coincidere con l'essere “americano” e con l'ideologia della “grande nazione”.

Ma proprio questa stretta connessione fra identificazione con la libertà e identificazione con la propria nazione rivela il punto debole della concezione hegeliana. Perché, una volta caduta quella connessione, viene a mancare la base su cui si fonda l'eticità post-tradizionale e la nuova identità individuale. La dialettica della libertà, provvisoriamente risolta e composta all'interno del quadro dell'eticità hegeliana, viene nuovamente rimessa in moto.

Ed è proprio quello che è successo. L'idea della libertà si è radicalizzata a tal punto da mettere in discussione l'identità nazionale. Non si tratta solo di quei processi giuridici e politici che hanno visto rafforzarsi le istituzioni sovranazionali ed eroso progressivamente le basi delle vecchie sovranità nazionali. Si tratta soprattutto di quei processi sociali che hanno condotto

10 “La rappresentazione kantiana di una *pace perpetua*, da attuare mediante una lega di Stati che appiani ogni controversia e che, in quanto potere riconosciuto da ogni singolo Stato, componga ogni discordia, rendendo quindi impossibile la decisione per via bellica, presuppone la *concordia* fra gli Stati (...) Di conseguenza la controversia tra gli Stati, nella misura in cui le volontà particolari non trovano un accordo, può essere decisa soltanto dalla *guerra*” (ivi, §§ 331, nota e 332).

intere popolazioni ad abbandonare i propri territori di origine e a trasferirsi nelle società più ricche, nonché di quei processi economici e finanziari che hanno trasformato il nostro pianeta in un unico mercato globale in cui la volontà politica dei singoli Stati nazionali viene sempre più ridotta al rango di mera osservatrice. Lo Stato-Nazione è ormai messo fuori gioco da un articolato complesso di fenomeni, che sono al tempo stesso sociali, culturali ed economico-finanziari. Il loro intreccio determina la trasformazione dell'individuo moderno da membro di una specifica comunità a cittadino del mondo. Molti hanno considerato positivamente questo fenomeno in quanto consentirebbe una moltiplicazione dei legami e delle relazioni, una feconda ibridazione fra le culture, la formazione della consapevolezza post-nazionale di condividere con l'umanità intera un destino comune. Ma troppo spesso si trascurava il fatto che questa moltiplicazione delle relazioni e degli scambi determina la trasformazione di un mondo originariamente plurale in un mondo indifferenziato e unidimensionale, nel quale l'individuo invece che concepirsi a pieno titolo cittadino del mondo, finisce per non sentirsi mai a casa propria. La liberazione dagli antichi legami solidali si accompagna alla progressiva affermazione dei rapporti di scambio come unica forma di relazione intersoggettiva, tale da ridurre l'individuo a funzione di un meccanismo universale, sradicandolo dalla propria storia, dalla propria terra, da qualunque terra. L'istituzionalizzazione della libertà nelle pratiche globali ci ha reso certamente più liberi, ma anche più uguali, più intercambiabili, più "meccanici". Un singolare capovolgimento dell'autonomia in meccanismo coattivo sembra essere la nuova cifra della dialettica della libertà. Lo svincolamento dell'autonomia individuale dalla specificità dell'individuo, dalla sua storia, dalla sua memoria, dalla sua "qualità" trasforma la libertà in necessità e pone le basi per una radicale trasformazione dell'umano. La costruzione di un'identità post-tradizionale fondata sulle pratiche della libertà avviene infatti al di fuori di ogni radicamento comunitario, cioè di quel luogo in cui la condivisione di valori, storia e tradizioni rendeva possibile l'istituirsi di relazioni di prossimità e di solidarietà e quindi la formazione di un'identità pratica concreta. La paradossalità della condizione dell'uomo contemporaneo è quella di trovarsi al centro di una gigantesca rete di comunicazioni il cui carattere fondamentale è però costituito dallo scambio (di beni e di informazioni) e nella quale quindi viene a mancare proprio la specificità di quel rapporto di comunicazione e riconoscimento reciproco, che è alla base della libertà concreta e della forma dell'umano, come l'abbiamo conosciuta sin qui.

Tutto ciò è all'origine del fenomeno opposto cui abbiamo assistito in questo nostro tempo: il rifiorire di nazionalismi, localismi, rivendicazioni

etniche. La ricerca affannosa di identità eticamente vincolanti, di tradizioni passate, di simboli apparentemente dissolti è infatti l'inevitabile conseguenza dell'erosione cui sono state sottoposte le vecchie identità senza che la nuova identità fondata sulla libertà e l'autonomia potesse compensare quella perdita. È proprio la minaccia omologante dell'espansione planetaria dell'universo tecnico-capitalistico a generare i mostri delle guerre etniche e del fondamentalismo religioso. Quest'ultimo infatti non riflette tanto l'esigenza di una nuova spiritualità quanto la necessità identitaria di una dimensione pubblica della religione, invocata come segno distintivo di gruppi, etnie e nazioni. Fra i segni più appariscenti del nostro tempo va infatti annoverata la domanda di una nuova connessione di religione e politica nonché la pretesa di trovare nell'ambito religioso risposte vincolanti in grado di rappresentare quell'aggregante sociale che l'*ethos* post-tradizionale della libertà non riesce a fornire.

È ormai evidente insomma che l'essere umano non può accontentarsi di essere *solo* libero. La modernità è stata condotta dal telos immanente dell'autonomia e dell'eguaglianza ma ha finito per tralasciare l'ideale morale dell'*autenticità*, cioè la fondamentale esigenza che accompagna ognuno di noi di essere se stesso, unico, diverso dagli altri. Dissolvendo quella comunità tradizionale in cui l'individuo poteva essere riconosciuto nella sua specificità, essa ha fatto mancare le basi su cui egli poteva costruire la propria identità. Ognuno di noi vede e riconosce se stesso solo nel confronto con gli altri, impara a conoscersi dal modo in cui gli altri lo guardano, lo trattano, lo giudicano. Non già nel senso che il giudizio su di sé dipenda integralmente dal giudizio degli altri, ma nel senso post-tradizionale che è dal confronto-scontro con gli altri che anche la nostra autonoma capacità di giudizio riesce a crescere e a maturare. Tutto ciò è possibile in una comunità solidale in cui i rapporti umani siano autentici e personali. È invece estremamente difficile quando le relazioni intersoggettive assumano quella natura anonima e giuridicamente egualitaria che si va imponendo nelle società contemporanee. Se l'*ethos* della libertà ha in sé le risorse per risolvere il problema dell'*eguaglianza* e del rispetto dei diritti universali, si mostra invece deficitario a dare una risposta al problema della costruzione delle identità e a garantire l'effettiva *diversità* tra gli uomini. Qualcosa qui è andato evidentemente perduto ma forse non in modo irrimediabile. Compensare questa perdita senza regressioni e senza facili scorciatoie è ciò che attende il futuro percorso della libertà.

UMBERTO CURI

LA “PASSIONE” DEL FILOSOFARE

Ci sono autori le cui ricerche, ancorché spesso originali e importanti, non lasciano tuttavia una traccia duratura nel quadro più generale del pensiero contemporaneo. Più ridotta, dal punto di vista quantitativo, è la schiera di coloro che propongono prospettive di indagine destinate a imprimere una svolta nel dibattito delle idee. Gli studi di Salvatore Natoli corrispondono a questa seconda, e peculiare, tipologia. In particolare, hanno letteralmente aperto nuovi sentieri di esplorazione i volumi dedicati alla delineazione di una vera e propria teoria degli affetti, con particolare riferimento all'esperienza del dolore e alla concezione della felicità.¹ Pur muovendo da un'impostazione a tratti molto diversa, e sviluppando percorsi di riflessione non coincidenti con quelli descritti da Natoli, riconosco senza imbarazzo in lui l'antesignano di ricerche alle quali è indirizzato il mio lavoro ormai da molti anni. Le pagine che seguono possono essere lette anche come una testimonianza “pubblica” dei molti debiti da me contratti nei confronti del suo pensiero.

Fra i molti *idola tribus* (dove la *tribus* è costituita, in questo caso, dagli studiosi di filosofia), ve ne è uno particolarmente difficile da estirpare. Si tratta della convinzione secondo cui lo studio, il lavoro intellettuale, la ricerca scientifica, per realizzarsi ad un livello adeguato, devono essere del tutto a-patici, privi di indebite risonanze emotive. La vera cultura si riconosce – secondo questa prospettiva – dal fatto che essa esprime il sopravvento della razionalità sulla sfera sentimentale, perché consacra il dominio del *logos*, della parola-ragione, sulle passioni. Soprattutto, perché testimonia l'affrancamento della razionalità da qualunque “condizionamento” emotivo. L'unico legame concepibile fra la conoscenza e l'affettività è quello che passa attraverso il dolore: ripetendo – ma sostanzialmente fraintendendo – la grande lezione dei classici, si sostiene infatti che un segno quasi

1 Mi riferisco soprattutto a S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1989, Id., *La felicità*, Feltrinelli, Milano 1994 e Id., *La felicità di questa vita*, Mondadori, Milano 2000.

infallibile della genuinità e dell'importanza del proprio conoscere è il fatto che esso sia accompagnato dal dolore. *Mathémata* – *Pathémata*, l'antica massima greca, presente in altre forme anche nella cultura ebraica (si veda, per tutti, il libro del Qohelet), vorrebbe dire che per conoscere devo soffrire. Nel dolore si forgia la crescita intellettuale (“*Qui auget scientiam auget et dolorem*” – si legge appunto nel Qohelet), mentre il “divertimento” – e il cinema, come si è visto, sembra coincidere con la forma più compiuta di divertimento – è di per sé sterile sul piano del sapere.

Alla base di questo assunto, vi è un duplice ordine di equivoci, sui quali conviene soffermarsi. Il primo di essi è costituito da una accezione distorta, filologicamente e storicamente del tutto infondata, del concetto greco di *pathos*. Come è facile verificare sulla base di una conoscenza anche sommaria di alcuni testi capitali al riguardo (sui quali si ritornerà fra poco), i *pathémata* connessi ai *mathémata* non sono affatto esclusivamente quelli accompagnati da uno stato emotivo negativo o comunque sgradevole. Al contrario, ciò che l'impostazione classica riconosce, infatti, è che ogni autentico percorso conoscitivo è connotato anche come un'esperienza vitale sul piano del *páschein*, e cioè di quella che, con un termine comunque impreciso, potremmo chiamare la sfera dell'affettività. *Páthos-máthos* (per ripetere la formula eschilea) vuol dire che non è possibile tenere rigidamente distinte e separate queste due modalità, senza che a causa di questo si debba ritenere che l'unica forma di *pathos* sia quella che si esprime con la sofferenza. Vi è certamente (si pensi alla *Poetica* di Aristotele), una forma di affettività, conseguente e concomitante, rispetto al percorso della conoscenza, caratterizzata come dolore. Ma non meno intensa, e soprattutto non meno intrinseca all'itinerario intellettuale, è quella forma che, secondo una logica “polare” (qui del tutto impropria) è invece caratterizzata da uno stato d'animo opposto. Basti pensare, solo per anticipare uno spunto che verrà poi ripreso, che sia per Platone, che per Aristotele, la filosofia – e dunque la forma più alta, compiuta e degna dell'uomo di esercizio intellettuale – è figlia di un *páthos*. È figlia, in particolare, del *thaumázēin* – termine difficile da tradurre, ma certamente irriducibile alla mera negatività della sofferenza. La filosofia scaturisce originariamente da un *tháuma*, vale a dire da quella che potremmo chiamare, con un'espressione inevitabilmente imprecisa, un'emozione. La filosofia costantemente si rinnova e si alimenta, proprio dal persistente intreccio con ciò che è collegato con la sfera del *tháuma* – al tempo stesso “sorprendente” e “inquietante”, capace di suscitare stupore, ma anche di incutere sgomento.

Come ben si vede, tutto ciò non ha proprio nulla a che vedere né con un'accezione a-patica della filosofia – visto che, anzi, nella sua raffigura-

zione mitologica, come Iride essa è figlia di Taumante – né ancor meno con una riduttiva identificazione del *tháuma* con la dimensione unilaterale della sofferenza. Si tratta piuttosto di riconoscere il nesso ineliminabile che collega il *pathos* al *mathos*, dove tuttavia il *pathos* abbraccia un'ampia gamma di esperienze riconducibili all'ambito di quella che in *Essere e tempo* Martin Heidegger chiama la *Befindlichkeit*, una "affettività" distinta, ma non contrapposta, rispetto alla dimensione del *Verstehen*.

Ci si imbatte, a questo punto, in quello che può essere considerato il nodo teorico di fondo, per quanto riguarda la complessa problematica fin qui esaminata. La questione è se sia concepibile un esercizio dell'interrogazione filosofica del tutto avulso da ogni forma di "affettività" – un "domandare" razionale immune da qualsiasi risonanza emotiva. Ovvero se, esattamente al contrario, nel suo più proprio statuto l'inquisitio filosofica scaturisca da, e si alimenti di ciò che appartiene all'ambito della *Befindlichkeit*. Per dirla in altri termini: se l'unica modalità di espressione della filosofia sia quella dell'argomentazione logica – di un *logos* svincolato da ogni *pathos*. Ovvero se non appartenga originariamente al filosofare una relazione inscindibile con un *tháuma* che costantemente si rinnova.

Una risposta almeno tendenzialmente esauriente a questo problema implicherebbe lo sviluppo analitico di un ragionamento che esula dai limiti di questo scritto, ma che sarà comunque al centro di una ricerca a venire. È possibile qui se non altro abbozzare le linee generalissime, e alcuni snodi essenziali, del percorso che si intende comunque compiere nel prossimo futuro. Ripartendo da quel "luogo" – la filosofia greca classica - in cui tutto ha avuto inizio.

Siamo alle battute iniziali del dialogo platonico intitolato a Protagora. Socrate ha accompagnato il giovane amico Ippocrate a casa di Callia, nella quale è ospite il vecchio sofista. A lui il filosofo domanda quale sia il contenuto del suo insegnamento. Alla risposta di Protagora – "insegno l'arte politica" – Socrate osserva che è difficile considerare la politica assimilabile alle altre arti, e dunque ritenere che essa sia insegnabile, visto che non vi sono competenti riconosciuti, e che anche i politici più celebrati non riescono a trasmetterla ai loro figli. Per poter essere creduto nella sua pretesa di saper insegnare a comportarsi con senno, tanto nelle faccende domestiche, quanto nelle cose che riguardano lo Stato, il sofista dovrà dimostrare che l'arte politica è un'arte ed è insegnabile. Accettando la sfida rivoltagli da Socrate, Protagora pone preliminarmente ai suoi interlocutori una domanda fondamentale: *mýthon légon epidéixo e lógo diexelthón* – "preferite che lo dimostri mediante un racconto, oppure attraverso un ragionamento?". E poiché molti dei presenti rispondono a questo interrogativo invitandolo a

scegliere ciò che a lui sembra più opportuno, il sofista dichiara di ritenere “più piacevole” [*chariésteron*] procedere *mýthon léghein* – “narrando un racconto”.

Secondo Protagora, dunque (ma questa posizione, come si cercherà di dimostrare, è condivisa dallo stesso Platone), vi sono due modi diversi per *epidéiknymi*, per condurre una dimostrazione. Il primo, quello che è più familiare, che corrisponde maggiormente a ciò a cui abitualmente associamo il concetto di “dimostrazione”, è il *lógos*, il ragionamento astratto, nel quale risuona il raccogliere, e dunque il calcolare, che è proprio del verbo *léghein*. L'altra forma è quella del *mýthos* – non narrazione fantastica destituita di verità, ma racconto, narrazione, il cui contenuto non è e non può essere giudicato pregiudizialmente né vero né falso, poiché si dovrà valutarne volta per volta l'attendibilità. Tra queste due modalità, stando alle parole del sofista, non si dà alcuna differenza di “grado” o di affidabilità, poiché anzi esse sono proposte come perfettamente equivalenti, entrambe capaci di sostenere una dimostrazione. Se differenza vi è – e si tratta di un aspetto essenziale – è che il *mýthos* è più “pieno di grazia” [*cháris*], più “gioioso”, più “dilettevole”. Esso dimostra, infatti, esattamente come il *lógos*, ma lo fa accompagnando a questa dimostrazione una carica di piacevolezza sconosciuta al freddo “calcolare” del ragionamento.

Si coglie qui, quasi nascosta nelle pieghe di un passaggio ignorato o sottovalutato dalla totalità degli interpreti, una vera e propria dichiarazione programmatica, puntualmente realizzata negli altri scritti platonici, oltre che nello stesso *Protagora*. Quando il discorso si imbatte in un punto di particolare difficoltà, o se si tratti di esporre un argomento considerato molto importante, la strada prescelta dal filosofo – talora in abbinamento, ma spesso anche in alternativa, rispetto al *logos* – sarà quella di narrare un racconto. Così è per far capire quale sia la natura dell'anima o la genesi della conoscenza, per illustrare il destino riservato agli uomini, per spiegare quale sia la natura di Amore e le opere sue, per descrivere la condizione umana, rispetto alla cultura o alla mancanza di cultura, per rievocare il processo che ha condotto all'origine del mondo. In qualche caso (si pensi all'“immagine della dimora sotterranea in forma di caverna”) la dimostrazione *mythica* è preceduta o seguita da una dimostrazione logica. In altri casi (si pensi al mito di Aristofane nel *Simposio* o al mito di Er nella *Politeia*), il compito di *epidéiknymi* è affidato esclusivamente al racconto.

La storia della filosofia occidentale, o almeno la storia che la storiografia filosofica tradizionale, da Hegel allo storicismo novecentesco, ha tracciato è la storia *katá ton lógon* – secondo il ragionamento. Una storia ricostruita eliminando o emarginando il racconto, ovvero traducendolo sistemati-

camente (ma anche abusivamente) nell'altro linguaggio, quello del *lógos* appunto. Si è operato, ad esempio, con l'intento di conferire razionalità al *mýthos*, in realtà cancellandone le peculiarità, ricondotte coercitivamente nell'alveo della dimostrazione logica. Ma in parallelo a questa unilaterale e infine mutilante concezione della storia della filosofia – e della filosofia stessa – sovente costretta a negare ogni valore filosofico a discorsi che sembravano intraducibili nel linguaggio del *lógos*, come quelli dei poeti, dei narratori e dei drammaturghi, da un lato, o le opere degli artisti e degli scienziati, dall'altro, si è tuttavia sviluppato un approccio *mythico*, molto spesso capace di dimostrare più e meglio di quanto non sappia fare la dimostrazione via ragionamento astratto. Una storia della filosofia, si potrebbe dire, *katá ton mýthon*, che affida alla narrazione di un racconto il compito di rispondere ai principali interrogativi, ovvero che ad esso riserva l'impegnativa funzione di porre le domande nella forma più radicale.

Per poco meno di un secolo, la forma più compiuta assunta da questa accezione del *mýthos* è stata la tragedia attica. Testi come il *Prometeo incatenato*, l'*Edipo re*, l'*Antigone*, o la *Medea* (ma si tratta soltanto di un campionamento lacunoso e approssimativo) appartengono a pieno titolo ad una storia che voglia ricostruire, senza lasciare voragini, il pensiero greco dell'età classica. Così come ad esso appartengono, d'altra parte, altre e non meno significative forme di *mýthos*, come le opere di Erodoto e Tucidide, o alcuni trattati della scuola di Ippocrate. Ma anche per la pluralità di linguaggi e di mezzi espressivi che la compongono – dal testo poetico alla musica, fino agli elementi più esplicitamente spettacolari – la tragedia resta certamente l'esempio più significativo di un pensiero che si esprima mediante il *mýthos*.

Nella prima parte del *Teeteto*, Socrate e il suo giovane interlocutore si stanno interrogando sullo statuto della scienza. Al centro della discussione è la tesi di Protagora, secondo il quale la scienza finirebbe per coincidere con la sensazione. Rifiutando di accogliere tale identificazione, Socrate vorrebbe far emergere le aporie insuperabili connesse con quell'assunto e con la dottrina "segreta" di Protagora, tendente ad affermare il divenire universale. La ricerca avviata procede con difficoltà, visto che gli interlocutori stentano a definire punti stabili che siano da entrambi condivisi.

Nel contesto di questo dialogo, si collocano due passaggi, tanto famosi, quanto per lo più incompresi o travisati. Nel primo di essi, Socrate rivendica di possedere e saper usare quella stessa arte che sua madre aveva esercitato, vale a dire la *téchne maieutiké*. Anch'egli, come Fenarete, è in grado di far partorire i giovani, utilizzando la medesima tecnica. Ciò perché, come nel caso delle donne partorienti, anche coloro ai quali Socrate

applica la sua arte, “patiscono [*páschousin*] le stesse pene...e hanno le doglie [*odínousin*] e giorno e notte sono pieni di difficoltà [*aporías*] molto più delle donne”. Ciò che accomuna coloro che sono sul punto di procreare – nel corpo o nell’anima – è dunque il patire, il sopportare il dolore, il ritrovarsi in aporia. La generazione del nuovo presuppone la sofferenza. Condizione indispensabile per generare è essere affetti da patimenti.

Da notare che le pene subite – dalle partorienti e dai giovani alla ricerca della verità – non scaturiscono da circostanze occasionali o estrinseche, ma sono piuttosto il risultato di una attività (per l’esattezza, di una *téchne*) esplicitamente finalizzata a provarle. Come lo stesso Socrate afferma, infatti, “il potere della mia arte [*e emé téchne dýnatai*] consiste proprio nel suscitare [*eghéirein*] e nel far cessare [*apopáuein*] questo travaglio [*táuten...odína*]”. Il compito del filosofo, il quale intenda coinvolgere anche altri nel processo di generazione della verità, non consiste nel mettere tra parentesi o cancellare la sfera dell’emotività, abitualmente giudicata irrazionale, o almeno extrarazionale. Esso consiste, invece, nel favorire l’instaurazione di una condizione in senso lato patetica, nella convinzione che solo da essa potrà risultare il nuovo.

Non soltanto, allora, la filosofia non è il contrario di quello che si potrebbe definire come l’ambito degli affetti e delle passioni. Da esso, piuttosto, essa trae alimento, perché precisamente il pathos – sorto spontaneamente, o più spesso indotto dall’ “ostetrico dell’anima” – è ciò che è in grado di far partorire coloro che siano alla ricerca della verità. Spingendo il ragionamento alle sue conseguenze estreme, ma anche più rigorose, si potrebbe affermare che, nel suo statuto originario e più genuino, la filosofia non si costituisce affatto come esercizio “purementemente” razionale, scevro da ogni componente emotiva, secondo uno stereotipo malauguratamente largamente accreditato, poiché essa al contrario è inscindibilmente connessa all’ampia gamma di significati riconducibili alla sfera del pathos. L’arte, della quale Socrate rivendica il possesso, è dunque un’arte che, al fine di consentire la generazione, induce sofferenza.

D’altra parte, che la sofferenza [*páthos*] possa produrre conoscenza [*máthos*] è convinzione che affiora ripetutamente in numerosi testi del mondo greco arcaico e classico. È quanto afferma Eschilo, ad esempio, in riferimento ad un personaggio costretto a sperimentare su se stesso gli insegnamenti derivanti dal dolore. Ricapitolando la vicenda che ha condotto Agamennone a guidare le milizie achee nella guerra di Troia, il coro attribuisce a Zeus il grande merito di aver condotto l’uomo ad essere saggio, “stabilendo che avesse valore ton *páthei máthos*, imparare attraverso la sofferenza”. Il *páthos* è dunque il tramite di un’esperienza che conduce

verso un arricchimento della conoscenza, come già aveva solennemente affermato Erodoto, sostenendo che *ta pathémata mathémata* – le sventure producono insegnamenti.

Questo stesso perimetro concettuale, delimitato dal rapporto indissolubile fra il dolore, come forma determinata del patire, e la conoscenza, e dall'evocazione di uno scenario genetico, connesso cioè alla genesi del nuovo, si ritrova nel *Teeteto* poco più avanti, nel contesto della celebre descrizione genealogica della filosofia. Il discorso si fa, a questo punto, ancora più preciso, ancora meno suscettibile di equivoci. Dopo aver infatti individuato nella capacità di suscitare il pathos ciò che è proprio dell'arte da lui esercitata, ora Socrate specifica di quale peculiare forma di pathos si tratti. "Questo pathos" è proprio del filosofo: il *thaumázein*. E la filosofia non ha altro principio [*arché*] che non sia questo. Né si può dire che malamente abbia descritto il processo di genesi [*ou kakos genealoghein*] colui che ha indicato Iride quale figlia di Taumante".²

Da notare, anzitutto, che in questo fondamentale passo platonico *arche* e *ghenesis*, il principio e l'origine, l'inizio in senso eziologico, e il cominciamento in senso temporale, finiscono per coincidere. Di conseguenza, la filosofia non solo comincia col *thaumázein*, ma – ciò che più conta – da esso trae origine. Essa dunque deriva – in ogni senso – da quella forma specifica di pathos che si esprime col verbo tratto dal sostantivo *tháuma*.

Come accade fin troppo frequentemente, anche nel caso della traduzione di questo pregnante termine greco i risultati sono per lo più fuorvianti. Nella quasi totalità dei casi, infatti, *tháuma* è reso con "meraviglia", vale a dire con una fra le molte dimensioni che si condensano nell'originale greco. Secondo questa accezione, ad esempio, ritroviamo il termine non solo nel passo del *Teeteto* qui esaminato, ma anche nel brano, per molti aspetti parallelo, che apre la *Metafisica* di Aristotele, là dove si afferma che "gli uomini furono mossi a filosofare dal *thaumazein*". In entrambi i casi, l'"idealista" Platone e il "realista" Aristotele (per usare generalizzazioni che sono palesemente insostenibili, e che sono invece ancora largamente diffuse) individuano l'*arché* del filosofare nel *tháuma*. Poiché allora, stando a Platone e allo stesso Aristotele, il filosofare si genera da quella forma specifica di pathos che si compendia nel termine *tháuma*, diventa allora necessario cercare di capire bene quale ne sia il significato.

Tháuma vuol dire certamente anche meraviglia. Ma se ne tradirebbe la polivalenza semantica, rendendo del tutto arbitraria la traduzione, ove se

2 Plat., *Theaet.* 155 d, 2-5. Il riferimento di Platone è, come è noto, a Esiodo, *Teogonia*, 265-266.

ne cancellasse l'altro significato, quello per così dire emotivamente “negativo”, per il quale *tháuma* è ciò che incute paura, che suscita sgomento. Ne abbiamo una testimonianza incisiva nel libro IX dell'Odisea, la dove, descrivendo Polifemo, Omero ne parla come di un *tháum'etétykto pelórion*, un “mostro che incute paura”. Ma una conferma indiretta è desumibile anche da alcuni passi dei Vangeli sinottici, in particolare nell'episodio in cui Gesù è tratto di fronte a Pilato. Il fatto che il Nazareno non risponda alle domande poste suscita nel governatore romano uno stato d'animo descritto col verbo *thaumázein*, alludendo con ciò non solo, né soprattutto, ad una generica “meraviglia”, quanto piuttosto a quel turbamento che Pilato peraltro dimostrerà anche in seguito di provare di fronte alla figura del Cristo. Insomma, si può affermare che il sostantivo *tháuma*, e il verbo *thaumázein*, appartengono alla stessa famiglia semantica di un altro termine ben noto ai filosofi, quale è *deinós* – il termine impiegato da Sofocle per indicare ciò che maggiormente appare tremendo, e da Platone (e, prima di lui, da Omero, in riferimento a Priamo) per affermare fino a che a punto a lui Parmenide appaia *aidóios kái deinós*, degno di rispetto e insieme tremendo.

Fondamento del filosofare, suo inizio e cominciamento, sua *arché* e *ghénesis*, ciò da cui trae origine e alimento, è dunque il *páthos*; ma non una qualunque e generica passione, quanto piuttosto quella forma peculiare di *páthos* che stupisce e sgomenta, di cui dice il termine *tháuma*. La filosofia non comincia quando al calore delle passioni si sostituisca il freddo rigore di una ragione apatica. Esattamente al contrario: essa non sarebbe neppure concepibile sganciata dalla polivalente esperienza del *thaumázein*, dal timore e tremore in esso racchiuso.

Tutto ciò risulta ribadito anche dalla vicenda genealogica richiamata da Platone nel contesto del *Teeteto*. Come si legge nella *Teogonia* di Esiodo (al quale il filosofo verosimilmente allude), da Ponto e Gaia, dal mare e la terra dunque, nacque Taumante il quale a sua volta “sposò la figlia d'Oceano dalle profonde correnti Elettra, e questa generò Iride veloce e le arpie dalle belle chiome, Aello e Ocipete, le quali sanno seguire il soffio dei venti e gli uccelli in volo con le ali veloci; alte infatti si librano.” Come messaggera di Zeus e di sua moglie Era, Iride lasciava l'Olimpo soltanto per trasmettere i voleri divini all'umanità, che la considerava una consigliera e una guida. Veloce come il vento, ella si spostava da un punto all'altro della terra, in fondo al mare e nel mondo sotterraneo. Pur essendo sorella dei mostri alati, le arpie, Iride veniva rappresentata come una fanciulla bellissima, con ali e vesti dai colori brillanti e un'aureola, che attraversava il cielo lasciandosi dietro un arcobaleno come scia.

Recuperando il mito esiodeo, Platone intende allora sottolineare tre punti importanti. Anzitutto, il fatto che la filosofia – personificata in Iride – agisca come messaggera e dunque anche come mediatrice fra gli dei e gli uomini, tra il piano divino e quello umano. In secondo luogo, la citazione mitologica tende a rimarcare che la filosofia non conosce limiti al suo volo, non si arresta di fronte ad alcun ostacolo, riuscendo anche a penetrare nelle profondità della terra e a giungere nel fondo del mare. Ma il punto più importante, ai fini del ragionamento che stiamo qui seguendo, è quello che riguarda l'origine e il fondamento del filosofare: come figlia di Taumante, la filosofia è generata da quell'ampia gamma di affetti e passioni racchiusi appunto nel termine *tháuma*.

Come già si è accennato, un assunto pressochè identico è espresso da Aristotele nell'esordio del libro Alfa della *Metafisica*, allorchè il *thaumázein* è indicato come "causa" e inizio della filosofia. Ma, per restare al filosofo di Stagira, ancora più importante è il riferimento ad un'altra sua opera, principalmente dedicata all'analisi di quella peculiare forma del "fare" che è la *póiesis*.

L'elemento di gran lunga più importante della tragedia, secondo Aristotele, è il *mýthos*, vale a dire ciò che, come si è visto, potremmo tradurre col termine "racconto". È vero, infatti, che elementi della tragedia (e a maggior ragione, potremmo aggiungere noi, di un film) sono anche lo "spettacolo" [*opsis*] e la musica (e inoltre, il linguaggio, i caratteri e il pensiero), ma il *mýthos* è talmente preponderante rispetto agli altri, che si può giungere ad affermare che la "potenzialità" [*dýnamis*] della tragedia resta intatta, anche "in assenza di scena e di attori". Spinta all'estremo (ma è lo stesso Aristotele a raggiungere tale limite), questa affermazione implica che anche senza il "vedere", anche senza l'*ópsis*, pur in mancanza dello "spettacolo", ma solo "leggendo" il *mýthos*, esso riesca a indurre il "piacere" che è specifico della tragedia, vale a dire il terrore e la pietà.

La forte valorizzazione del racconto, come elemento decisivo e caratterizzante di quella forma di *póiesis* che è la tragedia, connesso alla più volte ribadita svalutazione di tutto ciò che è connesso alla "vista" (e anche all' "udito", visto lo scarso apprezzamento del ruolo della musica), consentono di mettere a fuoco un aspetto essenziale del ragionamento aristotelico. È il *mýthos* e più in particolare il modo con cui esso è costruito, ciò che conferisce ad una opera poetica – ad una concretizzazione di quella forma del fare che è la *póiesis* – la capacità di suscitare il coinvolgimento emotivo liberatorio negli spettatori (o negli ascoltatori). Ad essere fonte di *páthos* non sono, dunque, elementi puramente sussidiari, e comunque estrinseci rispetto alla composizione del racconto, quali sono appunto quelli che col-

piscono i sensi della vista e dell'udito, ma piuttosto un aspetto strutturale, pertinente alla razionalità dell'impianto narrativo, riguardante le modalità concrete con le quali i fatti descritti sono connessi l'uno con l'altro in una trama ben organizzata.

D'altra parte, l'enfasi su criteri capaci di evidenziare l'intelligibilità intrinseca della struttura narrativa, a scapito di requisiti connessi con l'ambito della sensibilità, discende consequenzialmente, almeno in Aristotele, da ciò che egli sostiene in generale riguardo alla *póiesis*. Occorre ricordare, infatti, che la superiorità attribuita alla poesia, rispetto alla storia, è motivata col fatto che la prima "dice gli universali", mentre la storia si limita ai particolari. *Philosophóteron*, dunque, "la cosa più filosofica" è la poesia, in quanto essa si riferisce a ciò che è "verosimile" [*eikós*], e che perciò intrattiene una relazione con l'universale nella forma della probabilità, mentre la storia si occupa soltanto di cose effettivamente accadute, in quanto tali inevitabilmente particolari.

Di qui, allora, l'importanza di addentrarsi più approfonditamente nell'analisi che il filosofo conduce della struttura del *mýthos* che è – come egli afferma – "principio e quasi anima" della tragedia. Numerosi, e tutti molto significativi, sono i requisiti che il racconto deve possedere, affinché esso possa essere definito "ben costituito" [*kalós*]. È necessario, anzitutto, che il racconto non cominci da qualunque punto capiti, né dovunque capiti finisca, ma che esso abbia un'estensione tale, da potere essere abbracciato nel suo insieme con la mente, e che inoltre esso abbia una lunghezza idonea a consentire che si realizzi il cambiamento di fortuna del protagonista: dalla cattiva alla buona sorte, o (nel caso della tragedia) dalla buona alla cattiva sorte.

In secondo luogo, occorre che i "fatti" descritti sino fra loro connessi mediante relazioni di verosimiglianza o di necessità, al punto da poter affermare che è preferibile "un impossibile verosimile, piuttosto che un possibile che sia inverosimile". Se, infatti, fra i "casi", di cui è costituita la trama, non sussiste un legame di verosimiglianza, ovvero quando essi non scaturiscono l'uno dall'altro in maniera necessaria, è inevitabile che lo spettatore resti "freddo", insensibile e a-pathico, rispetto alla vicenda. Non basta, quindi, che fra i diversi fatti si dia una successione cronologica, perché anzi essa può essere perfino rovesciata (come insegnano ancora una volta l'Edipo re, da un lato, e molti ottimi film, dall'altro), a condizione tuttavia che resti evidente che essi conseguono l'uno dall'altro, in maniera verosimile o necessaria.

L'esempio addotto da Aristotele, apparentemente stravagante, è quello che si rifà ad una tragedia perduta, nella quale il protagonista, responsabile

dell'omicidio del re Miti, viene a sua volta ucciso dalla statua del sovrano che gli rovina addosso. Ma, in tema di racconti che dovrebbero apparire scarsamente credibili, e che invece risultano plausibili ed emotivamente coinvolgenti, basterebbe pensare al mito di Don Giovanni (che, fra l'altro, discende direttamente proprio dall'episodio tragico assunto a modello da Aristotele), nel quale quelle che potrebbero sembrare incongruenze, sono in realtà superate da una concatenazione dei fatti talmente verosimile, da cancellare ogni possibile refrattarietà emotiva nello spettatore. Il quale (come ebbe invidiosamente a lamentarsi Carlo Goldoni), proprio per la "buona costituzione" del racconto, e per la verosimile o necessaria consequenzialità degli eventi, finisce per prendere per buone quelle che dovrebbero apparire come inaccettabili improprietà, come "una statua di marmo eretta in pochi momenti, che parla, che cammina, che va a cena, che a cena invita, che minaccia, che si vendica, che fa prodigi".

Sempre a proposito del modo in cui è costruita la "consecuzione dei fatti", ancora Aristotele sottolinea che non è sufficiente che il passaggio fra gli antecedenti e i conseguenti avvenga in modo verosimile, poiché è anche necessario che esso intervenga contro le aspettative. Da un lato, dunque, gli avvenimenti devono succedersi l'uno dall'altro in maniera che non sembri inverosimile, ma nello stesso tempo ciò che sopravviene deve risultare imprevisto, *pará tén dóxan*, in contrasto con l'attesa. Soltanto in questo modo, infatti, si potrà conseguire l'effetto di suscitare lo stupore nello spettatore, il quale invece, ove fosse posto di fronte ad eventi prevedibili, resterebbe "freddo" e distaccato. Se si vuole che i fatti descritti inducano pietà e terrore, occorre dunque che si verifichi un fenomeno difficile, se non impossibile, da immaginare, vale a dire che dal necessario scaturisca l'imprevisto. Nel succedersi di casi legati fra loro da relazioni di verosimiglianza, deve insomma accadere qualcosa che – senza violare il nesso necessario – sia in contrasto con ciò che ci si aspetterebbe. Solo così, sarà più facile che emerga il *thaumastón*, il "meraviglioso", ciò che può destare lo stupore dello spettatore.

Ci avviciniamo, in questo modo, a quello che può essere motivatamente considerato il nucleo teorico più originale ed importante della trattazione aristotelica, riguardante la forma che deve assumere la "consecuzione dei casi", oggetto della rappresentazione. In ogni racconto, rileva infatti il filosofo, si possono distinguere due parti principali. La prima è quella che egli definisce "trama" [*désis*] o "intreccio" [*ploké*], vale a dire quella parte del racconto in cui – letteralmente – si "annodano" i diversi fatti, rispettando i criteri in precedenza indicati. È questa la parte, tanto per capirsi, nella quale vengono descritte le vicende del protagonista, o dei protagonisti, della sto-

ria, attraverso una successione di casi legati da rapporti di verosimiglianza o di necessità. C'è poi la seconda parte, quella dello "scioglimento" [*lysis*], nella quale i "nodi" intrecciati in precedenza vengono sciolti, e il racconto giunge quindi alla conclusione. È quella in cui, insomma, si vede "come vanno a finire" le vicende dei personaggi rappresentati, vale a dire in quale modo si "scioglie" l'intreccio di avvenimenti precedentemente descritti.

Nella "buona costituzione" di un *mythos*, è questo l'aspetto più delicato e difficile. "Molti riescono bene ad annodare un intreccio" – sottolinea infatti Aristotele – "ma poi lo sciolgono male. E invece bisogna che trama e scioglimento siano bene armonizzati fra loro". Ciò significa che lo scioglimento non può essere casuale, né può essere realizzato mediante un "inverosimile" intervento dall'esterno, rispetto ai casi fino a quel momento descritti (come avverrebbe abusando dell'artificio del *deus ex machina*), ma deve piuttosto corrispondere ad una forma ben determinata, in quanto tale chiaramente riconoscibile. Diversamente, tutta l'impalcatura del racconto in precedenza costruita finirebbe per crollare, annullando ogni possibilità di coinvolgimento dello spettatore.

Ebbene, la forma generale dello scioglimento coincide col concetto di *metabolé*, vale a dire con un "cambiamento", che si presenta nei termini di un mutamento radicale. Si può dire di trovarsi in presenza di una *metabolé*, quando ciò a cui si assiste non sia soltanto un cambiamento, ma appaia piuttosto come un rovesciamento, ovvero ancora più esattamente come una vera e propria trans-formazione. Deve trattarsi, dunque, di una nuova forma, diversa e irriducibile rispetto a quella precedente, e tuttavia da essa conseguente in modo verosimile o necessario.

Per mettere più adeguatamente a fuoco la nozione di *metabolé*, può essere utile ricordare che, mentre il termine apparentemente sinonimo di *metánoia* (usato abitualmente per indicare la conversione religiosa) sta ad indicare un mutamento [*metá-*] che interviene nel proprio modo di pensare [*noéo*], e dunque segnala un mutamento che è insieme "soggettivo" e "debole", *metabolé* si riferisce invece ad un rivolgimento oggettivo, a radicali fenomeni di cambiamento riguardanti non la propria "opinione", ma la "realtà" in se stessa. In questa accezione, ritroviamo ad esempio il termine nel grandioso mito cosmogonico descritto nel *Politico* di Platone, dove il processo di inversione nel moto degli astri e nella generazione biologica viene descritto appunto come una *meghíste metabolé*, come una gigantesca rivoluzione che ha capovolto il corso naturale degli eventi.

Dunque, se si vuole realizzare uno scioglimento dell'intreccio, capace di suscitare pietà e terrore, realizzando il piacere che è proprio della tragedia, occorre che esso si presenti con i caratteri della *metabolé*. Più esattamente,

è necessario che i fatti riguardanti il protagonista del racconto siano intrecciati in maniera tale che, sempre rispettando il rapporto di verosimiglianza, egli sia colto nel passaggio da una condizione di felicità ad una condizione di infelicità. Il capovolgimento deve riguardare, insomma, la sorte del protagonista, ed è quindi un cambiamento oggettivo, "visibile" e direttamente constatabile, come tale non riducibile ad un semplice e interiore "mutamento di opinione".

Ma non basta. Per conferire la necessaria precisione a questo discorso, Aristotele indica anche quali debbono essere le forme specifiche, attraverso le quali può realizzarsi la *metabolé*, distinguendo il "colpo di scena" o "rovesciamento" [*peripéteia*] dal "riconoscimento" o "agnizione" [*ana-ghnórisis*]. A queste due forme egli aggiunge anche una terza – il *páthos* – le cui caratteristiche non vengono tuttavia ulteriormente chiarite.

Buon *poietés*, buon "produttore di storie", sarà colui che saprà costruire una trama, intrecciando fatti che conseguono l'uno dall'altro in maniera verosimile o necessaria, e che intervengano contro le aspettative, in modo tale che si giunga ad uno scioglimento dell'intreccio attraverso un colpo di scena oppure un riconoscimento, oppure mediante entrambe queste forme di *metabolé*. Difatti, quando lo spettatore assiste ad un brusco e inatteso cambiamento di fortuna del protagonista, a seguito di qualcosa che d'improvviso gli "piomba addosso" (secondo il significato etimologico di *peripeteia*), ovvero di un altrettanto impreveduto "passaggio dalla non conoscenza alla conoscenza" (che è poi il significato letterale di *ana-ghnórisis*), egli è scosso da un fremito di terrore e da un senso di pietà. La svolta nella concatenazione dei fatti, è ciò che induce il piacere proprio del *mýthos*, a condizione che essa non sia il risultato di interventi dall'esterno, o del caso, ma scaturisca piuttosto da una consecuzione verosimile di avvenimenti, attraverso un mutamento inatteso, una vera e propria transizione di stato.

L'esempio addotto da Aristotele, per alludere ad uno scioglimento corrispondente ai criteri appena indicati, è quello tratto dall'*Edipo re*, relativo all'arrivo dell'*ánghelos* proveniente da Corinto. In questo caso, infatti, e in molti altri esempi simili, desumibili dal repertorio drammaturgico classico, la transizione di stato non compare come effetto del caso o di inspiegabili interventi dall'"esterno" dell'intreccio, ma è la conseguenza verosimile, e al tempo stesso inattesa, di una consecuzione di fatti coerentemente annodati, e poi appropriatamente sciolti.

Ma la "guida" aristotelica potrebbe servire anche per altre, e più puntuali, osservazioni. Come quando si censura l'esibizione sulla scena di cadaveri o altre atrocità, che vanno invece rigorosamente tenute al di fuori della scena, e non mostrate allo scopo di suscitare raccapriccio. O quando si di-

stingue con molta nettezza fra ciò che è *phoberón*, e cioè capace di destare terrore per il modo in cui sono annodati i casi descritti, e il *teratódes*, che è invece il “mostruoso”, come tale del tutto inadatto a suscitare il piacere tragico, poiché anzi inibisce il processo dell’immedesimazione. O, ancora, quando si sottolinea che è opportuno che il mutamento di fortuna riguardi un personaggio che in qualche modo possa assomigliarci, poiché la rappresentazione delle disgrazie toccate a chi sia estremamente malvagio non è adatta a suscitare né pietà né terrore, mentre ove a subire i colpi della sorta avversa dovesse essere un individuo dabbene e del tutto innocente, tutto ciò risulterebbe “ripugnante” [*miarón*], anziché *phoberón*. O, infine, quando si afferma che ciò che rende simili o dissimili due tragedie non è né lo spettacolo, né la musica, ma il racconto che ne è alla base e, del racconto, le modalità particolari con le quali avviene lo scioglimento dell’intreccio.

Come si è visto, *philosophóteron* – la “cosa più filosofica” – è il dire del poeta, rispetto ad esempio a quello dello storico, perché mentre la *poiesis*, occupandosi del “verosimile”, si riferisce a ciò che è universale [*kathólou*], la storia, trattando di ciò che realmente accaduto, si riferisce invece al particolare. In altre parole, in quanto è “imitazione” [*mímesis*] di quella forma del fare che è la *práxis*, la poesia, in tutte le sue forme diverse, e quindi anche in quella che essa assume come opera cinematografica, è strettamente connessa con la conoscenza. Difatti, proprio mediante la *mimesis*, l’uomo è in grado di procurarsi le *prótas mathéseis*, vale a dire le prime conoscenze; inoltre, riferendosi sempre all’universale, piuttosto che al particolare, la poesia è in se stessa una “cosa filosofica”. Ma non basta. Sottolineando la necessità che i casi costituenti la trama siano fra loro connessi secondo relazioni di verosimiglianza e, insieme, siano tali da sopraggiungere contro le aspettative, nella *Poetica* si precisa che questa connessione di verosimile e imprevisto è essenziale per far sì che il racconto risulti *thamaustón*, e cioè tale da destare la meraviglia.

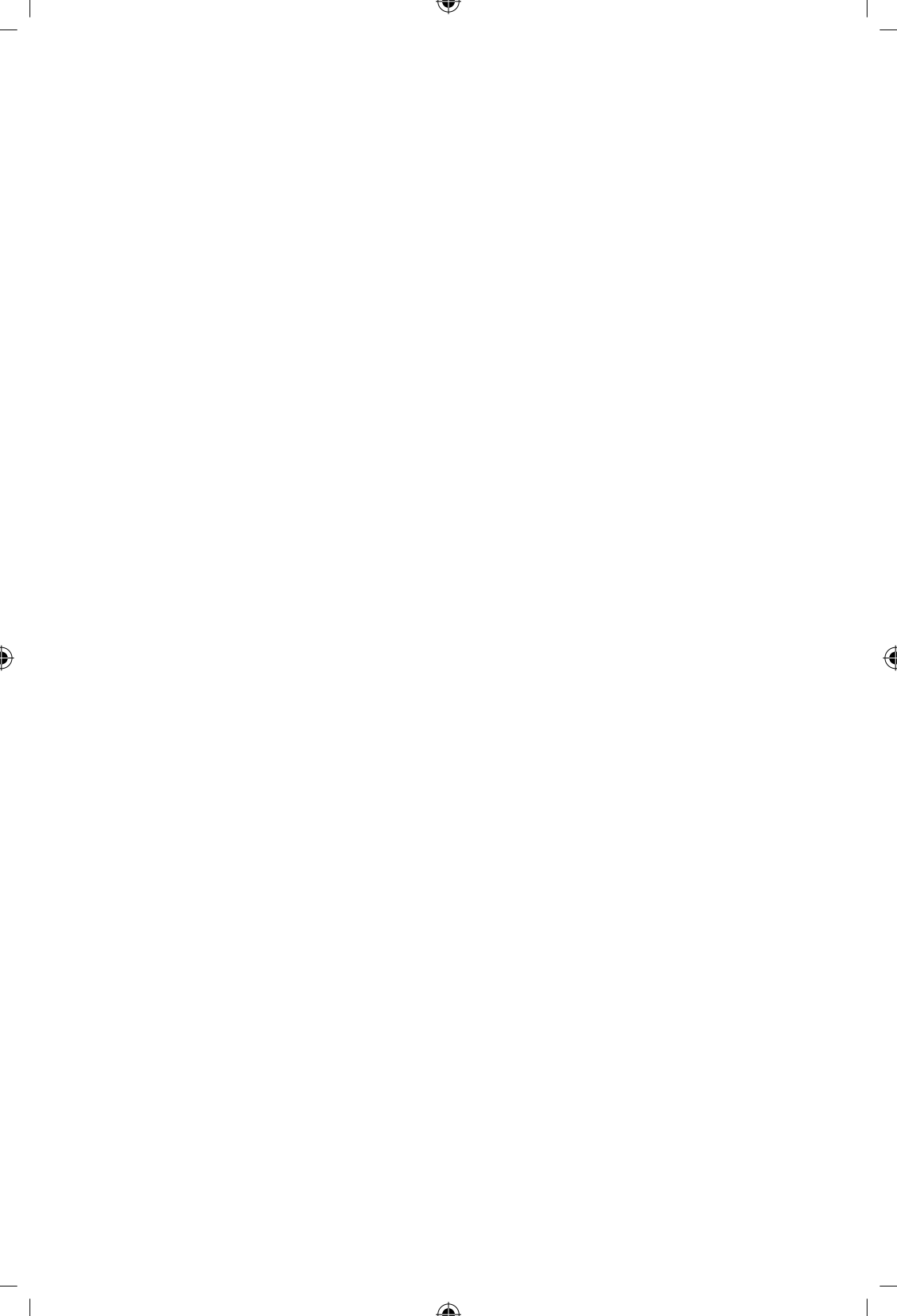
“È fonte di piacere guardare le immagini [*eikónas*]” – scrive Aristotele – “perché coloro che contemplan le immagini imparano [*manthánein*] e ragionano [*sylloghízesthai*] su ogni punto”. Il ragionamento del filosofo si spinge addirittura più in là. In se stesso, l’imparare è qualcosa che procura un grande piacere, non soltanto a coloro, come i filosofi, che specificamente si occupano dell’acquisire conoscenze, ma anche a tutti gli altri, i quali tuttavia possono soltanto in minore misura partecipare al processo della conoscenza.

Ebbene, la *mimesis* offre a tutti, anche a coloro che ne resterebbero altrimenti esclusi, non solo la possibilità di procurarsi le “prime nozioni”, ma anche l’opportunità di “imparare” e di “ragionare” proprio attraverso la

contemplazione delle immagini. In altre parole, guardando le immagini, da un lato si prova piacere, e dall'altro si svolge un'attività che è in tutto e per tutto simile a quella del filosofo. Di qui scaturisce una conseguenza, pressoché ignorata dagli studiosi e dai commentatori, di grandissima importanza, sia per quanto riguarda l'interpretazione del pensiero di Aristotele, sia dal punto di vista teorico più generale.

È possibile "imparare" e "ragionare" guardando le immagini, meglio e più facilmente, di quanto non possa accadere con l'esercizio filosofico tradizionale. Anzi. La *póiesis* è cosa "più filosofica" della storia, proprio perché ci mette in contatto con l'universale. Inoltre, ciò che viene abitualmente considerato il vero "principio" del filosofare, e cioè la meraviglia, può più naturalmente scaturire da quella connessione verosimile-imprevisto, che si è ritrovata quale connotato fondamentale di un racconto "ben costituito". Guardare le immagini è in se stesso, *philosophóteron*, la "cosa più filosofica", in quanto consente di apprendere le prime conoscenze, sollecita la meraviglia e permette di *manthánein* e *syloghízestai*.

Fra le spiegazioni più convincenti, e comunque più suggestive, dell'etimologia del termine *mýthos*, vi è quella che lo fa derivare dal verbo *mýo*, che vorrebbe dire (come è confermato dall'onomatopeia) "parlare a labbra serrate", e quindi inevitabilmente emettere suoni solo parzialmente articolati. Di qui la necessità, quando si tenti di comprendere quale sia il "discorso" contenuto nel *mýthos*, di adoperare strumenti concettuali e interpretativi che consentano di rendere più chiaramente intelligibile ciò che, altrimenti, può restare espresso solo parzialmente. Non si tratta dunque di correlare *ab extrinseco* ambiti – quali le emozioni e la ragione – che si suppone pregiudizialmente essere distinti e eterogenei, ma, al contrario, di ritrovare nella loro intrinseca connessione l'espressione più compiuta di quell'altra forma della dimostrazione in cui si è concettualmente e storicamente articolata la filosofia come narrazione. Perché, per dirla con Aristotele, la *póiesis* "è la cosa più seria e più filosofica".



ADRIANO FABRIS

PAURA E SPERANZA. IN DIALOGO CON SALVATORE NATOLI

1. Anche il tema della speranza, così come accade per altre attitudini del nostro vivere, è argomento della riflessione di Salvatore Natoli. In vari interventi, poi riproposti anche in forma di files audio o pubblicati in volumi, la questione è ricostruita e discussa in modi sostanzialmente analoghi fra loro. Ciò si verifica di solito in dialogo con chi, da un punto di vista laico o religioso, alla speranza attribuisce un ruolo fondamentale per l'apertura di un comportamento umano adeguato.¹

La posizione di Natoli, all'interno di questi confronti, risulta sempre equilibrata, misurata. Più precisamente, essa è conforme a quell'"etica del finito" che contraddistingue l'intero orientamento del suo pensiero.² Sperare è certo aprirsi a una dimensione ulteriore. Ma, potremmo dire, quest'apertura non deve essere eccessiva, almeno se non si vuole abbandonare il terreno filosofico e rinunciare a ciò che esso, proprio entro le sue coordinate, è in grado di garantire. Bisogna cioè rivolgersi con prudenza critica alle concezioni che fanno della speranza un'occasione per avventurarsi nella dimensione dell'escatologia: sia essa intesa secondo quanto vissuto nella tradizione ebraico-cristiana, oppure venga concepita nelle forme secolarizzate proprie dei comunismi. Ecco perché, come lo stesso Natoli afferma più volte in proposito, la migliore definizione della speranza è quella che ci viene offerta da Spinoza, il quale nell'*Etica* parla di "*incerta laetitia*".

Quanto a me, per entrare in dialogo con Salvatore Natoli – anzi, per continuare un dialogo da tempo già in corso –, desidero concentrarmi sullo stesso argomento da lui sviluppato, assumendo però una differente prospettiva. Voglio parlare bensì dell'attitudine alla speranza, ma mettendola in relazione con il sentimento della paura. Intendiamoci. Lungi da me l'in-

1 Cfr. ad esempio S. Natoli, N. Vendola, *I dilemmi della speranza: un dialogo*, La meridiana, Molffetta (BA) 2006; F. Mosconi, S. Natoli, *Sperare oggi*, Il margine, Trento 2012.

2 Cfr. S. Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, a cura di F. Nodari, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 121 sgg.

tenzione di riproporre il solito copione di stampo dialettico, per il quale vi sono, certamente, paure, paure crescenti nella nostra vita e nel nostro mondo, ma poi ci sono anche buoni motivi che ci aprono alla speranza (magari motivi che io, da un punto di vista filosofico, sono in grado d'individuare, delineando come da copione un conclusivo *happy end*). Invece il mio compito non è quello di fornire buone ragioni per sperare, nonostante le paure che caratterizzano la nostra quotidianità e anche se, magari, queste buone ragioni ci sono davvero. La situazione è infatti più complessa, più intricata.

Cosa voglio dire? La mia tesi è che non si può pensare davvero la speranza se non si pensa anche, in maniera adeguata, la paura. Paura e speranza sono strettamente intrecciate fra loro, sono legate da un nodo inscindibile. Entrambe sono infatti modi di quell'apertura ad altro che è propria dell'essere umano. Solo che non lo sono affatto nella forma per cui la speranza risulterebbe semplicemente un superamento della paura, un superamento che gli uomini di buona volontà sarebbero chiamati ad attuare. Sarebbe uno schema troppo facile, addirittura banale. Più ancora. Affrontare la questione in questo modo sarebbe, in fin dei conti, inutile. Perché la paura non si combatte a colpi di buona volontà. È necessario invece riattivare la fiducia. Lo sottolinea lo stesso Natoli quando individua più volte, nelle sue riflessioni sul tema, un legame stretto tra la speranza e la fede fiduciale. Ma una tale fede, e questa stessa capacità di riattivare la fiducia, non dipendono, ripeto, fino in fondo da noi. Essi rimandano – è lo stesso Natoli a sottolinearlo – a quel legame originario da cui tutti noi siamo costituiti e che è il modo più corretto in cui si può parlare di “etica”.

2. Come riattivare la fiducia, come superare la paura e aprirsi alla speranza in maniera diversa dal modo in cui la paura ci mette in relazione con altro: ecco la questione che dobbiamo affrontare. Ecco, anzi, il punto: si tratta di ripensare, di ricalibrare la nostra relazione con altro. Deve essere, questa, una relazione buona, una relazione che produce altre relazioni, capace di esprimere nel suo compiersi quella stessa apertura che la contraddistingue in quanto tale. Ma come si fa a praticare una tale relazione buona, amorevole, nel nostro mondo quotidiano, in cui il rapporto con l'altro è per lo più mediato dalla preoccupazione che l'altro sia un elemento di disturbo, o addirittura dove esso ci appare come il nemico?

Formulando questa domanda tocchiamo un punto ulteriore, un aspetto specificamente etico della questione che stiamo affrontando. Perché, come si è visto, ho richiamato finora una serie di atteggiamenti specifici; ho usato alcune parole chiave. Ho parlato di speranza, di fiducia, di relazioni buone. Per il pensiero filosofico, fin dal mondo antico, queste sono propriamente

virtù. E pure nella tradizione cristiana esse sono considerate virtù: le virtù teologali della fede, della speranza e della carità.

Anche sul tema della virtù Natoli si è più e più volte soffermato nei suoi scritti.³ E ciò è avvenuto, sempre, considerando i comportamenti virtuosi in una forma tutt'altro che dogmatica. Non è qui in gioco, quando si parla di "virtù", un atteggiamento da riproporre in maniera velleitaria, semplicemente come risposta a una qualche esortazione che, pur giustamente, verrebbe espressa con maggiore o minore autorevolezza. Si tratta invece di far emergere esperienze che sono presenti già sempre nella nostra vita e che dobbiamo – questo sì – scegliere di valorizzare. Ma questa scelta la possiamo fare appunto perché esse già ci caratterizzano.

Ecco allora precisarsi in maniera più chiara il nesso che lega l'ambito della relazione con la dimensione di una virtù scelta e perseguita. Si apre, lo abbiamo visto, la dimensione dell'etica: di un'etica in cui l'agire – non più inteso in maniera strumentale, come nel mondo tecnicizzato che ormai ci troviamo ad abitare⁴ – trova il suo orientamento e la sua motivazione al fine di compiere scelte buone. In questo quadro speranza e fiducia giocano un ruolo essenziale. Purché vengano intese in maniera corretta. Come Natoli c'insegna a fare. Come cercherò io stesso di fare in queste pagine, tematizzandone lo specifico intreccio.

3. In che modo si realizza quest'intreccio? Paura e speranza, lo accennavo, sono modi di rapportarsi con l'alterità. Il primo di essi, quello della paura, vede la realtà come una minaccia e spinge a mettersi sulla difensiva, a chiudersi nei confronti di ciò che appare diverso. Il secondo modo, quello della speranza, c'induce al contrario ad aprirci, ad abbandonarci a quanto ci può capitare, confidando nel fatto che ciò sarà comunque qualcosa di buono. La paura, in altri termini, considera quanto ci può accadere sempre come negativo, magari a partire da un'esperienza che abbiamo fatto in passato, magari trovando giustificazione in una sana prudenza, oppure semplicemente cedendo a un terrore irrazionale. La speranza fa invece sì che tutto, alla fine, possa essere considerato positivamente. Sa anzi aspettare questo finale positivo: sa perseverare, sa mantenere la fiducia. Ma non necessariamente abbandonandosi in maniera cieca a ciò che non dipende da noi. Vi è infatti nella speranza una componente agonica, il legame con

3 Si veda ad esempio il suo *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 2005 e il testo su *La fecondità delle virtù*, a cura di F. Nodari, La Compagnia della Stampa, Roccafranca (BS) 2011.

4 Cfr. S. Natoli, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.

un dolore che va combattuto o sopportato. Natoli non manca mai di sottolinearlo.

Nella nostra vita raramente, però, questi stati d'animo – paura e speranza – sono fissati una volta per tutte e si presentano, potremmo dir così, in purezza. A volte, di fronte agli stessi eventi, possiamo cambiare idea. Ciò che ci faceva paura ora lo guardiamo con curiosità, magari come una risorsa. E ciò che speriamo, a volte, non siamo più così sicuri che sia sempre cosa buona. Pensiamo a quanto accade in tempi di crisi, come quelli che stiamo vivendo.

Paure e speranze allora si susseguono e si compenetrano le une con le altre. E noi per lo più oscilliamo tra il timore che tutto sia finito e la voglia di gettare uno sguardo attraverso lo spiraglio che ci si apre davanti. In questo caso basta un segno, un debole segnale per cambiare idea sul nostro presente e sul nostro futuro. Anche chi si rinchioda nelle proprie paure può dunque alzare il capo, timidamente, e guardare oltre. A meno che egli non si senta caparbiamente vincolato alla propria situazione senza via d'uscita. Se è così, allora, la paura si fa disperazione. S'annuncia la "malattia per la morte" di cui parla Kierkegaard.⁵

Ma, se andiamo ancora più a fondo, ci accorgiamo che paura e speranza sono intrecciate fra loro proprio perché sono due modi, anzi i modi principali, in cui guardiamo al di là di noi stessi. Anche nella paura, infatti, trascendiamo il nostro orizzonte abituale. Solo che in questo caso lo sguardo che gettiamo al di là di ciò che possiamo controllare è attraversato dal sospetto, dall'incertezza, dall'idea che quanto ci può venire da altrove è male. Per chi ha paura tutto è cupo, difficile, problematico; per chi nutre speranze invece, anche se egli sa che nel mondo il male è ben presente, questo non avrà mai l'ultima parola.

Tutto ciò significa che ogni relazione che possiamo intrattenere è caratterizzata da un'essenziale ambiguità. E che dunque l'oscillazione tra paura e speranza, sulla quale mi sono finora soffermato, contraddistingue nel profondo il modo in cui ci rapportiamo agli altri. Non lo dico io: lo dicevano già gli antichi Greci, quando parlavano, in un contesto analogo, di *thauma*.

Thauma, infatti, è meraviglia e orrore insieme; è motivo di speranza e causa di paura. Esso indica, in uno stesso termine, sia l'apertura positiva ad altro – e a un altro inteso come ciò che può offrirmi una sorpresa, una sorpresa piacevole –, sia l'essere esposti, inevitabilmente, a qualcosa che disturba le mie aspettative, le mie convinzioni, la mia tranquillità. Perciò tale

5 S. Kierkegaard, *La malattia per la morte*, a cura di E. Rocca, Donzelli, Roma 1999.

apertura, che pure ci contraddistingue, comporta sempre uno *shock*: perché il rapporto con altro, ripeto, disturba. Disturba in quanto mi costringe ad aprirmi a lui, ad entrare in rapporto con lui, a cambiare prospettiva. E così ogni nostra relazione, anche quella più piacevole, risulta in fondo sempre importuna. L'ospite, anche quello più gradito, dopo un po' mette a disagio.

Eppure il disagio, il disturbo, l'inopportunità che sperimentiamo sono anche ciò che mi sollecita, che mi costringe a confrontarmi, che mi fa essere vivo. Di più: che mi fa capire che solo in relazione con l'altro io posso crescere e svilupparmi per quello che sono. In caso contrario, come alternativa, resta solo l'autismo: in tutte le forme, più o meno patologicamente gravi, in cui esso può manifestarsi.

4. E oggi? Qual è la situazione oggi riguardo a queste forme di esperienza? Che cosa accade riguardo allo specifico nesso di speranza e paura, e di meraviglia e orrore? Oggi si ripropone, in maniera più sistematica e pervasiva, ciò che già Aristotele aveva individuato quale antidoto rispetto al disagio che il *thauma* sempre porta con sé (*Metafisica* A, 2). Oggi accade che siamo divenuti, almeno in apparenza, sempre più capaci di gestire questa situazione, di esorcizzare il disturbo dell'irruzione dell'altro, e di farlo a buon diritto, perché l'altro ci fa paura e ci mette a disagio. L'uso delle tecnologie, vecchie e nuove, in buona parte ce lo consente. Ma, proprio perciò, ci troviamo al tempo stesso in una situazione in cui è diventato sempre più difficile fare davvero esperienza. Ben se n'era accorto Walter Benjamin, che già nel secolo scorso aveva descritto il nostro tempo come l'epoca della perdita dell'esperienza.⁶

Aristotele esorcizzava l'impatto sorprendente del *thauma* facendo ricorso alla filosofia, che nella sua prospettiva aveva il compito di ricercare le cause dei fenomeni che ci sorprendevo e quindi ci metteva, alla fine, in condizione di non sorprenderci più. Oggi viviamo in un'epoca nella quale riteniamo di essere in grado di prevedere gli avvenimenti, di eliminare ogni imprevisto e di vivere ovunque come se fossimo a casa nostra. Nei "non luoghi" che attraversiamo, come direbbe Marc Augé, non c'è nulla di nuovo. E magari l'incontro con ciò che ci è abituale, e solo questo, è proprio ciò che vogliamo.

6 Cfr. W. Benjamin, *Erfahrung und Armut* (1933), in R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), *Gesammelte Schriften*, Vol. II, t.1, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, trad. it. di F. Desideri, *Esperienza e povertà*, in F. Rella (a cura di), *Critica e storia*, Cluva, Venezia 1980.

Possiamo dunque stare tranquilli. Tutto ci è ormai familiare. Ma in tal modo non c'è più nulla che possa farci far esperienza davvero. L'esperienza, l'esperienza autentica, sembra qualcosa di ormai perduto.

5. Ma è davvero così? Viviamo davvero, nel nostro mondo pervaso di tecnologie, in una realtà che è ormai tutta sotto controllo e nella quale dunque non c'è più nulla che ci fa paura? Tutto al contrario. Le paure sono anzi aumentate. A quelle vecchie se ne sono aggiunte di nuove. Tanto per fare alcuni esempi: paura dello straniero – dovuta ai flussi migratori che proprio il mondo globalizzato favorisce –; paura del nostro futuro in tempi di crisi – una crisi dovuta alla tecnicizzazione e autonomizzazione dell'economia –; paura di ciò che l'uso degli stessi apparati tecnologici può fare di noi: anche se non è più di moda il parlarne, non per questo il pericolo nucleare è svanito.

Ci troviamo in una situazione paradossale. Io lo chiamo il paradosso del controllo.⁷ Le tecnologie ci consentono di controllare sempre meglio i processi del mondo, e dunque dovrebbero limitare, se non eliminare del tutto, le nostre paure. E invece proprio in quest'uso ci rendiamo conto che un controllo vero e proprio, un dominio del mondo tecnologico, è ormai fuori dalla nostra portata. Non solo siamo degli apprendisti stregoni, come affermava Günther Anders,⁸ non solo diamo il via a processi che non riusciamo poi a fermare, ma ormai questi stessi processi sono qualcosa di autonomo, si autoalimentano, si configurano come un agire che condiziona i nostri comportamenti e, in molti casi, li guida.

Tutto ciò ci fa paura. Anche se magari non lo abbiamo ancora messo a fuoco per bene. Ma ne avvertiamo la minaccia. E ci sentiamo impotenti. Allora reagiamo, non sempre a proposito, anche in maniera violenta. Oppure ci rinchiudiamo in noi stessi, e così diventiamo più sterili. Ma in un caso e nell'altro non siamo all'altezza del nostro tempo e dei suoi problemi. Non siamo in grado di gestire i rapporti con ciò che, oggi, si presenta in forme davvero nuove. E così la paura cresce, cresce sempre di più.

7 Ne ho parlato nel terzo capitolo del mio *Etica delle nuove tecnologie*, La Scuola, Brescia 2012.

8 Cfr. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter*, C.H. Beck, München, 1980, trad. it. di M.A. Mori, *L'uomo è antiquato*, vol. II, *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

6. Ecco perché in questa situazione non basta la buona volontà. Ecco perché non serve a nulla un semplice richiamo alla speranza, velleitario se si configura solo in questo modo. La speranza, invece, rivela qui tutto il suo spessore agonico. E si configura in tal modo come autentica virtù: espressione della nostra struttura relazionale, profondamente etica.

Ecco perché a essa non si può rinunciare. Neppure nel nostro tempo. L'esercizio della speranza ci consente infatti di sperimentare ancora più a fondo il nostro essere umani. A questo scopo, però, dobbiamo recuperare il corretto rapporto con le cose; dobbiamo reimpostare la nostra relazione con l'alterità; dobbiamo predisporci in maniera adeguata ai legami che ci possono coinvolgere. L'altro ci disturba, c'importuna; ci fa anche paura, proprio perché è diverso da noi. Ma forse quello di cui dobbiamo avere oggi più paura non è tanto il diverso, bensì l'uguale. È l'uguale – ciò che sembra venirci incontro nelle forme, come si dice oggi, del *plug and play*, di ciò che è *user friendly* – a essere più preoccupante e pericoloso di quanto non lo sia il diverso. Perché, lo abbiamo visto, elimina la possibilità che abbiamo di fare esperienza; perché c'impedisce d'imparare; perché ci lascia in una situazione d'ignoranza che solo apparentemente è beata.

Il problema è allora, lo ripeto, quello di pensare e soprattutto di praticare le nostre relazioni correttamente; di pensare e praticare in maniera adeguata il nostro agire. Di più: di vivere tutto ciò in maniera *buona*. La riflessione di Natoli ci offre spunti preziosi anche in questa direzione. Lo fa anche proponendo un uso misurato e consapevole della speranza.

7. A questo scopo, tuttavia, bisogna fare i conti ancora una volta con la paura. La paura non ci fa vivere bene; inibisce ogni forma di apertura ad altro, ci fa considerare negativamente tutto ciò che, grazie a tale apertura, ci viene offerto. Ecco perché la paura è uno stato d'animo che rende impossibile ogni relazione. E in quanto tale costituisce una vera e propria minaccia per l'esercizio delle virtù e, più specificamente, per l'etica in quanto tale.

Bisogna invece essere in grado di recuperare le forme e i modi di una relazione buona. E con ciò rendere possibile un agire virtuoso e una vita saggia. Ciò accade, però, solo se rispettiamo tre condizioni. Di questo dobbiamo essere consapevoli: appunto per essere in grado di disporci alla loro messa in opera.

La prima, già lo dicevo, è la condizione della *fiducia*. La fiducia è la condizione senza la quale nessuna relazione, nessuna apertura all'altro è possibile. Tale apertura è un gesto rischioso, certo. È un gesto che richiede comunque prudenza, e che deve essere accompagnato da regole ben precise. Ma senza di esso non c'è esperienza, non c'è socialità, non c'è vita. Se

non è delirio, dice Natoli, la speranza è già relazione: fiducia in sé; fiducia negli altri.

La seconda condizione è quella del *rispetto*. Rispetto vuol dire: né esposizione senza filtri all'altro – senza controllo, senza prudenza – né volontà di asservirlo, di strumentalizzarlo, di manipolarlo. C'è invece una via di mezzo. E questa via di mezzo è data dalla possibilità di mettere in moto, appunto, un atteggiamento rispettoso.

Che cosa voglio dire con ciò, più precisamente? Intendo segnalare il fatto che, proprio grazie alla salvaguardia della differenza, all'attenzione per essa che il rispetto comporta, la relazione con altro può essere feconda, produttiva, generativa. Tanto per fare un esempio: non si ama il prossimo perché è uguale a me, ma perché, proprio in quanto diverso, mi dà qualcosa di nuovo; e io posso fare lo stesso, posso essere nuovo, fecondo, con e per lui. Ecco il modo in cui un rapporto con l'alterità può essere davvero tale.

E l'ultima condizione è data appunto dalla *speranza*. Si tratta più precisamente di aprirci alla dimensione che induce a sperare. A sperare non già in maniera cieca, ingenua, acritica, ma a sperare perché siamo consapevoli che solo in questo modo possiamo essere davvero noi stessi: rivolti ad altro, disponibili a sempre nuove relazioni, capaci di futuro. Se recuperiamo quest'attitudine, se siamo in grado, lottando, di sperare contro ogni speranza – come diceva l'apostolo Paolo (Rm 4,18) –, e se siamo disposti a farlo a dispetto di ciò che ci viene offerto dal presente, saremo in grado di confrontarci anche con l'agire che è proprio oggi delle nuove tecnologie e con il loro tentativo di confezionare un mondo sempre più uniforme e insensato.

La speranza infatti offre senso: è questo il suo potere. La speranza mette in relazione con il senso, apre ad esso. La speranza, più precisamente, riconosce il senso delle cose. Se siamo consapevoli di questo, anche lo spazio del nostro agire ne risulterà potenziato. E riusciremo ad acquisire quella "sagezza del vivere" che ci consente davvero di "stare al mondo" in maniera adeguata.⁹ Come ben mostra, approfondendo la problematica nelle sue diverse declinazioni, l'intera opera di Salvatore Natoli.

9 S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002.

GIUSEPPE GOISIS

I CHIAROSCURI DELLA SPERANZA

1. *Aprire lo scrigno della speranza*

La speranza non gode, occorre riconoscerlo, di una fama molto favorevole, soprattutto presso gli intellettuali, o, in genere, presso queglii “spiriti forti” che reclamano il primato della lucidità, e dunque si vietano l’abbandono alle illusioni. Per loro, la speranza riveste, di volta in volta, i panni della fantasticheria, del sogno ad occhi aperti, fino a immaginarla come un lucido delirio, *un fuoco nella mente* che, alimentato dal ricordo, condurrebbe molto lontano, oltre i confini di ciò che è reale e verificabile da parte di noi umani.

In effetti, il distinguere la speranza come motore di azione dalla speranza come erramento definitivo costituisce un nodo, arduo da sciogliere, sia per l’uomo religioso, sia per il filosofo, pur con prospettive diverse. Per quanto riguarda l’uomo religioso, amo ricordare la profonda preghiera, messa in bocca a Giacomo il Giusto, fratello di Gesù: “Dio mio e Padre mio, mi hai salvato da questa speranza morta”;¹ sì, perché discernere fra le speranze vive e quelle morte, quelle che impegnano eticamente e quelle che accecano, si manifesta come un compito ineludibile, tale da richiedere uno sforzo assiduo, da riprendere sempre di nuovo.²

Si deve sottolineare l’intrinseco dinamismo che orienta la speranza, scaturente come *emozione*, in via di strutturazione come *sentimento* dell’esistere e, infine, coltivata come un abito interno ed esterno, approdante alla pratica di una vera e propria *virtù*; tale dinamismo sembra coinvolgere profonde modalità dell’umano, come l’affettività, la simpatia e il riconosci-

1 C. Gianotto, *Giacomo, fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna 2013, p. 68.

2 In generale, le passioni rivelano un doppio volto: da un lato la violenza e l’obliquità di uno sguardo che può anche pietrificare, dall’altro un dinamismo necessario, capace di generare *la novità*: v. U. Curi, *Passione*, R. Cortina Editore, Milano 2013, pp. 17-107.

mento, incidendo, nella maniera più radicale, nella questione dei significati che annodano la trama della vita umana.

Le considerazioni che mi accingo a svolgere rivendicano, precisamente, questa qualità di “apertura” del tempo connessa alla speranza, qualità che il termine/concetto di *Hoffnung*, nella lingua germanica, evidenzia in modo nitido.

Se l’idea di “durata”, in filosofia, indica il crescere dell’umano, entro una temporalità condivisa, partendo dal ricordo e dai suoi significati, allora potremmo sostenere che l’uomo “dura” *a motivo della speranza*; come afferma De Rougemont: “Je veux que l’homme dure à cause de l’espérance”.

Occorre partire, secondo il mio giudizio, dalla natura peculiare di noi umani, coscienze anticipanti, esposte e proiettate verso la dimensione del “non ancora”; siamo veramente “animali proleccici”, orientati, diuturnamente, a sporgersi verso un futuro più o meno indeterminato, per coglierne l’ipotetica trama e per dirigere, senza posa, il cammino della nostra esistenza.

L’uomo dunque come pellegrino alla ricerca dei significati, come viandante, come *homo viator*. Una simile visione si disgiunge, fino all’antitesi, dalla concezione ciclica del tempo e della storia, caratteristica delle più antiche culture, come quella indiana, ma anche dei Greci e dei Romani che, avvolti nelle spire di tale ciclicità, non a caso rimettevano le questioni ultime all’incombente necessità del Destino.

Gli antichi Greci, in particolare, compresero l’intensa ambiguità della speranza, fonte di *consolazione*, ma anche di *dolore* aggiuntivo: quando la verità appare, e si spegne ogni illusione. Nella narrazione di Esiodo, la speranza s’intreccia con le figure di Prometeo e Pandora; quando il vaso di quest’ultima si rompe, e i mali si scatenano nel mondo, la speranza si rivela come un dono ambivalente, destinato ad alleviare i dolori, ma anche ad accecare l’umanità con false promesse.³

Speranza e nostalgia sembrano intrecciarsi: il futuro, come un caleidoscopio, mescola vertiginosamente le forme e i colori del passato, configurando le dimensioni più attraenti di un avvenire agognato.

Uno snodo decisivo sembra costituito dalla dimensione del *rischio*, dell’azzardo: non per nulla i bambini, e gli eterni adolescenti, amano *giocare* continuamente, ritornando a quel fulcro genuino da cui si dipartono i sentieri della paura e della speranza, con le possibilità connesse della perdita e del guadagno; non c’è nulla, mi sembra, più del gioco che testimoni

3 Esiodo, *Opere e giorni*, 42-105, in *Il mito greco*, II, *Gli eroi*, a cura di G. Guidorizzi, A. Mondadori, Milano 2012, pp. 12-3. Cfr. M. Cacciari, *Dell’inizio*, Adelphi, Milano 2008, p. 437: rifacendosi invece a Eschilo, l’autore evidenzia come il dono più grande di Prometeo non sia il fuoco, ma la speranza, che tuttavia “cambia una cecità con l’altra”.

dell' incoercibile impulso alla speranza, nella direzione dei vuoti spazi del futuro.

Se l' impulso alla speranza sembra irresistibile, molti fattori, nel nostro tempo, paiono averlo smussato, offuscato, fino a un vero e proprio *oblio della speranza*; si vive immersi in un presente di corto respiro, entro la dimensione di un "brevetempismo", pungolati cioè dall' aver sempre fretta, sollecitati dall' assedio continuo di problemi cronici, e con l' amplificazione del rumore di fondo legato alle tecnologie comunicative; tutto ciò sembra averci schiacciato sulle aride lande del presente, sottraendo ai giovani, in particolare, ogni spontanea proiezione verso il futuro.⁴

Volgendo il nostro sguardo in ogni direzione, possiamo sentirci sovrastati dalle macerie del passato, immobili di fronte al deserto di un eterno presente; eppure la speranza è come una porta che si apre, sempre e soltanto, verso l' "esterno": intendo dire che la speranza ha necessità di condivisione e apertura, per riscoprire le inesplorate ragioni del Noi. Se qualche eccessiva retorica è stata diffusa sul "furto della speranza", è certo che la condizione giovanile appare predisposta, in generale, a una paradossale nostalgia verso il futuro, verso il nuovo e l' inedito, quell' inedito che irrompe, costantemente, *sotto il segno della libertà*; in tutto il mondo, nell' ambito del Mediterraneo in particolare, folle di giovani proclamano, a gran voce, il loro desiderio di un mondo più giusto e fraterno. Quello stesso mondo che la sentinella di Isaia, tanto tempo fa, cercava di intravedere, fra il buio più profondo della notte e il primo colorarsi dell' alba.⁵

2. Io spero, dunque siamo

Paolo Rossi, in una sua brillante sintesi, elenca e analizza tre modalità della speranza, nell' orizzonte del nostro tempo e nei vari contesti geopolitici.⁶

-
- 4 Occorre quindi trovare la forza di vivere questo presente in movimento, che chiamiamo futuro, fuoruscendo "dai vicoli ciechi della malinconia e della disperanza": così in un libro stimolante M. Galzigna, *Rivolte del pensiero. Dopo Foucault, per riaprire il tempo*, Bollati Boringhieri, Torino 2013, p. 168. Ma cfr. anche M. Benasayag, *L' epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2004. "Disperanza" è un neologismo ricalcato sul lemma francese *despérance*, coniato dal poeta A. de Musset, nella prima metà dell' Ottocento.
- 5 *Is 21, 11-2*: un testo intenso e suggestivo, che non ha esaurito la sua influenza, dal severo Max Weber ai più acclamati cantanti *pop*.
- 6 P. Rossi, *Speranze*, il Mulino, Bologna 2008, pp. 21-136.

Secondo la prima modalità, nonostante la fortuna dei *gospels* e degli *spirituals*, il mondo contemporaneo sarebbe caratterizzato dalla mancanza di speranza, propriamente dall'aridità e dalla carenza di ogni prospettiva consistente circa il futuro.

Per corroborare tale diagnosi, Rossi, epistemologo e storico della scienza, esamina le testimonianze della cosiddetta "futurologia", orientata a descrivere "i limiti dello sviluppo", indugiando, soprattutto, su scenari di tipo apocalittico e catastrofista (si leggono con gusto le righe dedicate al "futurologo" Roberto Vacca, che annuncia "il medioevo prossimo venturo").

Con puntiglio, si tratti di variazioni climatiche o di guerre intraviste, alcuni studiosi del futuro scorgono un'umanità ormai in bilico, sull'orlo dell'abisso, abbandonandosi a quella "disperanza" evocata prima.

Di contro a tali impressionanti semplificazioni, alcune forme di speranza si presentano come ardente attesa, nutrita dal lievito della letizia, per quanto incostante; se è vero che non si dà speranza senza timore, è altrettanto vero che tale fisionomia oscillatoria della speranza non arresta il suo dinamismo, il suo potere di trasformazione; "io vivo, dunque spero" mi sembra un'affermazione fondata, che ci fa intuire la naturalezza, la spontaneità nell'innesco della dimensione speranza, ricorrere alla quale viene, per l'essere umano, naturale come respirare. Speranza è piacere d'esistere, e tensione a prolungare il gusto di ogni umana esistenza.

La speranza è anche potenza di conservare ed espandere la vita, al di là della stretta del dolore, con una metamorfosi di quello slancio vitale che si nutre della sete di felicità (la radice originaria della speranza, mi sembra, s'innerva nella dimensione di *Bios*).

Giacomo Leopardi, nel suo *Zibaldone*, annotava: "La speranza è una passione, un modo d'essere, così inerente e inseparabile dal sentimento della vita propriamente detta, come il pensiero e l'amore di sé e il desiderio del proprio bene".⁷

La seconda modalità che Rossi analizza è costituita da quelle che chiama: "le smisurate speranze", nutrite dal vento dell'utopismo, e rese ancor più esaltanti dal convergere, fino a compenetrarsi, di spirito dell'utopia e scienza. In tale compenetrazione, le scienze rischiano di perdere il loro carattere di ricerca assidua e rigorosa, e anche la consapevolezza del limite, per dilatarsi a sapere universale, con una mancanza di misura che assume, talora, i caratteri della sacralizzazione.

7 G. Leopardi, *Zibaldone*, § 4145, a cura di F. Flora, II, A. Mondadori, Milano 1973, p. 971.

In particolare, occorrerebbe denunciare il fascino ambiguo di quelle *rivoluzioni* che non sembrano tenere in alcun conto gli alti costi umani, proclamando in ogni caso che “Dio è con noi”, denigrando e additando al disprezzo, in ogni maniera, gli avversari, bollati come “nemici del popolo”.

In linea invece con i migliori tipi di speranza la dimensione della *rivolta*, e del pensiero in rivolta. Nella critica permanente alle istituzioni, nei giochi dell’intelletto, nella cultura critico-trasgressiva e infine nell’antropologia della decolonizzazione si potrebbero rinvenire dei sentieri, affascinanti e utili, per destabilizzare la rassegnazione e lo scoramento presenti, e per riconquistare un futuro “aperto”.⁸

Ma occorre che la speranza sia orientata, consapevole”; se manca tale aspetto, i sospirati paradisi in terra possono tramutarsi in terribili inferni, i sogni in incubi; di fronte al sogno-incubo di un’umanità composta da selezionati “superuomini” si dovrebbe opporre un’educazione atta a resistere al conformismo di certe prospettive furiosamente irrazionali, e dunque oltrremodo rischiose.⁹

Infine, la terza modalità, che Paolo Rossi affronta in una chiave più positiva: non più quella delle smisurate speranze, ma quella delle *ragionevoli speranze*; lo storico della scienza ci ricorda, soprattutto, come sia ragionevole sperare in un miglioramento dell’economia, possedendo noi, attualmente, alcuni strumenti di pianificazione adeguati per poterla orientare, rettificare e, in parte, controllare; un secondo obiettivo ragionevole: la ricerca della pace, in un contesto internazionale governato dal diritto, in grado di regolare le relazioni internazionali in un orizzonte di miglior giustizia.

Aggiungo che anche queste speranze hanno bisogno, così mi sembra, di alcuni presupposti; uno fondamentale: sperare è possibile solo se *si spera per tutti*. La speranza, intesa con tale apertura, rigenera la finitezza, va oltre la stretta delle condizioni date, assumendo uno slancio che ridimensiona ogni attesa fatalistica.¹⁰ Tale slancio pone al centro l’interrogazione, e l’attesa che qualcosa accada, che il *novum* si manifesti, cancellando le nostre paure e incertezze.¹¹

8 Di grande interesse, nella prospettiva indicata: I. Illich, *I fiumi a nord del futuro*, Quodlibet, Macerata 2013, pp. 112-3; 177-180; 227-8.

9 Rossi, *Speranze*, cit., p. 71 e *passim*.

10 Cfr. C. Canullo, *L’estasi della speranza. Ai margini del pensiero di J. Nabert*, Cittadella, Assisi 2005 (si evidenzia il potere di ricreazione della speranza).

11 L’apertura incessante e l’attesa qualificano l’esperienza religiosa, in un contesto di libertà, secondo G. Cattaneo, *L’uomo della novità*, Adelphi, Milano 2002

In ultima analisi, la speranza è *speranza di giustizia*; è speranza di tutti e per tutti, o non è: speranza degli ultimi e per gli ultimi...

Mi esprimo con W. Benjamin: “Solo per chi non ha più speranza, è data la speranza”. Tale affermazione ha impressionato Marcuse, che l’ha collocata al termine di un suo saggio famoso, ma è ripresa da un passo poetissimo di Goethe, legato all’epifania di un istante nevralgico, quando una stella cadente attraversa il cielo, e illumina il colloquio di due innamorati, assorti nel loro incontro.¹²

La speranza non si compra e non si vende, si spende e non si consuma, vivendo di corresponsabilità e condivisione.¹³

Speriamo davvero quando, pur ingannati e talora ingannatori, continuiamo ad aver fiducia nell’altra persona, quando, traditi e traditori, perseveriamo a dar credito al futuro.

Lascerei al lettore di esplorare i luoghi in cui, quotidianamente, avviene il naufragio della speranza; mi limito a segnalare alcuni di questi luoghi: dove c’è miseria e degrado, dove c’è dipendenza, nelle carceri usate, drammaticamente, come discarica sociale, e ancora dove regnano sovrane rapina e illegalità, essendo intesi i diritti come una zavorra di cui sbarazzarsi.

Infine, dove i migranti, provenienti da mondi lontani e in fuga dalla miseria e dall’angoscia, vengono odiati e umiliati, invece che accolti e ospitati.

3. Tre cammini verso la speranza

Un cenno all’etimologia del termine *speranza*; deriva dal latino *spes*, che manifesta la radice del “piede”, indicando, nel senso più profondo, la dimensione dell’itineranza, del procedere passo dopo passo; dunque nella

(dedicato a F. Tartaglia); analoghe prospettive in A. Capitini, *Aggiunta religiosa all’opposizione*, Parenti, Firenze 1958.

12 W. Benjamin, *Le affinità elettive di Goethe* (1922), in *Opere complete*, I, 1906-1922, Einaudi, Torino 2008, pp. 588-9; cfr. H. Marcuse, *L’uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 266. Per i contesti e gli orizzonti della speranza, v. P. Barcellona, *La speranza contro la paura*, Marietti 1820, Genova-Milano 2012, pp. 141-174; G. Zagrebelsky, *Simboli al potere. Politica, fiducia, speranza*, Einaudi, Torino 2012, pp. 50-92 (l’uomo sperante vive simbolicamente, nel senso che possiede solo una parte di ciò per cui esiste; aggrappato al presente, guarda in avanti, intravedendo “cose future” per cui val la pena di collaborare. Il contrario di *Symbolon*, ciò che tiene assieme, è *Diabolon*, ciò che separa e oppone. Noi non ci bastiamo dunque, e siamo mendicanti del nostro stesso essere).

13 L. Ciotti, *La speranza non è in vendita*, Giunti, Firenze 2011.

speranza riposa, implicita, la ricchezza dell'avvenire, che si apre dinanzi a noi.

Il termine greco *elpis*, fornito di un'antica radice indoeuropea, allude invece al "gusto", al "piacere", manifestando la connessione con il desiderio e l'infinito viaggiare che lo caratterizza.¹⁴

Tra parentesi, leggere accuratamente l'*humus* originario delle parole è un atto che ci colloca, immediatamente, a contatto con il profondo, suggerendoci un ordine diverso, anche se nascosto, della realtà; così la parola *studium*, da cui deriva il termine italiano studio, non designa un'opera tormentosa e magari soporifera, bensì l'amore e la ricerca appassionata, mirando al *sapere analogo al sapore*, cioè a una cognizione che abbia gusto e, attraverso lo strumento del *liber*, il libro, il mezzo che emancipa e dona libertà.

Passione, gusto e libertà: ecco tre aspetti piacevoli e attraenti, anche per gli studenti e studiosi più svogliati, che collocano la realtà in una luce nuova, in una prospettiva che sembra giustificare anche le fatiche più ardue.

La speranza inizia il suo cammino come *bruciante passione per il possibile*, innescata da una lotta assidua, tenacissima, per sormontare la disperazione; come mostra Kierkegaard ne *La malattia mortale*, la lotta contro la disperazione s'annida nella vita quotidiana e in tale agonismo dell'essere umano ogni vittoria non è definitiva, ma solo parziale.

Tre autori hanno, in particolare, arricchito il quadro teorico concernente la speranza: G. Marcel, E. Bloch ed E. Minkowski.

Gabriel Marcel inizia la semantizzazione della speranza distinguendo, con scrupolo rigoroso, il desiderio, la fiducia, l'attesa e la previsione, mostrando le sfumate differenze fra tali nozioni e la speranza propriamente intesa.

Pur nutrendosi della tensione connessa al desiderio, alla fiducia e all'attesa, *la speranza va oltre*, essendo costituita, nel suo intimo, da uno slancio che non s'arresta e non arretra; la speranza costituisce il quadro fondamentale, entro cui si definiscono e determinano le speranze parziali, a tal punto che in diverse lingue, come il francese e lo spagnolo, esistono due termini differenti per indicare la speranza fondamentale e le speranze particolari.

14 Per quanto riguarda *elpis*, speranza e aspettativa, si può notare la correlazione indoeuropea tra le nozioni di "volere", "desiderare" e "sperare": tale correlazione appare molto stretta. Il loro comun denominatore consiste nell'aspettativa di acquisire un bene scelto, in quanto rappresenta un valore. La radice originaria è infatti *vr*, "scegliere", che in latino diventa *volo/velle*: F. Rendich, *Dizionario etimologico comparato delle lingue classiche indoeuropee*, Palombi Editore, Roma 2010, pp. 414-5.

Tutte le speranze particolari si basano sul fatto che ogni uomo possiede un *senso fondamentale dell'essere*, dal quale prendono luce le opzioni singolari e gli eventi particolari della sua vita. Solo a partire da tale sentimento fondamentale dell'essere, ogni segmento della nostra vita può essere percepito e gustato come positivo.

Questo primo sondaggio non impedisce a Marcel di ammettere la difficoltà di definire la speranza, con il suo carico di contraddizioni e ambiguità.

Per il filosofo francese, ciò che si spera, in ultima analisi, è la *liberazione*, l'emancipazione, vuoi dai ceppi della schiavitù sociale ed economica, vuoi dalle catene interne che ciascuno reca con sé, e che opprimono il cuore.

Ancor più profondamente, si spera per la *salvezza*, pur riconoscendo agevolmente che una tal meta è al di fuori della nostra portata

S'instaura dunque un'intensa dialettica fra impegno necessario e altrettanto necessario abbandono, operandosi, in conclusione, un *autotrascendimento* che sembra, almeno in parte, allontanarci dai condizionamenti che ci vincolano.

Tale dialettica tesa fra disperazione e speranza comporterebbe, per Marcel, la possibilità di un graduale alleviamento della disperazione, sia pur in una condizione che ci invita a disperare.¹⁵

Spes contra spem: è una sfida, la più grande di tutte, per la quale la speranza mostra di far credito al mondo, anche nel cuore della disperazione più profonda. Qui Marcel si avvicina all'ombra della morte, ma non retrocede e, con formula incisiva, affronta il nodo della questione: "Amare qualcuno vuol dire: tu non devi morire".

La speranza dunque si muta in testimonianza di un ordine vivente, anche se nascosto e implicito, teso sulla temporalità fuggente come una corda sottile su di un abisso.

Sperare vuol dire resistere, con un ritorno che coincide però con una ripresa e con un oltrepassamento, non con una meccanica ripetizione. La speranza si presenta quindi, in tal modo, come parente prossima della fedeltà creatrice, come *un riscatto senza cancellazione*.

Quel che Marcel sottolinea è il carattere innovativo della speranza, capace, come il perdono consapevole, di voltar pagina, inaugurando una nuova storia. L'aspetto più profondo di queste considerazioni: la speranza si radica nell'intimità dell'uomo, si spera *in*, non si spera *che*, e la dimensione interpersonale viene assiduamente coinvolta.

15 Cfr. il tema della *spes contra spem*: S. Paolo, *Rm* 4,1; N. Mandelstam, *Hope against hope*, Collins/Harvill, London 1971.

Non solo si spera *in* qualcuno, ma la confidenza e la simpatia ci spingono a sperare *per* qualcuno e infine, prevalendo la condivisione, a sperare *con* qualcuno, vivendo il fermento fattivo della speranza in una prospettiva di cooperazione.

Sul fiorire della speranza, e sul suo espandersi per via, Marcel ci dona una fulminea e felice sintesi: “io spero in Te per noi”, dove non ha timore d’implicare un *tertium* assoluto, come sfondo ontologico donante consistenza e valore d’eternità a ogni relazione umana d’amore.¹⁶

Il secondo filosofo che ha cercato di conferire una certa saldezza teorica al tema della speranza: Ernst Bloch; le principali opere che trattano la questione sono *Lo spirito dell’utopia* (1917) e *Il principio speranza* (1959).

In sintesi, contro le interpretazioni che configurano il socialismo, il comunismo e il marxismo come prospettive di stampo “scientifico”, Bloch si propone, nel quadro di una filosofia della natura che rielabora Schelling e la filosofia romantica tedesca, di ritornare alle origini, reinserendo, nello spirito rivoluzionario, quello slancio, quell’impulso iniziale che metaforizza, con efficacia, in questo modo: la “corrente calda” del socialismo e del comunismo, rinverdita a contatto con lo spirito dell’utopia e orientata dalla speranza.¹⁷

Il nocciolo teoretico del pensiero blochiano mi sembra costituito dalla differenza “ontica” fra ciò che è e ciò che non è ancora; in un tal quadro, è proprio la dimensione del futuro che sollecita l’operosità umana, essendo appunto le promesse implicite del “non ancora” che stimolano la generosa protensione di ogni uomo.

Se una lunga tradizione razionalista, incentrata sulle grandi figure di Spinoza e Hobbes, aveva contestato il valore della speranza, riducendola a una disposizione dell’anima oscillatoria e dunque vulnerabile, Bloch cerca di riabilitare la speranza, il cui contenuto essenziale consisterebbe in questo: la speranza ci rende partecipi del futuro, ci prepara a esso e può mobilitare le migliori risorse intellettuali ed energie morali.¹⁸

16 G. Marcel, *Il mistero dell’essere*, Borla, Torino 1987; Id., *Dialogo sulla speranza*, Logos, Roma 1984 (una notevole parte del testo è dedicata al confronto tra Marcel e Bloch, con l’incontro/scontro tra due grandi tradizioni filosofiche, quella francese e quella germanica, sul tema nevralgico della speranza).

17 D. Fusaro, *Filosofia e speranza. E. Bloch e K. Löwith interpreti di Marx*, Il Prato, Padova 2005.

18 R. Bodei, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 72-81; p. 249; p. 417. Questo libro importante tratta, fra l’altro, delle incomprensioni e disavventure della speranza, lungo il filo della filosofia moderna.

Purché si tratti di una speranza non illusoria, adatta ai bambini e agli igno- ranti: non per nulla, ricorda Bloch, la speranza autentica dovrebbe esser concepita come *docta spes*, e dunque come speranza consapevole e saggia.

Da Bloch si diparte una corrente di “teologia della speranza”, che interro- ga la Bibbia in ogni suo risvolto, per ricostruirla alla luce di una dimen- sione del futuro che sembra correre incontro all’umanità; si pensi soltanto all’affascinante riconsiderazione della Bibbia operata da J. Moltmann, che centra il suo itinerario proprio sulla riformulazione dell’automanifestazio- ne di JHWH sul Sinai, proponendo, in modo significativo, la traduzione alternativa: “Io sarò quel che sarò”.¹⁹

Il terzo pensatore che ha fornito una fenomenologia completa della spe- ranza: Eugène Minkowski.²⁰

La fenomenologia di Minkowski, che risente più di certe suggestioni di Bergson che del metodo rigoroso di Husserl, può chiarirci i movimenti dell’anima sperante con linearità e trasparenza, come assistessimo, diretta- mente, a quei movimenti.

Minkowski esordisce con questa sottolineatura: non è gradevole sperare per questo o quel bene, quasi sperassimo per un qualche valore incorporato in quel bene, divenuto capace di attrarci; è esattamente il rovescio: sarebbe “il dolce sperare” che condiziona l’assaporamento di un preciso bene, o il gusto di un piacere determinato. In altre parole, non è qualcosa di “obietti- vo” che si spera, ma sarebbe la nostra soggettività a imprimere i significati, a condizionare il movimento stesso e i ritmi della speranza (un po’ come accade per la nostalgia, ci suggerisce Minkowski).²¹

Delineato tale rovesciamento, viene tematizzata la connessione fra spe- ranza e azione, connessione già intravista da Bloch: chi spera, è pronto per l’azione, è proiettato verso il futuro, anche quando si profili una sfida molto forte ed elevata. La speranza, come ho già accennato, è anche un’assidua rigeneratrice delle prospettive sull’avvenire.

Nell’azione, nel mio protendermi verso l’azione, procedo, irresistibil- mente, verso l’avvenire, e nel “tempo vissuto” della speranza tale avvenire sembra camminare, a volte correre, verso di me.

19 *Es* 3, 14-5; J. Moltmann, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970; Id., *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011: in quest’ultimo libro, il teolo- go condensa con efficacia il suo messaggio nel modo seguente: “Chi spera, può agire”.

20 E. Minkowski, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, Einaudi, Tori- no 2004.

21 Minkowski, *Il tempo vissuto*, cit., p. 88.

Se nel “vissuto” dell’*angoscia* la temporalità si percepisce come una stretta, come una chiusura più o meno soffocante, nella *speranza* la temporalità viene esperita come apertura, come lo spalancarsi, davanti a noi, di campi verdi e fertili.²²

Nella speranza, secondo Minkowski, s’irradia il desiderio umano, ma con la massima ampiezza, stabilendosi una correlazione decisiva con l’azione; se la dimensione dell’*avere* sembra manifestare un massimo di staticità, quella dell’*agire* rivela, al contrario, il maggior dinamismo.²³

Minkowski evoca qui il nesso fra gioco, speranza e impegno; comincio in maniera libera e gioiosa, con spontaneità priva di pensieri, e poi il gioco si fa serio, e diventa impegno, sempre più corroborato e orientato dalla speranza.²⁴

Ricapitolando, la fenomenologia di Minkowski presenta il cammino dell’umana esistenza come una forma di “durata” attiva, disposta e modulata nel tempo, e orientata, incoercibilmente, verso il futuro.

La speranza sarebbe interpretabile come tensione, ma non traboccante di ansia e trepidazione; anzi, per fiorire nella nostra mente, sarebbe necessaria una specie di pausa, un momento di sospensione e rilassamento, per cui la speranza realizzata sembrerebbe coincidere con una temporalità vissuta tale da farci percepire un certo “arresto” nello scorrere del tempo.

Ecco una distinzione che giudico assai rilevante: come un desiderio realizzato non spegne l’infinità del desiderio, così una speranza realizzata non soffoca il moto dell’umanità sperante, che si rilancia sempre; il desiderio realizzato e la speranza soddisfatta sono soltanto tappe, traguardi parziali.²⁵

La speranza si manifesterebbe analoga alla *domanda*, all’interrogazione continuamente risorgente, che ci pone di fronte all’incompiuto, allo sconosciuto e all’inedito.

Anche per questa analogia la speranza può diventare così rilevante per un filosofo, per un cultore di una razionalità “aperta”.

I poeti ci aprono la strada, nella comprensione di questa dimensione sempre fresca e sempre verde della speranza, autenticamente intesa: “E questo è sette volte più difficile/come è anche sette volte più grazioso./ Così lei ha preso a carico e in tutela,/ e in commenda per l’eternità/ la giovane virtù speranza”.²⁶

22 N. Échivard, *Verde come la speranza*, San Paolo, Cinisello B. 2012.

23 *Ivi*, p. 91.

24 *Ivi*, p. 92.

25 *Ivi*, p. 97.

26 C. Péguy, *Il portico della seconda virtù* (1911), in *I Misteri*, Jaca Book, Milano 1984, p. 191. Péguy ha intuito come, davanti al gran fiume dell’umanità in cam-

4. In che senso la speranza possa considerarsi una virtù

Che tipo di *domanda* promana dalla speranza?

Direi che dalla speranza proviene un'interrogazione attorno ai significati dell'esistenza umana, un'interrogazione continuamente rilanciata, con tutto l'impeto di chi vuol penetrare gli enigmi della vita, immergendosi in essa, e aderendovi con tutte le forze.²⁷

Così Eugenio Borgna colloca la speranza entro "l'arcipelago delle emozioni", proponendo alcune considerazioni simili a quelle sviluppate da Frankl: la speranza genuina può essere fonte di coraggio esistenziale, dato che "chi ha un perché per vivere, sopporta quasi ogni come", e non si appaga con la stanca formula consolatoria: "ormai non posso sperare più nulla dalla vita".²⁸

La domanda sul significato coinvolge anche le relazioni *fra speranza e politica*, una politica che sembra oggi divenuta, in gran parte, grigia e amara, ma coinvolge anche i rapporti con la dimensione religiosa, caratterizzata, sovente, da una troppo debole tensione escatologica.

Per quanto riguarda l'aspetto sociale e politico, la speranza si concentra nell'attesa di una maggior giustizia: speranza di tutti per tutti, occorre ribadire.

Proprio perché la speranza non si compra e non si vende, per questa caratteristica non sembra assimilabile, né compatibile con l'imperante consumismo, che genera, infine, un'umanità consumata.

La speranza genuina ispira lotte consapevoli contro i vari assalti che sfidano la dignità umana ma è, simultaneamente, ispiratrice di pazienza, a patto che resista all'incapsulamento entro l'ideologia, cattura che conduce, sovente, allo svuotamento dello sperare.²⁹

La speranza spinge a protestare e a resistere, a non rassegnarsi ad accettare, per esempio, il diffuso latrocinio e l'imperante illegalità, che sembrano costituire delle vere e proprie derive della disperazione, sentendo ormai molte persone i diritti e i doveri come un fardello intollerabile.

mino, l'umile speranza sembri sparire rispetto alle più celebrate virtù, ma come sia lei, invece, a guidare, orientando e rincuorando.

27 R. Zavalloni, *Psicologia della speranza*, Paoline, Milano 1991, pp. 204-213.

28 E. Borgna, *L'attesa e la speranza*, Feltrinelli, Milano 2005; V. Frankl, *Uno psicologo nei Lager*, Ares, Milano 2007, p. 130; D. Bruzzone, *V. Frankl. Fondamenti psicopedagogici dell'analisi esistenziale*, Carocci, Roma 2012, pp. 41-117.

29 C. Naro, *La speranza è paziente*, S. Sciascia, Caltanissetta-Roma 2007.

In un tal contesto, il contrario della speranza non sembra costituito dalla disperazione, quanto dalla *paura*, sintetizzata, in particolare, dalla figura paralizzante del panico.³⁰

Il nucleo costitutivo della speranza, nella dimensione socio-politica: il desiderio che ci sia un futuro degno per ogni uomo, e da questo punto di vista si profila un altro avversario, oltre alla paura: l'*indifferenza*. Non dimentichiamo che la strada per Auschwitz, e per ogni altro genocidio, è stata aperta dalla malvagità, ma spianata dall'*indifferenza*.

Occorre dunque declinare la speranza, facendola passare, risolutamente, dalla cerchia dell' "io" a quella del "noi"; se la speranza rigenera, o può rigenerare, le relazioni più intime della società intera, essa entra in collisione con la degenerazione dei diritti, con la zona più opaca della società, che sembra appagarsi di una vaga democrazia dell'applauso.

Sullo sfondo, si delinea l'auspicio di un cristianesimo che testimoni una vocazione all'essenzialità, generando personalità coerenti e maestri inquieti, che rendano incisiva l'opzione della fede.

5. *Un cenno per concludere*

Come ci ricorda Edgar Morin, la speranza va oltre la rabbia e la paura, potendo procurare un genuino *risveglio*, e acquisendo la speranza, via via, il volto degli esclusi e dei più sofferenti.³¹

Occorre tuttavia, costantemente, precisare e chiarire; la speranza genuina non è una vendita d'illusioni, una specie di ripostiglio dei desideri inappagati, o delle utopie insoddisfatte; nel senso più vero, la speranza è parente del realismo, e può costituirsi come virtù, anzi come una virtù *politica*, richiamando l'impegno comune a costruire la giustizia già su questa terra. Anche se non si accetta che la coltivazione della speranza sia una virtù, si potrebbe ammettere che la speranza costituisca una premessa, un *humus* di radicamento delle altre virtù.³²

La speranza ci assicura, ogni giorno, che "la storia non è finita", per usare un'espressione che mi è sempre stata cara e che ho ritrovato, in tempi recenti, negli scritti di Claudio Magris, attinta da ambedue, ritengo, nei testi

30 A. Riccardi, *Dopo la paura la speranza*, San Paolo, Milano 2012, pp. 5-19; pp. 113-8.

31 E. Morin, *La mia sinistra. Rigenerare la speranza nel XXI secolo*, Erickson, Trento 2011; Id., *Il cammino della speranza*, Chiarelettere, Firenze 2011.

32 Un'approfondita discussione su questo punto in J. Pieper, *Sulla speranza*, Morcelliana, Brescia 1953; Id., *Speranza e storia*, Morcelliana, Brescia 1969.

del *leader* studentesco italo-americano Mario Savio, che l'ha resa famosa entro lo "spirito del 1968".³³

Lungo l'itinerario svolto, ho cercato di chiarire come alcune forme di speranza non siano menzogna o mera illusione, e neppure un *gadget* più o meno luccicante, ma possano invece costituirsi come sorgente di *resilienza*, come aiuto vigoroso, di fronte alle difficoltà e alle sfide dell'esistenza, anche nella sua configurazione sociale.³⁴

Teilhard de Chardin, rispondendo a un questionario proposto dall'Unesco, sosteneva la necessità di una "marcia in avanti" dell'umanità, capace di continuare il processo di evoluzione, superando le barriere costituite da difficoltà e crisi. Lo scienziato, per l'avvenire dell'uomo, indicava la necessità non di speranze meramente individuali, ma di *una grande speranza in comune*, sgorgante spontaneamente dall'anima più generosa dell'umanità in cammino, rappresentandone lo slancio essenziale, senza il quale nulla di buono può essere compiuto. Ci si muoverebbe dunque verso la convergenza, togliendo di mezzo piccoli e grandi egoismi, e la "nostra" speranza sarà operante solo se si esprimerà in una miglior coesione, o solidarietà umana.³⁵

Concludo con un cenno a Maria Zambrano, a un suo scritto composto proprio nell'imminenza della morte.³⁶

Zambrano, dopo aver riconosciuto la difficoltà d'identificare la speranza, illustra la "fame occulta di futuro" che travaglia l'umanità; la speranza si trasforma in una chiamata che, alimentandosi nel deserto e nell'angoscia, reclama e ottiene una risposta: "come fosse una patria dalla quale ci si attende tutto, nella quale si crede possibile trovare tutto".³⁷

Ogni vivere umano sembra coincidere con l'*anelare* e col *trasmettere* e la metafora più aderente, per tale tensione verso il futuro, è costituita dalla figura del *ponte*, capace d'innalzarsi sopra ogni situazione, in particolare quelle che appaiono prive di uscita.

C'è una speranza infatti che non spera nulla, che si alimenta della propria incertezza: *la speranza creatrice*, quella che estrae la sua forza dal vuoto,

33 C. Magris, *La storia non è finita*, Garzanti, Milano 2006.

34 Per questi aspetti, si possono consultare D. Short, C. Casula (a cura di), *Speranza e resilienza. Cinque strategie psicoterapeutiche*, F. Angeli, Milano 2004; J. Groopman, *Anatomia della speranza. Come reagire davanti alla malattia*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

35 P. Teilhard de Chardin, *L'avvenire dell'uomo*, Jaca Book, Milano 2011, pp. 54-5. Anche D.M. Tuoldo, il poeta dello "scandalo della speranza", ripeteva: "Oh, se sperassimo tutti insieme".

36 M. Zambrano, *I beati*, Feltrinelli, Milano 1992, pp. 103-118.

37 M. Zambrano, *I beati*, cit., p. 106.

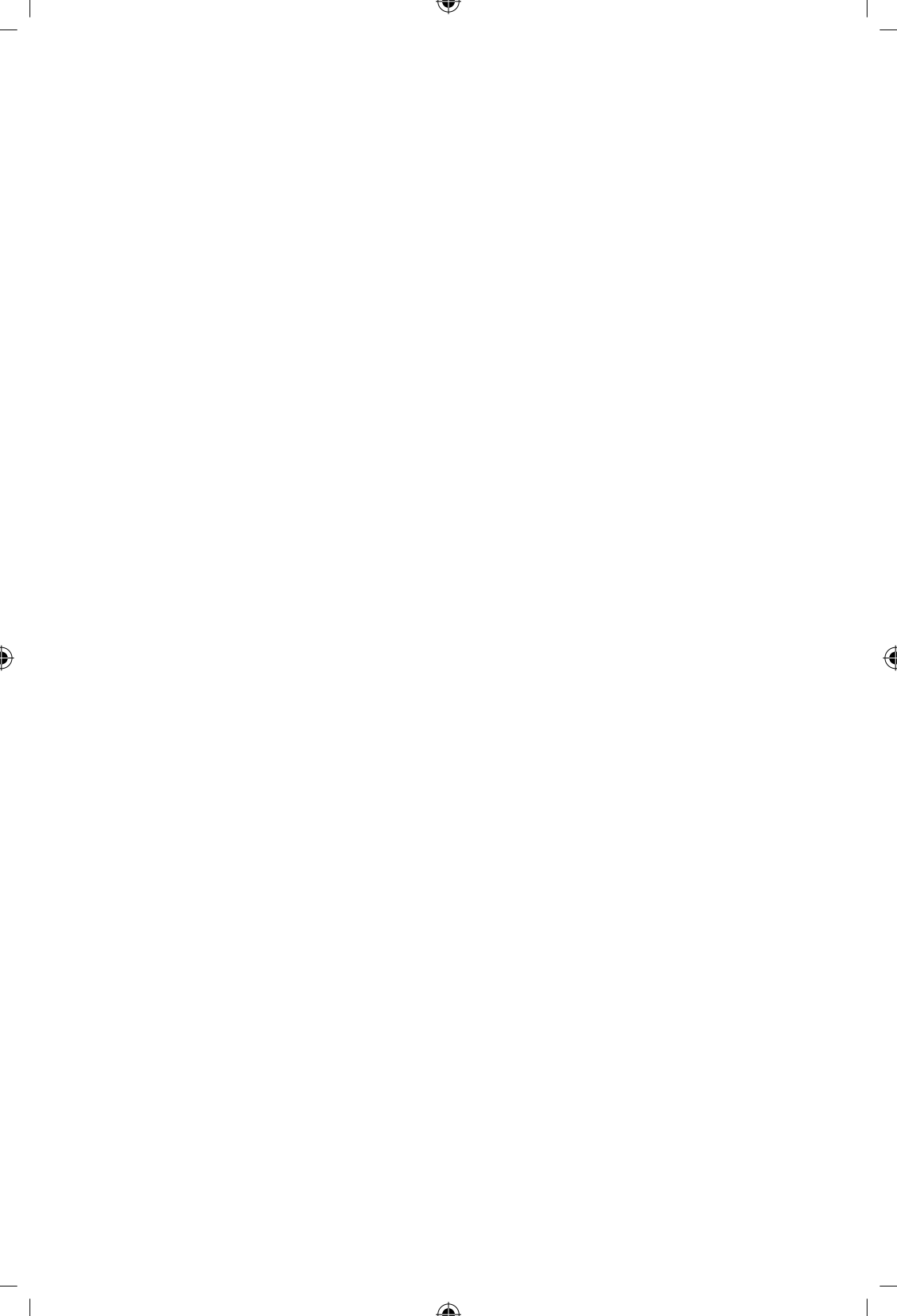
dall'avversità, dall'opposizione. È la speranza che crea stando sospesa, senza ignorarla, al di sopra della realtà, quella che fa emergere la realtà ancora inedita, la parola non detta: *la speranza rivelatrice*.³⁸

La speranza, creatrice e rivelatrice, fiorisce anche nel deserto della disperazione e dell'angoscia, costituendo un'autentica risorsa sia di chi soffre, sia di chi cura; ma anche di ogni uomo, in ragione del suo slancio e della sua vulnerabilità di essere mortale. Speranza, alla fine, non come fuoco fatuo, ma come concretissima e umanissima "sostanza di cose sperate".³⁹

38 *Ivi*, p. 118.

39 Così, mediante un'espressione di grande rilievo, tratta dall'Alighieri, conclude una sua famosa conferenza E. Persico, *Profezia dell'architettura* (1933), Skira, Milano 2012, p. 86. Si consideri altresì questa profonda annotazione, che conclude un celebre passo: "Ma come? Grave incertezza, ogni qualvolta l'animo nostro si sente sorpassato da se medesimo; quando lui, il ricercatore, è al tempo stesso anche il paese tenebroso dove deve cercare e dove tutto il suo bagaglio non gli servirà a nulla. Cercare? Non soltanto: creare. Si trova di fronte a qualcosa che ancora non è, e che esso solo può rendere reale, poi far entrare nella sua luce": M. Proust, *La strada di Swann* (1913), trad. it. di N. Ginzburg, La Biblioteca di Repubblica, Roma 1975, p. 49.

* Ho redatto queste note *in concordia discors* con Salvatore Natoli, che ha dedicato al tema della speranza alcuni testi, che giudico di decisiva importanza. Ho considerato con attenzione soprattutto i seguenti: S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1985; Id., *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, il Saggiatore, Milano 1995; Id., *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqajon, Magliana (Biella) 2002; Id., *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia 2008; B. Forte, S. Natoli, *Delle cose ultime e penultime*, Mondadori, Milano 1997; S. Natoli, N. Vendola, *I dilemmi della speranza: un dialogo*, La Meridiana, Molfetta 2006; S. Natoli, L. Monari, *Dialogo sulla speranza*, in «Cultura & Dintorni», 95 (2010); S. Natoli, P. Sequeri, *Non ti farai idolo né immagine*, il Mulino, Bologna 2011; F. Mosconi, S. Natoli, *Sperare oggi*, Il Margine, Trento 2012; S. Natoli, *I comandamenti visti da un non credente*, in «Vita e Pensiero», 3 (2013).



ROBERTO MANCINI

TRA LA BELLEZZA E IL DOLORE. IN DIALOGO CON SALVATORE NATOLI

1. *L'umanità alla prova del patire*

Tra i molti documenti della lunga e feconda via che Salvatore Natoli ha intrapreso per rispecchiare in filosofia un senso possibile delle esperienze fondamentali della vita ho incontrato un testo in particolare, apparso nel 1986, che continua a interrogarmi. E lo fa sia per il tema che affronta, sia per l'apertura del suo esito. Si tratta del libro *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*. Qui l'autore decifra e decostruisce quegli scenari di senso tramite i quali gli esseri umani cercano di rendere compatibile con la loro esistenza l'eccesso del patire. Ma l'eccesso è tutt'altro che una contraddizione logica, è un trauma, un peso schiacciante, una ferita aperta, uno sconvolgimento "che mette alla prova" e che ci costringe a subire l'"esposizione al pericolo radicale della perdita di sé".¹

Dall'ampia fenomenologia e genealogia che Natoli propone si trae, tra le altre cose, un'indicazione essenziale, quella del compito, realmente umanizzante, del confronto con il negativo. Infatti la nostra condizione è rovinata non tanto a causa di un destino avverso, né tanto meno per natura, ma soltanto quando – e accade molto spesso – non riusciamo a sostenere quei confronti essenziali nei quali può prendere forma la nostra umanità e schiudersi una vita sensata. Parlo del confronto con sé e con gli altri, del confronto con il mistero della vita – dono venuto non si sa da chi, al di là della mediazione dei genitori –, del confronto con la sofferenza e con la morte. Non solo è facile fallire in questi confronti, ma molte volte accade che nemmeno ci rendiamo conto di essere coinvolti in un impegno simile. Così indirizziamo tutte le energie verso obiettivi sbagliati, eludendo tutti i confronti che ci riguardavano.

1 S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 23 e 25.

In un lampo tipico delle sue intuizioni su questa condizione, Albert Camus ha scritto che siamo “tra bellezza e dolore”.² Ho inteso questa traccia non come se Camus avesse voluto genericamente richiamare l’ambiguità della vita, e nemmeno soltanto come un’allusione alla tensione tra due eccessi. Quel “tra” ci è intimo, si tende dentro di noi. Perché il male, in una qualunque della sue forme, ci colpisce, imponendo il dolore come reazione e, di conseguenza, la paura di dover soffrire. Ma quando, al di là della reazione, uno riesce a dare un’autentica risposta, una risposta che sia a suo modo libera e creativa, che sia un’espressione della forza di amare, allora è generata la bellezza. Mi chiedo, meditando sulla riflessione di Natoli e cercando un dialogo con lui, se una risposta simile sia davvero possibile, o se invece la sua evocazione non faccia parte della costruzione di quegli scenari di senso che non servono ad altro se non ad attutire l’esperienza lacerante del patire.

Natoli insiste sul compito ineludibile, per ogni essere umano, di combattere e di affrontare sia il male che la sofferenza in assenza di un senso garantito. Si avverte, leggendo le pagine de *L’esperienza del dolore* la sua stima per la concezione greca del modo di affrontare questa distretta da parte dell’uomo. Egli deve riuscire a portare il dolore, ma anche a elaborarlo, a imprimere un orientamento a questa condizione. Anzi, le due cose sono tutt’uno. Portare il dolore significa trasformarlo almeno in una certa misura.

L’uomo nobile regge ad ogni cosa: il termine reggere (...) traduce la parola φέρειν che significa insieme *sostenere, sopportare, soffrire e trasportare, spingere*. Il verbo ha dunque il senso di *portar su e portar oltre* e quindi la doppia valenza del saper subire e saper tirare: l’insieme di queste due funzioni corrisponde alla capacità di durare ed eventualmente di uscire dalla sofferenza. (...) Viene allora spontaneo sintetizzare tutto ciò nella formula: *temprarsi nel dolore, temperare il dolore*.³

In un’indicazione simile il senso del patire non esiste di per sé, ma rimanda all’umanizzazione dell’uomo, a *chi stiamo diventando* se impariamo a rispondere con forza a ciò che ci nega e ci sopravanza. Non sono affatto lontano da questa visione, che peraltro Natoli stesso lascia aperta, senza irrigidirla in una tesi esplicativa o normativa di valore definitivo. Quello che mi chiedo è come si delinea ulteriormente il rimando all’essere

2 A. Camus, *Discours de Suède*, in *Oeuvres complètes*, vol. VIII, Édition du Club de l’honnête homme, Paris, 1983, R. Grenier (a cura di) *Discorsi di Svezia*, in Id., *Opere*, Bompiani, Milano 2000, p. 1262.

3 S. Natoli, *op. cit.*, p. 123.

umano – e a quanto è capace di esprimere quando è colpito dal male in qualsiasi sua forma – se si approfondisce la sua condizione di essere in relazione.

Piuttosto che pensare all'uomo in generale o all'umanità, si tratta di entrare nel dinamismo delle relazioni interpersonali, riconoscendo che in esso ci è dato di sperimentare forze di bene necessarie per dare una risposta veramente umana al male e per “portare” i suoi effetti nel senso indicato da Natoli. Non mi riferisco a una generica forza d'animo, a un eroismo morale e nemmeno alla determinazione di accettare la vita in tutto ciò che comporta, nel bene e nel male. Mi riferisco invece a quel modo d'essere che emerge imparando ad amare e riconfermando questo orientamento di vita anche quando siamo presi nel patire.

Natoli riassume perfettamente questa forza radicale di risposta al negativo: “nel dolore l'amore”.⁴ La formula è proposta dall'autore per dare conto della concezione cristiana del rapporto tra l'uomo e il patire. L'elaborazione del patire, trasformato in offerta di sé, viene a ragione indicata come tipica del cristianesimo, dove “l'amore di Dio rende gli uomini capaci d'amore”.⁵ Natoli vede acutamente che, nella prospettiva evangelica, non si tratta di “offrire il dolore” a Dio – come vorrebbe il devozionismo tradizionale – , ma di offrire se stessi. Si apre allora un altro orizzonte:

in questa scena il dolore guadagna un senso altrimenti non configurabile, in essa si iscrive l'anonima e quotidiana sofferenza degli uomini, diviene possibile sopportare la sconfitta e l'ingratitudine, i tormenti che giungono dalla malattia e dalla morte. Infine è possibile il *perdono*, che è amore per chi infligge *sofferenza*.⁶

Natoli non manca di esplorare fino in fondo l'esito più radicale del dinamismo *relazionale* dell'amore, visto che esso non è semplicemente una virtù soggettiva e il frutto di un eroico sforzo individuale, ma è l'accogliimento e la ricomunicazione da parte nostra dell'amore di Dio. L'autore lo evidenzia nella disponibilità di Dio stesso a svuotarsi del proprio restare presso sé per “portare” e sostenere l'effetto dei mali del mondo. È lo svuotarsi tipico di chi non trattiene più nulla per sé e si coinvolge nella vita degli altri affinché il male non prevalga. Questo è il culmine dell'amore divino: la *misericordia*. Anche su questo punto concordo con Natoli: la mi-

4 *Ibid.*, p. 154.

5 *Ibid.*, p. 155.

6 *Ibidem*

sericordia costituisce l'esito conseguente dell'amore vissuto fino in fondo. Vediamo come l'autore la intende:

la misericordia è motivata dall'amore e proprio per questo Dio si compromette sin dall'inizio con la creazione e si svuota con essa se essa fallisce. L'idea di svuotamento è perfettamente in linea con quella della misericordia poiché, svuotandosi, Dio si fa carico fino in fondo dei mali del mondo e della miseria degli uomini. (...) la misericordia del Signore può giungere allo svuotamento più totale e ciò è perfettamente simbolizzato nell'umiliazione di Cristo che si fa "obbediente fino alla morte e alla morte di croce" (Fil 2, 8).⁷

A me pare che questo sia un punto decisivo, da approfondire non solo nella direzione teologica di una comprensione dell'amore di Dio, ma anche nella direzione antropologica dell'analisi delle possibilità umanamente esperibili. Infatti se si va al cuore delle nostre capacità di risposta al male e alla sofferenza che esso comporta, si incontrano ineludibilmente la compassione e la misericordia.

2. *La testimonianza del pensiero occidentale contemporaneo*

Nella cultura moderna, così come l'Occidente l'ha plasmata, sussiste uno spazio non marginale per prendere in considerazione compassione e misericordia? Per approfondire la questione mi rivolgo anzitutto alla testimonianza di quegli autori contemporanei che hanno guardato in modo critico alla tradizione occidentale. Non mi riferisco a correnti irrazionaliste e scettiche, bensì a quanti hanno sottoposto il razionalismo dell'Occidente a un riesame radicale nella misura in cui tale tradizione degenera in una logica di dominio globale che dissolve ogni alterità e rovescia in oppressione le sue finalità di liberazione.

Le correnti prevalenti e più classiche nella filosofia dell'Occidente hanno considerato con minore attenzione e in modo troppo schematico, oppure a volte lasciato nell'irrelevanza, una serie di nuclei della realtà e dell'esperienza umana. Questi temi-ombra sono, tra gli altri, la nascita e il corpo, la donna e la maternità, la condizione e lo sguardo tipici dell'infanzia, il gioco e la follia, la sofferenza e il dolore, l'unicità e l'essere in relazione, la nonviolenza e la ricchezza di differenze che compone l'umanità. Come si vede si tratta di temi e luoghi di varia rilevanza, ma forse il filo che li accomuna risale a due elementi costitutivi e interconnessi della condizione umana: la relazionalità e il patire. Come dire: gli elementi costitutivi della

⁷ *Ivi*, p. 191.

compassione. Perciò essa o è stata riguardata come una forma di debolezza dell'uomo, come in Nietzsche o in Gehlen,⁸ o è stata recuperata semplicemente in funzione della liberazione dell'io dall'illusione della volontà e del desiderio, come in Schopenhauer.⁹

Uno spiraglio di comprensione del valore umano della compassione era preparato, piuttosto, già all'interno della tradizione che si è sviluppata da Hegel sino a Marx. Su un piano più indiretto e generale, ma non irrilevante, il pensiero hegeliano ha promosso un nuovo sguardo sul rapporto tra attività e passività, per cui la seconda ha finalmente potuto rivelare un suo significato positivo. Hegel ha infatti posto al centro della sua visione l'idea secondo la quale la Ragione divina vivente e presente in ogni cosa – lo Spirito – giunge alla sua piena realizzazione patendo e portando su di sé tutte le contraddizioni del proprio divenire. Nella riflessione del giovane Marx affiora uno sguardo di compassione quando radica l'impegno per una nuova società “nell'imperativo di rovesciare tutti i rapporti in cui l'uomo è un essere umiliato, assoggettato, abbandonato, spregevole”.¹⁰

Questa duplice sollecitazione, insieme alla traccia lasciata da Schopenhauer, viene raccolta e unificata da Adorno e da Horkheimer. Nella *Dialettica dell'illuminismo* essi evidenziano che agli occhi della ragione ridotta a razionalità calcolante e dominativa nessun amore appare mai giustificato¹¹. Per contro, se si riesce a guardare le cose oltre l'angoscia radicale dinanzi a ogni alterità e fuori dalla logica della potenza, si vede che la disponibilità ad affrontare il dolore insieme agli altri si illumina come la sola via verso un'esistenza felice: “la felicità implica verità; è essenzialmente risultato; si sviluppa dal dolore superato”.¹² La fedeltà della ragione alla verità, così

8 Su questo punto cfr. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfuldingen 1972, trad. it. di T. Griffero, *Le nuove vie della filosofia contemporanea*, vol. V: *Responsabilità*, Marietti, Genova 1988, pp. 177-180.

9 Cfr. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Dresden, Brockhaus, 1819, trad. it. di N. Palanga, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1990, pp. 409-420.

10 K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in Id. – ENGELS F., *Gesamtausgabe*, vol. I/1: Frankfurt, 1927, trad. it. a cura di L. Firpo, *Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione*, in K. Marx, *Scritti politici giovanili*, Einaudi, Torino 1975, p. 404.

11 M. Horkheimer, W. T. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Querido, Amsterdam 1947, trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 2007, p. 126.

12 *Ivi*, p. 72.

come agli esseri umani, passa per l'espressione e l'elaborazione del patire: "il bisogno di articolare il dolore è condizione di ogni verità".¹³

L'idea di una felicità universale che sia tutt'uno con la redenzione rappresenta per questi autori la luce ultima del pensiero, ma nel presente non si deve tentare alcuna scorciatoia. La compassione rivolta alla sofferenza prodotta dalla situazione attuale di falsificazione della condizione umana rimane l'atteggiamento più responsabile e vero che possiamo adottare. Le gioie intanto vissute nel contesto della sofferenza universale dei viventi appaiono nicchie di un egoismo che conferma il sistema sociale del dominio e i suoi effetti disumani. Scrive Adorno: "non si deve simpatizzare con gli altri che nella sofferenza: il più piccolo passo verso le loro gioie è un passo verso l'indurimento della sofferenza".¹⁴

In questa prospettiva il confine di un illuminismo realmente critico viene varcato solo allorché si abbandona la logica della potenza e la freddezza borghese nei confronti della sorte degli altri. L'accoglienza dell'altro nella sua fragilità è il sigillo della svolta verso relazioni umanizzate. Annota ancora Adorno nei *Minima moralia*: "sei amato solo dove puoi mostrarti debole senza provocare in risposta la forza".¹⁵ La responsabilità della critica nei confronti di una società fondata sul dominio e della compassione impedisce il ritorno al pensiero positivo intento a disegnare progetti e utopie. Porsi in quest'ottica sarebbe occultare la sofferenza e ricadere nella mitologia dell'uomo onnipotente.

Se con la Scuola di Francoforte l'illuminismo autocritico accompagna la ragione sino alla compassione, altre correnti del pensiero contemporaneo occidentale, non qualificabili direttamente come illuministe ma legate a esso per più aspetti, convergono nella stessa direzione. In particolare, la fenomenologia di Scheler giunge a considerare il valore della compassione e della misericordia scoprendo la radicalità dell'amore in quanto dinamismo fondamentale della condizione umana.

Per Scheler compassione e misericordia superano l'ambito dei fenomeni puramente reattivi di simpatia o di contagio emotivo perché impegnano la soggettività spirituale della persona e la sua libertà. Nella compassione, intesa come "il patire il dolore dell'altro in quanto è di quest'altro",¹⁶ non

13 *Ivi*, pp.16-17.

14 W.T. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1951, trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1979, p.17.

15 *Ivi*, p. 230.

16 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Francke Verlag, Bern 1973, trad. it. di L. Pucsi, *Essenza e forme della simpatia*, Città Nuova, Roma 1980, p. 90.

ci sono fusione o confusione tra i soggetti. “Lo sciogliersi dell’io in una poltiglia di universale dolore – scrive Scheler criticando Schopenhauer – esclude completamente un’*autentica compassione*”.¹⁷ Al contrario, la compassione sa cogliere ogni vivente nella sua singolarità.¹⁸ E può farlo perché, nel contempo, sa vedere la fraternità e la sororità creaturale universale con la “coscienza della solidarietà nella salvezza”:¹⁹ nessuno è destinato alla distruzione o all’abbandono.

Vedere porta ad agire. La compassione, proprio in quanto “pietà” verso l’altro sofferente, spinge ad affrontare le cause della sofferenza, ad aiutare chi ne è colpito, a cercare forme di liberazione.²⁰ Perché è così che fa l’amore, il quale non è solo sentimento, ma azione, relazione, dinamismo, trasfigurazione. Non c’è compassione senza amore. Perciò “ogni espressione di compassione *senza* amore (...) viene avvertita come una brutalità”.²¹ La compassione è espressione dell’amore creativo, che suscita l’esperienza del bene, condiviso divenendo co-amore.²² Questa è la sola possibilità per conoscere davvero qualcuno e arrivare a incontrare la sua anima. L’orizzonte vitale della compassione è una comunione onnipersonale nella quale ciascuno risponde all’attrazione dell’amore ed è chiamato a raggiungere la pienezza della propria realtà di valore unico.²³

3. *La testimonianza del pensiero ebraico*

Oltre allo sguardo critico interno allo sviluppo della filosofia occidentale, bisogna considerare anche la prospettive di quegli autori, essi stessi più o meno interni a questa tradizione, che hanno espresso filosoficamente la memoria della visione biblica della condizione umana. Qui il punto d’accesso alla comprensione di compassione e misericordia è dato dal riferimento all’ascolto dell’Altissimo, che si ricorda della sofferenza del suo popolo: “Dio ascoltò il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe” (Es 2, 24). Abraham J. Heschel afferma in proposito

17 *Ivi*, p. 115.

18 È quanto, nota Scheler, ha testimoniato Francesco d’Assisi: cfr. *ivi*, p. 159.

19 *Ivi*, p. 208.

20 *Ivi.*, p. 214.

21 *Ivi.*, p. 223.

22 Cfr. *ivi*, p. 247.

23 Cfr. M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, Verlag der Weissen Bücher, Leipzig 1916, trad it. di L. Pesante, *Amore e conoscenza*, Padova, Liviana editrice 1967, pp. 74-77.

che si tratta di volgersi a Dio oltre le nostre proiezioni che lo identificano con l'onnipotenza in uno stato di immutabilità pietrificata. L'esperienza di Dio, da parte di Israele, è quella della sua passione. Non una passione qualsiasi, ma precisamente la misericordia. Scrive l'autore:

la vita umana rappresenta un punto d'incontro tra la mente e il mistero. Perciò l'uomo non riesce mai a vivere con la sola ragione, né riesce a svilupparsi con il solo mistero. Arrendersi al mistero è fatalismo, rifugiarsi nella ragione è solipsismo. L'uomo è spinto a comunicare con ciò che è al di là del mistero. L'ineffabile dentro di lui cerca una strada che porti oltre il mistero. A Israele è stato insegnato il modo con cui accostarsi a Colui che è oltre il mistero. Oltre la mente c'è il mistero, ma oltre il mistero c'è la misericordia. Dal profondo del buio giunge una voce a rivelarci che il supremo mistero non si cela sotto un enigma, ma è il Dio della misericordia; che creatore di tutto è il 'Padre nel cielo'.²⁴

Il contenuto della promessa divina è il seguente: "al di là di ogni male vi è la compassione di Dio".²⁵ La risposta più adeguata a tale promessa non è giuridica, è insieme ontologica ed etica. La misericordia divina, vissuta con spirito giuridico, porterebbe l'essere umano a un atteggiamento da schiavo che supplica clemenza. Invece "fra l'uomo e Dio non avviene un semplice processo di sottomissione alla sua potenza o di dipendenza dalla sua misericordia. Non si tratta di obbedire a quello che Lui vuole, ma di *fare* quello che Egli *è*".²⁶ Proprio la centralità ontologica della compassione e della misericordia fa dell'etica non una concezione morale, ma la concreta disponibilità della persona a vivere nel bene scelto la relazione con gli altri e con il mondo.

È l'idea centrale che ritroviamo nell'intera opera di Emmanuel Lévinas. Con la sua esegesi in chiave etica del testo biblico egli chiarisce che compassione e misericordia non possono liquidare le esigenze della giustizia verso le vittime del male. Ciò non significa che egli attenni il valore della compassione misericordiosa. Semmai lo rilegge osservando anzitutto che è l'altro a insegnarmela, perché assumere la propria responsabilità, per la persona, è "ricevere da Altri al di là delle capacità dell'Io".²⁷ La compassione, in Levinas, è umile esperienza messianica in cui la vera attesa del Liberatore si attua come un prendere su di sé la sofferenza degli altri:

24 A. J. Heschel, *God in Search of Man*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1955, trad. it. di E. Mortara Di Veroli, *Dio alla ricerca dell'uomo*, Borla, Roma 1983, pp. 379-380.

25 *Ivi*, p. 261.

26 *Ivi*, pp. 312-313.

27 E. Levinas, *Totalité et infini*, Den Haag, Nijhoff, 1961, trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1980, p. 49.

il Messia è il re che non comanda più dal di fuori (...). Il Messia sono io, ed essere Io è essere Messia. Si vede dunque che il Messia è il giusto che soffre, che egli ha preso su di sé le sofferenze degli altri (...). Il messianismo non è la certezza della venuta di un uomo che arresta la storia: è il mio potere di sopportare la sofferenza di ognuno.²⁸

Con questa responsabilità il soggetto non usurpa l'identità del Messia, né tanto meno quella di Dio; piuttosto ne partecipa, preparando quella consolazione volto per volto che solo Dio può compiere.²⁹ Nel linguaggio di Lévinas la compassione e la misericordia vissute senza riserve si chiamano con una sola parola, *sostituzione*. Si prefigura qui la pazienza assoluta di chi accetta su di sé non solo la sofferenza di quelle di solito vengono dette vittime innocenti, ma anche la colpa altrui. Questa non è cancellata o dimenticata: è riconosciuta, ma liberamente assunta dalla vittima. Senza distruggere la legge, la misericordia offre una possibilità ulteriore.

Chiedere nella sofferenza subita questa sofferenza (...) non significa trarre dalla sofferenza una qualche virtù magica di riscatto, ma passare, nel trauma della persecuzione, dall'oltraggio subito alla responsabilità per il persecutore e, in questo senso, dalla sofferenza all'espiazione per altri.³⁰

Non è una compassione selettiva, volta alla sofferenza ma non alla colpa. Proprio la vittima, da un lato, è l'unica a poter spingersi sino alla sostituzione anche nei confronti di chi commette il male. Dall'altro, chi arriva sino a questo punto condivide la sofferenza stessa di Dio per il male del mondo e testimonia della verità della sua Parola:³¹ “avrò misericordia per coloro che dalla misericordia furono esclusi”.³²

La compassione misericordiosa è sostituzione e questa porta frutto come “espiazione”. Con tale parola non si indica un pagamento, ma una liberazione: espiazione significa trattenere il male presso di sé, quasi disinnescarlo, affinché l'altro possa sperimentare di nuovo il bene. In questo senso è una sorta di “gestazione dell'altro”.³³ Così la sostituzione, anziché fare della

28 E. Levinas, *Difficile Liberté*, Albin Michel, Paris 1963, trad. it. di S. Facioni, *Difficile libertà*, Jaca Book, Milano 2004, pp. 116 e 117.

29 Cfr. *ivi*, p. 114.

30 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Nijhoff, Den Haag 1978, tr. it. di M. T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 139.

31 Cfr. E. Levinas, *A l'heure des nations*, Minuit, Paris 1988, tr. it. di S. Facioni, *Nell'ora delle nazioni*, Jaca Book, Milano 2000, p. 147.

32 *Ivi*, p. 6; il riferimento è a Os 2, 25.

33 E. Levinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, cit., p. 132.

sofferenza in sé un principio salvifico o una prova da offrire a Dio, realizza una dinamica restitutiva della realtà del bene. Senza pretendere di discutere qui questa concezione, mi limito a sottolineare che l'adesione responsabile alla relazione risulta la fonte di ogni senso possibile di quanto viviamo, compreso il patire. Prima di seguire questa traccia è opportuno riprendere anche alcune indicazioni della tradizione evangelica.

4. *La testimonianza del pensiero cristiano*

La via seguita dal cristianesimo ha interpretato a suo modo il senso della compassione e della misericordia. Qui il punto d'accesso tipico di questa visione, conseguito dall'ermeneutica evangelica, va a mio parere riconosciuto nell'abbandono della concezione giuridico-religiosa della fede. La morte di "Dio" e il crollo della potenza del riferimento giuridico, ontologico, razionale alla divinità non eliminano la via dell'amore compassionevole e misericordioso, anzi la aprono. Gesù di Nazareth non rappresenta forse questo emergere del volto di Dio oltre la figura del dio di potenza immaginata dall'ovvio impulso della creatura fragile e autocosciente a spiegare tutto con una magica onnipotenza? Per dare un'idea di una prospettiva simile richiamerò brevemente alcune indicazioni di Paul Ricoeur, di Alain Gouhier e di Dietrich Bonhoeffer.

Nella sua analisi della finitudine come esperienza della colpa, Ricoeur ha ricordato il fallimento del tentativo di "ridurre la relazione uomo-Dio a una relazione d'istruzione, cioè in ultima analisi a una volontà che comanda e a una che obbedisce". L'autore evidenzia giustamente che "proprio qui comincia l'inferno della colpevolezza: non soltanto la via di avvicinamento alla giustizia e senza fine; la legge stessa trasforma questo avvicinamento in distanza".³⁴ Lungo questa via religiosa, che riassume in sé una logica insieme giuridica, economica e pedagogica, entrano in crisi la relazione dell'essere umano con il Dio vivente e le sue dinamiche fondamentali: "la giustizia, la misericordia, la fedeltà".³⁵ Perché la giustizia retributiva usata come principio teologico-metafisico, la pedagogia dominativa e l'economia della salvezza tramite uno scambio chiamato sacrificio pretendono non solo di dire all'amore di Dio ciò che deve fare, ma infine vogliono sostitu-

34 P. Ricoeur, *Finitude et culpabilité*, Montaigne, Paris 1960, trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, Bologna, il Mulino 1970, pp. 389 e 396.

35 *Ivi*, p. 395.

irsi a esso. Così proprio una fede malintesa costringe le creature umane nel “vicolo cieco della colpevolezza”.³⁶

Rompendo con le immagini di Dio costruite secondo quelle logiche, la paternità del Dio misericordioso rivela all'umanità, più che una generica benevolenza, la dignità della figliolanza e una tenerezza che si rivolge a ciascuno, proprio “come se il padre fosse anche la madre”.³⁷ La compassione misericordiosa sgorga da Dio stesso come da quel vero genitore che non abbandona mai e il cui amore eccedente richiama la figura dello sposo. Scrive Ricoeur: “un padre che è uno sposo non è più un genitore, né tanto meno un nemico dei suoi figli, ma l'amore, la premura e la pietà hanno la meglio sul dominio e sulla severità”.³⁸ Paternità, maternità, sponsalità si complicano sino alla rivelazione della figliolanza: non solo la misericordia di Dio non è quella di un potente verso i suoi subalterni, perché invece è tenerezza paterna e materna; ma la stessa misericordia è la via per diventare davvero figlie e figli di Dio, vivendo come sorelle e fratelli. La via, qui, è la croce, lì dove “si compie il rovesciamento della morte come assassinio nella morte come offerta”.³⁹

A riguardo Ricoeur esclude nettamente le letture giuridico-punitive e sacrificali della croce, che annullano il valore della misericordia come libertà irriducibile di Dio e del dono di sé da parte di Gesù stesso. Questa offerta non è per soddisfare il diritto del Padre, ma attua il suo perdono: “se il Cristo è qui il servo sofferente, non rivela, prendendo il posto del Padre, una dimensione del Padre stesso alla quale apparterebbe originariamente la morte per misericordia?”.⁴⁰ Si vede qui che la forza della misericordia dev'essere inscritta, nel contempo, nella semantica della croce e in quella della resurrezione, giacché questa forza fonda la liberazione, la resurrezione dal male.⁴¹ Per noi l'esperienza della compassione misericordiosa è una dinamica di partecipazione alla vita divina e al suo modo di amare. In essa è la nostra identità a essere trasfigurata e compiuta nella figliolanza.

Da parte sua, nel contesto di una riflessione sulla metafisica del perdono, Alain Gouhier ha inteso la misericordia come l'apertura del cuore per cui la persona dà il suo pieno consenso a sentire senza scandalo e senza paura

36 Cfr. *ivi*, pp.395-407.

37 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1977, trad it. di R. Balzatorri, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977, p. 502.

38 *Ivi*, p.504.

39 *Ivi*, p. 507.

40 *Ivi*, p. 508.

41 Cfr. *ivi*, pp.435-436.

la fragilità, la sventura, la sofferenza dell'altro, ma anche a riconoscere il negativo che segna noi stessi. Questo risveglio del cuore, della coscienza, dell'anima ci porta oltre il giudizio secondo meriti e colpe. Quel giudizio che, al contrario dell'autentico discernimento, è mortifero perché, nell'uccidere simbolicamente l'altro negandogli ogni valore, uccide anche chi giudica in quanto lo sradica dalla relazione vitale con gli altri.

La misericordia rompe con le forme correnti del giudizio sprezzante, della giustizia puramente retributiva e del diritto penale. Essa instaura la giustizia restitutiva, tendente a reintegrare la dignità delle persone oltre quanto di negativo è accaduto con la forza dell'adesione a un bene incondizionato, ospitale, rigenerativo, cui il misericordioso già attinge.⁴² L'autore sottolinea che la violenza umana è sempre fraticida e viene suscitata dalle contraddizioni di una paternità mancata o non riconosciuta. È quella che grava sull'umanità allorché in luogo della misericordia del Padre subentra l'idolo di una figura paterna che esclude e condanna. Al contrario, Gesù ha rivelato e incarnato Dio come misericordia, suscitando in noi la forza affettiva che spinge la libertà verso il suo amore, il desiderio di diventare figli personalmente e insieme agli altri. La misericordia, compiutasi sulla croce, è l'invito più luminoso e persuasivo alla rinascita. Scrive Gouhier:

l'adesione a un padrone passerà per l'ascesi e per la guerra, se il suo piano lo esige; ma la via di una rinascita non comporta la messa a morte, da parte del Padre, di colui che Egli chiama a nascere una seconda volta. Se un uomo muore sulla croce per guardare insieme a me un Padre che non condanna mai, anche quando io mi allontano infinitamente da Lui, allora, con quest'uomo che sulla croce mi rivela che è il Figlio, anch'io posso voler diventare figlio.⁴³

E se il desiderio resta inibito dall'angoscia, dalla paura, dall'odio, la compassione misericordiosa perdura come offerta di ascolto nonviolento a chi impugna la spada:

solo l'ascolto infinito dell'odio mascherato in quella spada ha la forza di mutarlo in amore, perché le ragioni non sono mai infinite e l'ascoltatore che le accoglie possiede la forza di relativizzarle, mostrando con la sua attenzione infinita la loro impossibile in finitezza.⁴⁴

42 Cfr. A. Gouhier, *Pour une métaphysique du pardon*, Editions de l'Epi, Paris 1969, p. 136.

43 *Ivi*, p. 238.

44 *Ivi*, p. 575.

Sia Ricoeur che Gouhier evidenziano come l'impegno a vivere secondo la qualità dell'amore divino non possa arrestarsi ai confini delle relazioni interpersonali immediate, perché questa responsabilità abbraccia la vita della società intera. Una giustizia restitutiva, nonviolenta.

È a questo punto opportuno anche un breve accenno anche alla posizione di Bonhoeffer al fine di considerare il tema della sofferenza di Dio. Nelle lettere raccolte nel volume postumo intitolato *Resistenza e resa*, egli sottolinea anzitutto che la presenza del Dio vivente viene scoperta precisamente nella compassione. Dio non è colui che dà risposte, ma colui che soffre del male del mondo. L'esperienza della sofferenza di Dio nel mondo è il cuore della fede. Dio si lascia espellere dal mondo, non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma della sua sofferenza. "Solo il Dio sofferente può aiutare".⁴⁵ In fondo è proprio l'uomo diventato adulto a poter cogliere questa sconcertante verità, visto che, se egli sa intendere lucidamente la propria raggiunta autonomia, egli non cercherà in Dio una potenza superiore e compensativa. Diventa possibile, allora, una scoperta ulteriore: la compassione e la misericordia sono l'espressione di un affidamento al Dio sofferente:

non solo l'azione, ma anche la sofferenza consiste in questo, che all'uomo è possibile rinunciare totalmente a tenere la propria causa nelle proprie mani, e riporla in quelle di Dio. In questo senso la morte è il coronamento della libertà umana. Comprendere o meno la propria sofferenza come prosecuzione della propria azione, come compimento della libertà, questo determina se l'azione umana sia o non sia una questione di fede.⁴⁶

Qui si deve considerare, intanto, che la "morte" che segna il compimento della libertà non è la morte-distruzione, ma la morte-passaggio, intesa e trasfigurata come un parto. Poi va ricordato che in questa consapevolezza la compassione si delinea come *resa* e la resa è affidamento nelle mani di Dio. Scrive Bonhoeffer:

quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi (...) allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è *metanoia*, e così si diventa uomini, si diventa cristiani.⁴⁷

45 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Kaiser, München, 1951, trad. it. di A. Gallas, *Resistenza e resa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, p. 440.

46 *Ivi*, p. 453.

47 *Ivi*, p. 446.

Con ciò l'autore ha mostrato una via alternativa a quella della costruzione del cristianesimo come religione fondata sull'onnipotenza di Dio, una via non specificamente "cristiana", ma profondamente umana, anche se radicata e situata nel confronto con la Scrittura. Si tratta ora di capire quali elementi gli autori richiamati sinora ci abbiano dato per dialogare con la riflessione di Natoli inizialmente ripresa in queste pagine.

5. Conclusioni

"Il dolore resta e domanda ancora senso",⁴⁸ scrive Natoli a conclusione de *L'esperienza del dolore*. Nello spazio che la sofferenza prende alla vita, l'uomo è chiamato a combattere. Credo che l'approfondimento del senso possibile, e comunque così problematico, dell'esperienza del dolore alla luce della forza tipica della compassione e della misericordia abbia portato in primo piano il tema della qualità della risposta umana. Una qualità alternativa a qualsiasi potenza intesa come capacità di efficacia indistinta, definita solo dal potere di giungere a effetto. Si è dischiusa a mio avviso una via che sfugge la mera dialettica di potenza e impotenza, nel cui segno Natoli stesso sembra inscrivere la vicenda della croce e della resurrezione di Gesù cogliendo in quest'ultima "il punto d'inversione" dove "Dio riappare nella sua potenza".⁴⁹

Gesù non ha affermato il principio per cui Dio è amore, piuttosto ha rivelato nel suo modo di esistere il modo d'amare del Padre. Tale modo, che conferisce concretezza e novità al riferimento all'amore, non scaturisce da una diversa combinazione di potenza e impotenza per come siamo soliti intenderle. L'amore mostra di essere una forza originale, il nucleo della nostra umanità e dell'umanità di Dio. E questo nucleo è illuminato nel suo sostituire alla violenza – un tratto invece ricorrente e strutturale nell'idea di potenza – la misericordia. Naturalmente si possono riguardare la Scrittura ebraica e quella cristiana come narrazioni di un mito, prive di consistenza storica e metafisica. Nondimeno nel profilo della compassione e della misericordia che affiora dalla testimonianza biblica si riconosce una forza nonviolenta essenziale per dare corso alla risposta umana al male e alla sofferenza.

L'acquisizione antropologica, esistenziale, etica consentita da una simile prospettiva è duplice. Da un lato si vede che il senso non è della sofferenza

48 S. Natoli, *L'esperienza del dolore*, cit., p. 275.

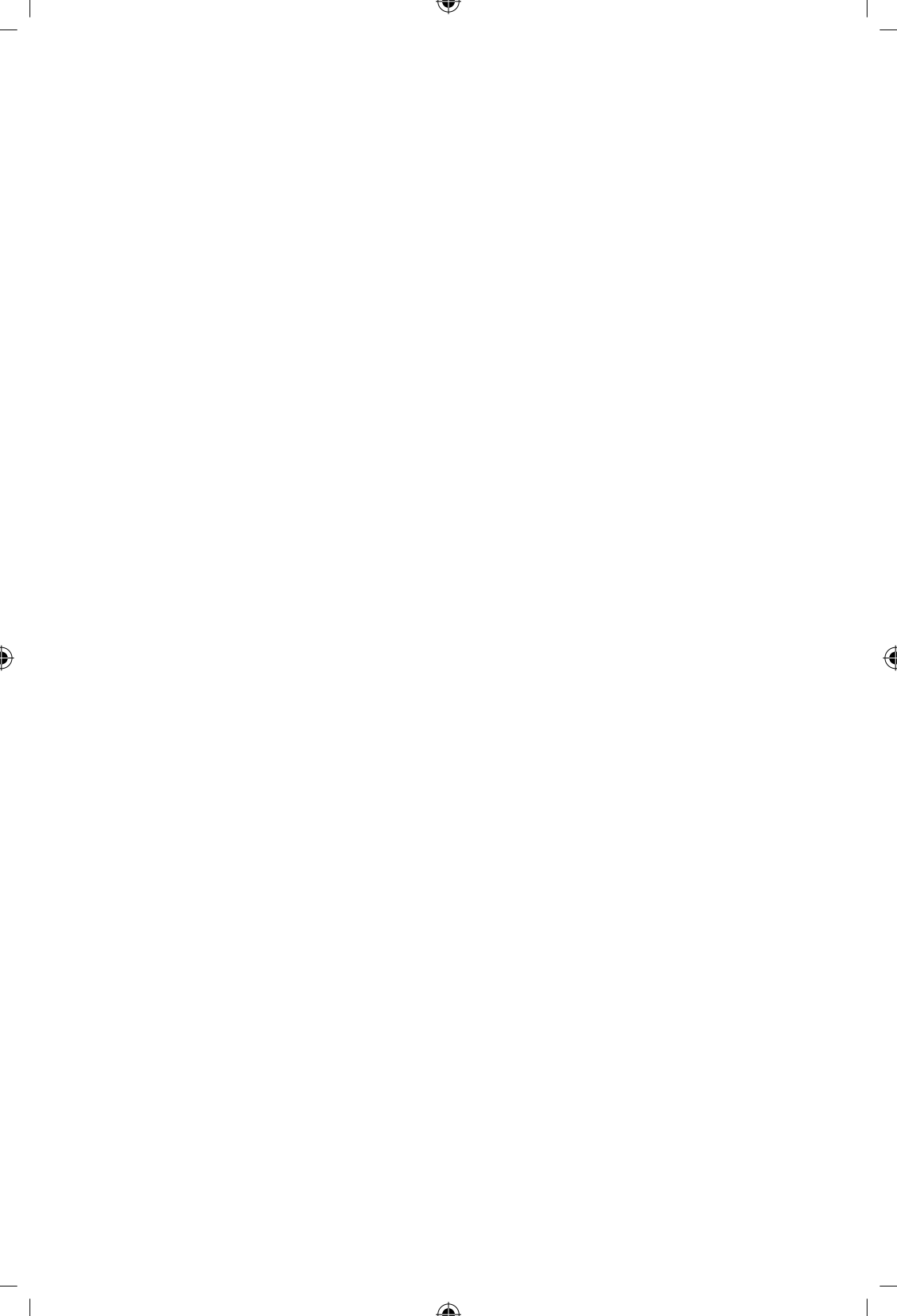
49 *Ivi*, p. 191.

o del male, ma della risposta che impariamo a dare. Cercare il senso all'una o all'altro in quanto tali sarebbe vano. Esso prende forma invece, addirittura come bellezza poetica della creatura umana, nell'eventuale modo amovole di rispondere a quanto offende la nostra dignità e la nostra attesa di felicità. Dall'altro lato si può cogliere come l'autenticità della risposta sta nel fatto che essa non è tanto una mia prestazione i cui frutti tornano ancora una volta a me, quanto nel movimento di decentramento da me stesso a favore dell'altro e della relazione con lei o con lui. Senza la considerazione di questo dinamismo di responsabilità e di condivisione, la ricerca del senso del dolore sarebbe, anche in questo caso, vana.

In una prospettiva interpretativa del genere ci siamo per certi versi allontanati dal filo seguito da Natoli, quanto meno perché in lui la via legata alla memoria biblica non è così centrale, mentre la via percorsa dalla cultura greca risulta tuttora più persuasiva. Eppure, proprio da una sua annotazione relativa alla coscienza tragica dei Greci è possibile riconoscere un luogo d'incontro per il comune confronto con il dolore e con il male. Natoli infatti scrive che "la tragedia *fa vedere*, ma così facendo *mette in contatto*".⁵⁰ È un'indicazione di valore universale. Per quanto gli esseri umani oggi siano ancora persi nei deliri della violenza o della sudditanza nei confronti di sistemi impersonali che, come il mercato, operano come sovrani sull'umanità e sulla natura, resta aperta la possibilità di scoprirsi fratelli e sorelle, la possibilità di guardarsi negli occhi come giungono a fare quelli che conoscono il patire e non vogliono alimentarlo per nessuno.

L'esperienza del dolore, per quanto interpretata da culture e da posizioni esistenziali differenti, chiede una risposta che accomuna. Chiede quella conversione dello sguardo e del modo d'essere che conferisce l'autentica lucidità. Il viaggio filosofico di Salvatore Natoli si è svolto e procede, a mio avviso, all'altezza di questa lucidità, che è poi il nucleo del servizio della filosofia e anche della sua irrinunciabile bellezza.

50 *Ivi*, p. 121.



GIORGIO PALUMBO

INTERROGANDO L'ETICA DEL FINITO

“Etica del finito”: così Natoli ama chiamare la filosofia che professa, indicando un orizzonte comune a cui rinviano le molteplici e sempre intense direzioni di ricerca del suo pensiero.¹ C'è un brano, in *Parole della filosofia*, nel quale l'intento unitario che fa da guida trova una felice sintesi. È il caso di citarlo per esteso e di focalizzare alcuni punti essenziali in esso accennati, per abbozzare poi ipotesi interpretative volte a sondare, e a discutere, la segreta tensione che anima questa prospettiva:

nell'assumere l'idea di finitezza, come mia cifra filosofica, muovo dalle sue matrici, classica e cristiana, ma ne modifico radicalmente il significato. Per 'finito', infatti, non intendo né la 'naturalità del finito', o finitezza naturale, quella contrassegnata dalla nostra mortalità – quella di Aristotele, di Epicuro, di Lucrezio ecc., per capirci –; e neppure la 'finitudine creaturale' connessa a Dio, e perciò l'essere dipendenti da 'Altro' nel nostro stesso esistere. Assumo, al contrario, l'idea di finito in una nuova accezione e precisamente in quella che risulta dalla restituzione della finitudine alla natura nello svanire del creatore: non più dunque finitudine creaturale ma naturalità del finito. E tuttavia non si tratta di semplice natura. Vedo infatti disegnarsi il nuovo profilo del finito sullo sfondo di una *physis* frantumata dall'infinità di Dio, lo vedo emergere in un cosmo esplosivo e che Dio, nel suo svanire, ha lasciato libero per l'uomo. In quest'orizzonte la finitezza non si risolve più in qualcosa di semplicemente dato, da riconoscere, da non violare con la tracotanza, da rispettare nell'obbedienza, ma diviene nozione complessa e tutt'altro che ovvia. Ed è qui che bisogna assumersene responsabilmente il peso.²

Nelle pagine di Natoli, va subito sottolineato, la dimensione *etica* riguarda – prima di qualunque precetto, dovere o virtù – uno stile di vita, una capacità di “stare al mondo”³ ritrovando la *misura* che si addice al nostro

-
- 1 Cfr. S. Natoli, *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2004, p. 129.
 - 2 *Ivi*, pp. 129-130.
 - 3 Cfr. S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002.

esistere. È in gioco una coinvolgente *sapienza* della finitezza che faccia i conti, attraverso riprese e scarti, sia con l'eredità greca sia con la tradizione cristiana, includendo, di necessità, la lucida disamina degli assunti di partenza e degli esiti della moderna secolarizzazione. Tutto ciò in ordine a un desiderio: decifrare verso dove può portarci la disincantata e vertiginosa *insecuritas* da cui è pervasa la nostra temperie culturale. Scorgere, cioè, tracce orientative per il cammino dei viandanti postmoderni, che ormai guardano con diffidenza e distacco ogni pretesa di "restaurare assoluti" e si avvertono consegnati ad una radicale esperienza di *spaesamento*. Da cosa può ricevere guida nel tempo che ci tocca vivere, il compito, per ciascuno, di "stare all'altezza della propria finitudine"?⁴

Come mostrano le espressioni sopra riportate, per Natoli è di primaria importanza affrancarsi dal quadro della dipendenza creaturale e ritrovare la "finitezza naturale", il cui senso, però, va recuperato superando ogni facile riferimento ad una "naturalità del finito" semplicemente data, collocata entro un supposto ordine immutabile del cosmo. Se si torna, rivalutandolo, al naturale, bisogna prendere atto che si ha ormai dinanzi una *physis* sconvolta dagli effetti che su di essa ha determinato dapprima il presenziare, poi lo svanire del Dio creatore. Cosicché è diventato quanto mai arduo, per nulla scontato, dare luogo ad un equilibrio esistenziale che consenta di abitare il mondo secondo atteggiamenti liberi da tracotanza e tuttavia carichi di impegno.

1. *Né creature, né dominatori. La vertigine del dis-locamento e la lezione dell'assenza*

Ma andiamo con ordine. Consideriamo anzitutto la denuncia che investe la teoria della creazione. L'accusa è netta: questa teoria consuma una cruciale aggressione nei confronti dell' "autosufficienza del mondo", e lo fa innescando un dispositivo nichilistico. Cosa implicherebbe, infatti, ricondurre l'insieme della realtà sperimentabile a un gesto creativo operante *ex nihilo*? Il "non espresso di questa formula, la sua verità recondita, è che tutto ciò che esiste al di fuori di Dio è in sé e per sé nulla".⁵ Nel suo affacciarsi e consolidarsi, la teoria della creazione comporterebbe una sistematica svalutazione del finito. Tutto nasce dal postulare un Fondamento inalterabile a cui ancorarsi per non rimanere schiacciati dal peso del limite

4 S. Natoli, *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995, p. 14.

5 *Ivi*, p. 9.

e della caducità. Ma la concezione di un Principio Primo dotato di assoluta perfezione ontologica, capace di dare origine e garanzia a ciò che per sua natura non avrebbe consistenza, è già conseguenza, e diventa insieme causa continua, di un esasperato ingrandimento della negatività da cui sarebbe assediata l'intera compagine mondiale. Nell'invocare il pienamente Positivo, *rispetto e contro* ogni potere di annullamento, si conferisce, di pari passo, un risalto esorbitante a questo stesso potere: "L'enfasi del nulla è conseguenza di una indebita assolutizzazione del positivo e come tale ne rappresenta il rovescio e insieme la nemesi".⁶ Se da un lato, come Natoli ammette, "l'idea stessa che tutto quel che è creato è buono esclude una considerazione negativa del mondo", d'altra parte, però, "la negazione dell'auto-sufficienza del mondo" fa gravare su quest'ultimo un'iperbolica minaccia di nullità dalla quale sembra salvarlo, finché risulta credibile, solo il Dio dell'altro mondo.⁷ Quando poi la secolarizzazione va indebolendo il senso della trascendenza e nel corso della modernità viene progressivamente meno la certezza di Dio, l'evocata strapotenza del nulla non ha più argini e dilaga, compromettendo la possibilità che la relazione tra uomo e mondo veda fiorire una autentica fedeltà alla terra. Invero, ecco cosa accade: il moderno cammino secolarizzante eredita dal cristianesimo (non senza stravolgimenti) una sbilanciata pretesa-attesa di infinito, che ormai gravita intorno al ruolo egemone del soggetto, signore della natura e della storia in marcia verso traguardi indefettibili. Viene, così, riciclato in versione antropocentrica il vizio originario: idolatrare un Positivo anche a costo di concedere al nulla la licenza di scatenarsi. E infatti, entrato in progressiva crisi il rimando al Dio trascendente, la "profonda inquietudine" inoculata dal cristianesimo – anelito verso una meta di salvezza *fuori misura* – si trasforma in slancio titanico verso illusorie pienezze terrene che puntualmente genera violenza distruttiva e desolante caduta nell'insensatezza. Si produce, insomma, un perverso circolo di *hybris* e di vuota disperazione; esiti legati ad uno "scatenamento del nulla" sempre meno fronteggiabile, rispetto al quale la tendenza secolarista a porre l'uomo come nuova fonte di incrollabili sicurezze si è rivelato falso rimedio che inasprisce il male e fa crescere il deserto.

Natoli precisa che la tradizione ebraico-cristiana non può essere chiusa dentro la schematica contrapposizione tra mondo vero del permanente e mondo falso del deperibile, né si può identificare *tout court* il cristianesimo

6 *Ibidem.*

7 Cfr. *Ivi*, pp. 84-85. Nelle considerazioni che seguono sintetizziamo alcune tesi che Natoli presenta nelle pp. 80-100.

con il nichilismo, ma denuncia un legame strutturale (palese in certe formulazioni della metafisica cristiana) tra la convinzione di un'originaria dipendenza del mondo da Dio e lo sviluppo della logica nichilista. Quest'ultima infatti potrebbe attecchire "solo in quanto c'è un'ipostasi del positivo in forza del quale si spezza il reale e si duplica il mondo".⁸ Nello stesso tempo, resta decisivo per l'etica della finitezza mettere in evidenza la devastante linea ereditaria che si dispiega nel moderno allorché "l'onnipotenza divina trapassa nell'autoaffermazione umana".⁹

Lasciando per ora da parte la possibilità di leggere la condizione creaturale sotto ben altra luce rispetto a quella proposta da Natoli, occorre notare come sia essenziale per l'etica del finito tenersi lontana da ciò che accomuna la versione dispotica della trascendenza divina e il perseguimento secolarista di "assoluti mondani". Ogni volta, infatti, che si configura la cattiva alleanza tra uno strapotere prevaricante (prima divino e poi umano) e l'enfaticizzazione del nulla, viene compromessa la possibile armonia interna all'ordine del finito. Per scongiurare tutto ciò, occorre prendere congedo dal modello del fondamento *assicurante* nel nome di una nuova *disponibilità alla non-padronanza*. L'attuale temperie culturale in tanti modi offre occasioni per disattivare quel tenace *conatus* possessivo che ha trovato il massimo della sua espressione nella modernità, dispiegandosi come insaziabile esigenza di conquistare e accumulare posizioni di controllo. Prigionieri della convinzione che "la perfettibilità dell'uomo" e i suoi "progressi, ormai indipendenti da ogni potere che vorrebbe bloccarne il processo evolutivo, non hanno altro limite che la durata del pianeta in cui la natura ci ha messo".¹⁰ Oggi è sin troppo facile constatare fino a che punto questa fiera sicurezza progettuale fosse colma di false ebbrezze e gravida di sbocchi rovinosi. Sin troppo facile da registrare, ma mai abbastanza recepito come insegnamento, l'implacabile contrappasso che porta il soggetto certo di sé a ritrovarsi in balia di voraci ipostasi totalizzanti a cui aveva affidato la sua riuscita. C'è, tra tanti, un segno macroscopico del mutamento di clima avvenuto nel postmoderno: l'uomo è costretto, e sempre più lo sarà, a "fare i conti con le conseguenze inattese della sua potenza", dal momento che l'incalzare della tecnica aggredisce non solo ogni naturale equilibrio circostante ma la stessa identità antropologica.¹¹ Conseguenze sconvolgenti rias-

8 *Ivi*, p. 86.

9 *Ivi*, p. 45.

10 Condorcet, *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano*, a cura di R. Guiducci e M. Augias, Rizzoli, Milano 1989, pp. 109-114; citazione contenuta in S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, Mondadori, Milano 2010, p. 94.

11 Cfr. S. Natoli, *Parole della filosofia*, cit., p. 132.

sumibili in maniera esemplare nella possibilità, per nulla immaginabile da parte di Condorcet, che proprio quella “durata del pianeta” di cui parlava l’illuminista francese sia messa drammaticamente a repentaglio dai meccanismi che dovevano *garantire* il trionfale processo evolutivo. In forma più generale, quel che appare ormai come inganno e pericolo supremo, per l’armonia del nostro stare al mondo, è ogni *infinitismo attivistico* che alimenta la pretesa di programmare il *risolutivo* e con ciò snatura le movenze del cammino finito.

A quale prezzo una rinnovata fedeltà alla finitezza? Nel sentire post-moderno la disubriacatura da ogni illusione di onnipotenza porta con sé l’ammissione di un vorticoso *dis-locamento*. Non ci si trova più collocati nell’alveo di una indefettibile marcia verso il meglio, bensì in un disseminato spazio di possibilità, una sorta di “eccesso di possibilità” dentro il quale il carico di complessità e di rischio, di remissione all’ “imponderabile” ha assunto proporzioni sconcertanti.¹² Se da sempre è privilegio e fardello degli umani *cercare misura* – forse, anzi, sarebbe questo “l’unico tratto permanente della nostra sempre più manipolabile specie”¹³ – e se questo tentativo da sempre ha comportato il trovarsi già coinvolti e da dimensioni in cui pesa l’enigmatica *dismisura dell’altro*, ora accade che tale sbilanciamento ha preso una piega che dà le vertigini. “Come mai prima era capitato”, l’essere umano “è ingaggiato con la *dismisura*” in maniera spiazzante: “non ha mai avuto bisogno come oggi di tanta forza per costituirsi come soggetto morale” e “per dominare la contingenza”, per sostenere un gioco delle possibilità così variegato e incerto. Non dà, infatti, più criterio né l’antica *physis*, sorgente, nel suo indefettibile corso, di regole e limiti per l’agire dei mortali, né il sapersi creati e “redenti da un Dio”, ma semmai forse soltanto la consapevolezza di “essere inadeguati ad abbracciare e contenere lo sconfinato in cui siamo immersi”.¹⁴ Dopo l’Infinito della trascendenza, dopo il moderno infinito immanentistico ritagliato in funzione del “sicuro avanzare” del protagonismo umano, si squaderna ora l’infinito delle eventualità incontrollabili e della insuperabile contingenza.

Ma proprio nel tempo che vede dissolti tanti miti di padronanza, e fa avvertire in ampiezza e profondità – nel rapporto con il mondo, con l’altro uomo, con se stessi – la vigenza dell’indisponibile, può trovare nuova fioritura l’attitudine più rilevante concessa alla umana finitezza: corrispondere alla *lezione dell’assenza*. Nel cuore stesso di ogni dis-orientamento

12 Si veda ivi, p. 131.

13 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 100.

14 Per questa e la prossime citazione, cfr. S. Natoli, *Parole della filosofia*, cit., p. 131.

si rinnovano, infatti, appelli che, in modo nascosto e sorprendente, mai cessano di accompagnare il cammino esistenziale. Lo circondano e insieme premono dal suo interno. Quando Natoli dice che oggi l'esperienza del divino si dischiude stando "insieme agli altri dentro il mondo nello spazio sconfinato dell'imponderabile in cui dimoriamo da ospiti", o stando in ascolto di "quell'apertura interrogante in cui viene a costituirsi l'uomo",¹⁵ sembra appunto alludere a richiami essenziali con i quali è sempre possibile una sofferta e preziosa sintonia. In questo senso l'etica della finitezza appare pervasa da uno *spirito di gratuità* in grado di rilanciare e qualificare lo strano destino degli umani, mendicanti di misura sempre inquietati dalla dismisura. Uno spirito che muove a decentrarsi, a esporsi rischiosamente, a condividere, pronti a prendere distanza da quanto contiene di meschinamente egoistico o di ciecamente delirante ogni tentazione di dominio.

2. Autosufficienza del mondo e misura del limite. Le possibili aporie del finitismo

Dopo aver tratteggiato alcune tesi portanti di Natoli cercando di cogliere la tensione che innerva l'etica del finito – rintracciabile, ci sembra, nel *gratuito* corrispondere alla *lezione dell'assenza* – vogliamo chiederci se e come questo atteggiamento sapienziale si armonizzi con due punti fermi sempre ribaditi dal nostro autore: l'affermazione dell' "autosufficienza del mondo" e la persuasione che per l'orientamento esistenziale non sia "necessario un fondamento ultimo, basta assumere su di sé il proprio limite".¹⁶ Questi punti cardinali vanno ad attaccare duramente l'idea che un principio non commisurabile al finito sorregga i nostri passi. L'attacco, come già evidenziato, ha un decisivo sapore etico perché ancora e sempre si tratterebbe di combattere l'anelito ossessivo al fondamento assoluto, con i suoi elementi torbidi e i suoi effetti nefasti. Ma la questione acquista un rilievo speciale nel momento in cui la critica, *eticamente* motivata, dell'ansia di rassicurazioni prende di mira qualunque *principio del bene* che orienti il cammino finito in virtù di una *eccedenza ed eccellenza* non relativizzabile al presunto *bastare a sé* dell'ordine mondano. Può l'etica della finitezza mantenersi coerente con l'ispirazione che sembra animarla, quando ascri-

15 Le due frasi citate sono tratte rispettivamente da S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 258 e da S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit., p. 127.

16 S. Natoli, *La logica delle azioni. Senso, regole, valori* in "Filosofia Politica", (2) 1991, p. 412.

ve ad un immaturo e cripto-nichilista bisogno di garanzia *ogni* riconoscimento di una *dismisura del bene* da cui saremmo accolti e inquietati? E se invece proprio tale *dismisura* andasse presa sul serio, nella sua forza di orientamento e di attrazione teleologica, per custodire la tensione etica dell'avventura umana, anche al prezzo (che potrebbe rivelarsi salutare) di infrangere l'autosufficienza del mondo e di ridimensionare la "misura del limite"?

Nel suo modo di declinare una ontologia del divenire mondano, Natoli non sembra principalmente preoccupato di fornire dimostrazioni teoriche, bensì di prospettare, appunto, una riconciliazione tra l'esistenza e i suoi limiti. Mentre un esasperato risentimento nei confronti del problematico causa nel vivente umano la sete incontrollata di principi incondizionati e salvifici, ritrovare lo stile che si addice ai nostri sentieri vuol dire accettare tutt'altro sfondo. Quello, cioè, di una processualità onto-cosmo-biologica onniavvolgente da cui le entità finite vengono generate, ospitate, e infine riassorbite secondo un ciclo perpetuo che scandisce il continuo prender forma e il successivo venir meno di ciascuna realtà determinata.¹⁷ La consapevolezza di questa ciclicità fornirebbe l'antidoto contro il nichilismo, permettendo di giudicare ogni limitatezza e negatività, perfino la morte stessa, non causa di scandalo ma "variazione di ritmo della vita".¹⁸ Se qualunque "ipotesi dell'assoluto" inevitabilmente "annichila il mondo", la concezione *finitista* consentirebbe, invece, di trattenere il nulla nel suo ruolo "relativo", moderato, senza fargli acquistare uno spessore devastante.¹⁹

Appare, quindi, chiaro che sancire l'autosufficienza del mondo non significa soltanto rifiutare ogni svalutazione del terreno e saper guardare senza pregiudizi le condizioni di limite e di contingenza a cui è rimessa ogni realtà diveniente. Significa, propriamente, ritenere che "il senso dell'esistenza si raccoglie interamente nella circolarità della vita e della morte";²⁰ sostenere, cioè, che ogni vigore dell'essere e ogni significato-valore offerto alla nostra esperienza sottostanno alla *legge* insuperabile del necessario correlarsi di generazione e dissoluzione. Ma che rapporto può istaurarsi tra una simile legge e quello spirito di gratuità di cui l'attuale pensiero della finitezza si fa portatore quando interpreta il *prodigio* e la *responsabilità* di esistere?

17 Si veda S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit., p. 22-24.

18 *Ivi*, p. 87.

19 *Ivi*, p. 11.

20 *Ivi*, p. 87.

Prendiamo anzitutto in considerazione il modo in cui viene valorizzato l'evento del trovarsi al mondo. Senza concedere spazio né al rancore né alla *hybris*, si coltiva una serena recezione di questa novità fontale, sulla quale pure si addensano tanti elementi di spaesamento e di problematicità, salvaguardando il carattere *imponderabile* dell'originario, rifiutando giustificazioni che vorrebbero tenere tutto in pugno. Diventerebbe allora possibile riscoprire la meraviglia di esistere senza alcun bisogno di ritenersi figli di una divina intenzionalità: quanto meno si riconduce il "fatto d'esserci" a "volontà e disegni che ne rendano conto, tanto più si rivela a noi come prodigio e come grazia".²¹ Aderendo ad una *forma mentis* ad un tempo post-creaturale e post-antropocentrica, la sensibilità *finitista* sembra cogliere in seno alla processualità cosmica un grembo ospitale senza nome a cui lasciarsi appartenere, sentendosi in qualche maniera debitori nei confronti di un'enigmatica provenienza primordiale. Si potrebbe parlare di una conversione *etica* all'imponderabile che segue questa logica: vale la pena, in varie dimensioni e a vari livelli, prendersi cura *in maniera non possessiva* della positività ontologica pulsante in noi e attorno a noi, lasciandola sopraggiungere dal *senza perché*.

Proprio qui, però, sembra annidarsi un'aporia che segna l'etica del finito. Infatti, per sviluppare attenzione e cura riguardo alla meraviglia d'esserci è essenziale, dinanzi agli aspetti di problematicità, di oscurità, di ambivalenza in cui ci si imbatte, cercare sempre di *discriminare* tra dinamiche che promuovono il *florire* della vita e dinamiche che lo feriscono o addirittura cancellano. Anche l'etica della finitezza si giova a piene mani di direzioni orientative che illuminano *differenze* cruciali tra favorire o, invece, ostacolare il vero bene della vita; che spingono, cioè, a non rendersi mai complici di una scontata vittoria dell'ambiguità sulla scena del mondo. Non a caso in merito alla stessa valenza dell'ambiguo risorge la necessità di distinguere tra potenzialità feconde spesso racchiuse nelle sue pieghe e, all'opposto, il tenore distruttivo di una ambiguità trionfante che annullerebbe ogni sproporzione tra bene e male, tra responsabilità e irresponsabilità. Fino a rendere insensato lo scarto irrinunciabile tra avidità possessiva e spirito di gratuità che qualifica il nostro abitare *eticamente* il mondo. Ora, se l'etica della finitezza, nella sua apertura alla positività della vita, sperimenta il suddetto scarto e le accennate differenze, come può, nello stesso tempo, mantenere quale suo orizzonte fondamentale un processo ontologico *ugualmente* votato, per strutturale ambiguità, a *dare* e a *togliere*

21 M. Ruggenini, *Tra l'essere e il nulla. L'evento dell'altro e il mistero della morte*. In G. Ferretti (a cura di), *Ermeneutiche della finitezza*, Macerata 1998, p. 63.

vita al finito? Se “nel ciclo della natura la stessa potenza che genera è la stessa potenza che uccide”,²² si può trarre da qui autorevole orientamento quando occorre prendere posizione tra lo sforzo di servire il bene della vita (propria e altrui) e l’impulso egoistico a strumentalizzare e prevaricare? Lo sfondo ciclico-processuale sembra piuttosto sancire una sovrana *indifferenza alle differenze* che scuotono e indirizzano la nostra attitudine morale. Va notato, a tal proposito, che quando Natoli associa all’etica del finito una rispettosa attenzione nei confronti di ogni aspetto “divino” insito nella realtà (ideale che, vedremo, trova il suo culmine nella “condivisione della finitezza” tra gli esseri umani), presenta questo modo di atteggiarsi come un “contromovimento rispetto alla crudeltà dell’esistenza”.²³ Come mai, viene da chiedere, può nascere in seno alla vita una forza di resistenza che riconosce e contrasta la “crudeltà” della vita stessa? Si tratterebbe ancora e sempre di una delle tante varianti *funzionali* al procedere del ciclo cosmico? È sintomatica la discrasia che viene fuori attribuendo insieme “crudeltà” e “innocenza” alla vita: nel primo caso la vita viene giudicata alla luce di un’istanza del bene che mette in crisi (almeno *agatologica*) il presunto potere di autosufficienza del mondo; nel secondo caso questo potere riconquista un ingiudicabile sopravvento.

La vita, è innegabile, cela un abissale *senza perché* e sfida ogni getta ansia di sicurezza, ma questa sfida acquista per noi umani un carattere *etico* in quanto ci troviamo ad *apprezzare* e a *dover sostenere* il discrimine tra comode presunzioni e coraggiosa apertura al bene della verità. Se, però, è già stabilito che il *senza perché* della vita riguarda una forza generativa e dissolutiva assiologicamente muta, tale quindi da travolgere ogni *valore intrinseco* a cui quel discrimine possa far riferimento, allora si spalancano voragini di incongruenza. Non sembra, infatti, avere alcun senso chiedere a se stessi e agli altri la disponibilità *etica* a lasciarsi misurare da una forza totalmente estranea ai nostri sentimenti di responsabilità; né si può ritenere che da una simile *facies* dell’imponderabile provenga l’appello che ci chiama, in tanti modi, ad aver *cura* del reale. Emerge, invece, la istruttiva sproporzione tra due figurazioni completamente diverse della *gratuità*: la prima sovrabbonda di senso etico, la seconda lo disconosce. Nel primo caso, quando l’umano dire *sì* al prodigio della vita esprime l’intenzione di servire il positivo – di accogliere anziché distruggere, di affrontare criticamente l’ambiguo anziché adagiarsi su di esso – scatta un’esperienza nobilissima del gratuito perché la libertà esistenziale si pone in sintonia con lo

22 S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit., p. 24.

23 S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 174.

splendore di ciò che vale *al di là di ogni logica funzionale*. Qui è proprio la luce di ciò che risplende per ricchezza intrinseca, e così valendo si comunica, a sollecitare l'esistenza, invitandola a lasciarsi contagiare di gratuità. Questa è la sollecitazione che dà guida e sapore alla ricerca del vero, del bene, del bello, e la mantiene in strettissimo rapporto con i più profondi legami affettivi interpersonali. Nel secondo caso, allorché viene consacrata l'auto-sufficienza del mondo, prende il sopravvento non il gratuito del dono, dell'appello, del colloquio affettivo interumano, bensì un *senza perché* meramente sospensivo e difettivo. Prevale un puro *andare avanti* di un lavoro cosmico che impone questo codice supremo: per ogni realtà vivente affetta dal limite essere accolta-promossa-incoraggiata vale in fin dei conti *tanto quanto* essere usata-consumata-messa via. Pareggiamento funzionale a cui può attribuirsi soltanto una gratuità brutalmente impoverita, dove regna il potere ultimativo dell'indifferente, dell'ambiguo, dell'insensato. Quando, ad esempio, la nietzscheana "innocenza del divenire" o l'*Es gibt* heideggeriano vengono additati come fondi incatturabili che dovrebbero risultare più *eticamente coinvolgenti* di ogni fondamento assicurato, viene da obiettare che potrebbero esserlo soltanto se si intravedesse in essi una generosa e autorevole *eccellenza* della gratuità. Altrimenti resta in campo un *senza ragione* non più distinguibile dalla nuda prepotenza di un dato anonimo, di una necessità meccanica, di un irresponsabile mattatoio cosmico per nulla all'altezza della inquietudine etica, non già perché si ponga al di sopra di essa bensì perché ne resta incomparabilmente al di sotto.

Il dubbio è, allora, che l'etica del finito, per apprezzare senza riserve il prodigio dell'esserci, si giovi di una ispirazione che non trova affatto ambientamento armonico dentro un funzionalismo cosmico-vitale spoglio di *logos* e di *telos*. La "misura del limite" diventa, a queste condizioni, un giogo livellante e vanificante che si abbatte sulle meraviglie dell'essere.

Consideriamo meglio, a questo punto, il versante che riguarda l'*assunzione responsabile* dell'esserci, l'aspetto per cui quel vivere toccato a noi "casualmente" chiede di essere preso in carico come "compito".²⁴ La pregnanza etica del discorso di Natoli trova qui la sua massima intensità, perché si tratta non solo di lasciarsi appartenere all'imponderabile, ma di spendersi prendendo in mano l'avventura finita. E diventa più incisiva la scommessa di uno slancio morale al quale *dovrebbe bastare* la misura del limite, dato che, come Natoli vuole sostenere sulla scia di Pindaro, "ai mortali" si addicono "cose mortali". Certo, adottare questa misura vuol dire dismettere presunzioni e tracotanza, dare giusto e concreto rilievo ad

24 Cfr. S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 95.

ogni momento esistenziale, ad ogni determinata verità delle cose. Per tanti versi sotto il vessillo del “limite” vibra tanta saggezza etica: il discorso di Natoli sa offrire splendide suggestioni in tema di “virtù” e di “felicità” connesse all’apprezzamento di “questa vita”. Là dove si realizza un equilibrio creativo libero da false aspettative e appassionatamente sintonizzato al modo complesso e imprevedibile in cui le situazioni storico-esistenziali ci coinvolgono.²⁵ Questo equilibrio deve aiutare a non rimanere paralizzati dinanzi alla “crudeltà della vita”, e a imprimere tenacemente “forma” a quella contingenza che pure si rivela, oggi come mai, “indomabile”. Con genuino *pathos* Natoli rilancia la dignità e bellezza di una adesione, sempre rinnovata, alla “pienezza dell’esistenza da cogliere nell’istante che svanisce”, anche quando si tratta di ritrovare l’“intensità della vita” sostenendo l’incombente del “più profondo dolore”.²⁶ In modo particolare ed eminente, la misura farebbe da luce al rapporto interumano, alimentando l’autentica solidarietà nel segno della “condivisione della finitezza”.²⁷

Dinanzi a tali indicazioni scatta l’esigenza di capire meglio come questo “assumere su di sé il proprio limite” possa fornire una chiave di lettura perfettamente sufficiente “per orientarsi nel mondo”. C’è da chiedersi se la perfetta sufficienza non produca in un sol colpo due cattive conseguenze: togliere respiro alla tensione di idealità di cui si nutre la passione etica, e proporre una interpretazione possessivo-patronale dell’istanza del bene.

Prendiamo l’intento forse più ambizioso dell’etica del finito: ereditare il tesoro cristiano dell’amore caritatevole sganciandolo dal Principio Infinito del bene e agganciandolo *in maniera esaustiva* all’orizzonte mondano. La “pratica del dono”, il sentirsi reciprocamente “grati e obbligati”, lo slancio di prossimità all’altro che va oltre ogni calcolo, non avrebbero bisogno di trarre forza primaria e orizzonte di speranza da un mistero che ci supera. Piuttosto, il vivere legami di autentica solidarietà in base alla misura del limite “ci infinitizza”, senza che appaia più necessario riconoscere, per vie filosofiche, la provenienza *altra* della logica che tentiamo di assecondare o esercitare il confidente “abbandono” della “fede”.²⁸ Come intendere queste espressioni? Saremmo noi a reggere originariamente le fila del gioco etico, e ciò avverrebbe proprio facendo perno sul limite?

Notiamo una prima difficoltà: il *mero* sentirsi-sapersi limitati potrebbe ingenerare un bisogno esclusivamente strategico di rapportarsi (quando e

25 Si veda S. Natoli, *La felicità di questa vita*, Mondadori, Milano 2010.

26 Cfr. S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit., p. 97.

27 Cfr. S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 51.

28 Cfr. S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, Ed. Qiqajon, 2002, p. 75. QiqQQQ Q

come risulti utile) all'altro e perfino inasprire la pulsione egocentrica a soggiogare quest'ultimo. Per poter assumere il proprio e l'altrui limite in una logica di solidarietà non basta affatto prendere come criterio il fatto che si è tutti, in vario modo, segnati da limitatezza; la misura può darla soltanto una *direzione* che solleciti ciascuno a lasciarsi toccare dall'appello dell'altro. Una direzione, cioè, che riguarda il *bene* di una fioritura singolare/comune dell'umano consegnata alla nostra responsabilità. Si tratterebbe allora di ricevere slancio da un *télos* e da una idealità che chiedono di incarnarsi nei nostri limiti ma non sono affatto ricavabili da essi né ordinabili a essi. Analogamente, quando si è presi dal richiamo della giustizia e si tenta di rispondere ad esso non mediante un appagamento astratto (rifugiandosi in un sogno) bensì perseguendo realizzazioni ogni volta adattate a limiti storico-effettuali, dove sta la misura? Non certo nel limite in quanto tale, ovvero nella condizionalità particolare, contingente, fallibile, che costituisce piuttosto il terreno *attraverso cui* portare avanti la sete di giustizia, ma non la sorgente e il fine *grazie a cui* questa si mantiene accesa. La misura è data dalla energia di un *orientamento* che proprio *mentre eccede i limiti chiama a lavoro nel limite*. Se è in questa maniera che viene qualificata la nostra tensione morale, come rendere riconoscimento a ciò da cui siamo guidati?

3. Cosa è in gioco nel richiamo del bene?

Prima di auspicare una reinterpretazione del cristianesimo che faccia capo a risorse esclusivamente umane, occorrerebbe fermarsi senza pregiudizi a riflettere su cosa davvero accade nell'esperienza della responsabilità. È in questione la particolarissima fisionomia di quel richiamo del bene da cui trae ispirazione una "*pietas*" co-esistenziale capace di accostare la realtà con "venerazione" e "rispetto", capace di "gioire della felicità dell'altro".²⁹ Bisogna chiedersi quale tipo di potere vige in questo richiamo: è in opera la cogenza di un condizionamento naturalistico? O siamo forse alle prese con spinte enigmatiche totalmente indecifrabili? L'appello che ci mette in grado di percepire e contrastare la "crudeltà della vita" non pare affatto riconducibile a queste matrici. Si può, allora, far dipendere interamente l'impresa etica da esigenze e iniziative umane, come se fossero l'io e/o il noi a generare l'inquietudine della responsabilità? Starebbe qui il segreto della sollecitazione intima che accompagna e indirizza la nostra libertà? Ma seguendo tale pista non torna in auge una malcelata pretesa di supre-

29 S. Natoli, *Parole della filosofia*, p. 174.

mazia decisionale umana sulla dimensione dell'assenza, dell'indisponibile, del mai catturabile?

Sembra che la celebrata “misura del limite” costringa la tensione etica a un continuo oscillare verso due poli di attrazione: da un lato grava, con il suo basilare condizionamento, un *determinismo del limite* a sfondo cosmologico, perché sull'esperienza morale domina la cornice formale insuperabile della contingenza e della caducità; dall'altro lato riprende ogni volta quota un *attivismo del limite* a sfondo antropologico, in quanto sarebbero solo congetture e convenzioni umane a dare avvio e criterio al travaglio della responsabilità. Secondo l'ipoteca deterministica, essere segnati dal limite comporta, in ultima istanza, trovarsi sovrastati da un processo che si serve dei nostri sentimenti etici senza aver nulla a che fare con essi. Secondo il risvolto attivistico, abitare il limite ridiventa sempre occasione perché i viventi umani tentino un certo padroneggiamento della contingenza, ovvero, in questo caso, si atleggino a fonte stessa del valore morale, in quanto (anche qui in ultima istanza) spetta a *noi* “selezionare il senso (...) organizzando l'incertezza”.³⁰ Non a caso, quando punta sulla possibilità di vivere l'istante secondo “pienezza”, quando rivendica una capacità di “decidere” mediante cui “ci si rende destino a se stessi”, quasi riscattando la “casualità del mondo” e mettendosi in pari con la stessa necessità che porta la vita a riproporsi eternamente, l'etica del finito sembra intestarsi un *eroismo della finitezza* volto a istituire senso conferendo “forma” al contingente.³¹ Si arriva a parlare di una coincidenza di “croce” e “gloria” – “modalità inattesa in cui si secolarizza il mistero dell'incarnazione” – che si renderebbe attuabile quando si sa gustare la bellezza dell'attimo vissuto dando “stile” al più bruciante dolore. Tutto ciò grazie ad una signoria di sé, ad una potenza affermativa che non deve più invocare alcuna salvezza dal male e dalla morte.³²

L'oscillazione di cui parliamo sembra per alcuni aspetti ricalcare lo scenario della “tragicità” classica, che Natoli esplora con grande acutezza. Solo di passaggio possiamo ricordare che questo scenario ospita un “doppio registro”: da un lato incombe la pressione soverchiante di un ordine delle cose immodificabile, di una quieta “innocenza del tutto” che travolge l'individuo, mettendone a nudo la “vanità”; dall'altra parte, si erge, con una pretesa fiera ma anche velleitaria, il “diritto d'esistere” che l'individuo nella sua “irripetibilità” rivendica “nonostante la precarietà

30 Cfr. *ivi*, p. 131.

31 Cfr. S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit., pp. 79-80.

32 Cfr. S. Natoli, *Salvezza senza fede*, cit., pp. 227-228.

del suo essere”.³³ È importante sottolineare che per Natoli non si può più tornare al tragico dei pagani come se non ci fosse stato il cristianesimo.³⁴ Si potrebbe forse dire: non si può dopo che il cristianesimo ha ricondotto il corso del mondo e della storia a uno scenario assai differente, dove al centro del dramma campeggia il rapporto abissale tra la libera iniziativa di Dio e la libera responsabilità dell’uomo, nel quadro di una storia segnata in modo determinante dall’alternativa tra la forza salvifica del bene e la distruttività del male. Ma proprio il cristianesimo, secondo Natoli, avrebbe guastato e compromesso il gusto *finito* dell’essere, “inoculando” nell’animo umano la nostalgia dell’infinito, la speranza di una salvezza incondizionata dal dolore e dalla morte, un “sogno che non si cancella più” e che mette in mostra la “vanità dell’esistenza” in un “modo tremendo”.³⁵ È stato così sconvolto un certo equilibrio del mondo pagano (ma si trattava davvero di un pacificato armonioso equilibrio?) che oggi appare impossibile riguadagnare. Ci troveremmo, allora, in questa strana situazione: non riusciamo più a credere nel Principio assoluto del Bene e non possiamo neanche tornare indietro come se non fosse balenato l’annuncio di un dono di salvezza che penetra nel cuore stesso della storia umana. Per scongiurare questa *impasse*, l’etica del finito punta sulla possibilità di fondere componenti pagane e componenti cristiane; vorrebbe ereditare il messaggio evangelico commisurandolo però, senza residui, alla condizione finita. In questa prospettiva non sarebbe più l’umano a partecipare di una forza reggente che precede i nostri sforzi, li visita, li attira a sé. Si delinea, invece, una *via di infinitizzazione*, un *rendersi divini* nel clima della carità intesa, però, quale risorsa da noi stessi attivata. Come se ciò da cui siamo già sorretti si rivelasse qualcosa di totalmente proporzionabile alla nostra finitezza, e noi fossimo sia i chiamati alla responsabilità sia, mediante il nostro stabilire accordi, la fonte stessa di tale appello.

Ora, una simile interpretazione sembra tradire il senso profondo del visuto etico, se è vero che esso ci vede ospiti di un gioco da noi non deciso, che non prende ordini dall’arbitrio dei singoli o da stipulazioni collettive. L’etica del finito chiude troppo presto i conti con un’altra ipotesi: quella per cui il richiamo del bene, in virtù della sua logica che infrange ogni ordine funzionale, non si lascia chiudere dentro un recinto di contingenze o necessità naturalistiche, né si lascia ridurre a *conatus* antropologico. Perché ri-

33 Si veda S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 67 e 99.

34 Cfr. S. Natoli, *I nuovi pagani*, cit., p. 35.

35 *Ivi*, pp. 37-38.

guarderebbe un dono-appello che si dà *attraverso* natura e intersoggettività umana ma non *riceve ultima misura* dalla natura e/o dalla intersoggettività umana. Grazie a questa *felice* incolmabile sproporzione, conficcata nella nostra esperienza, può accadere che un'obbligazione intima e non estrinseca responsabilizzi la nostra libertà.

È in base a tali convinzioni che il pensiero aperto alla trascendenza, mentre cerca continuamente di purificarsi dalle false piste che lo inquinano, rivolge una domanda al pensiero della finitezza: se c'è del divino nel "fondo senza fondo" del nostro domandare e nella corrente di solidarietà interumana, non è il caso di aprire mente e cuore, in modo ancor più ragionevole e audace, al mistero con cui siamo in rapporto, senza che l'autosufficienza del mondo sia già assunta come certezza incrollabile? Per l'etica del finito ogni apertura di credito verso una misura originaria del bene non relativizzabile al ciclo vita-morte si macchierebbe sempre di mancata fedeltà all'umano e alla terra. In questa maniera non si concede spazio alla possibilità che resti in vigore una differenza cruciale tra il ricorso servile-interessato al Principio fornitore di garanzie e il grato riconoscimento di una trascendente generosità da cui l'esistenza viene sostenuta e accompagnata. L'attacco nei confronti dell'idea di creazione, abbiamo visto, mette l'accento in maniera risoluta sull'inevitabile oltragggio che il mondo subisce quando si parla di condizione creaturale. Come se l'atto creativo comportasse di per sé la denigrazione di ciò che è altro da Dio. Come se il Dio creatore fosse anzitutto preoccupato di rinfacciare al mondo un cronico deficit di consistenza per poter imporre un ricatto: o il mondo si rassegna a stare sottoposto a un arbitrio assoluto o non è e non conta nulla. Natoli invero sa prestare ascolto a quanto smentisce ogni facile versione dispotica e opprimente dell'evento creativo: riconosce che l'idea di creazione include il senso della bontà del mondo; che la trascendenza del Dio ebraico-cristiano rivela una intensissima valenza etica; che il monoteismo del Dio invisibile sollecita la mente umana ad affrancarsi dalla violenta falsità di tutti gli assoluti mondani. Ma intanto non viene presa abbastanza sul serio, come ipotesi con cui confrontarsi, una lettura della creazione che non porti affatto a celebrare le prerogative di un Despota deciso a turbare l'originaria (e sacra? ma a che titolo?) autosufficienza del mondo, ed invece evochi la generosità *altra*, abissale, dalla cui iniziativa riceve a sua volta benedizione e promozione proprio l'*alterità* del creato. Secondo tale concezione "l'originalità giudeo-cristiana sta tutta in questa logica: pensare che l'autonomia dell'uomo non potrà mai essere più grande e vera, più libera e ampia di quando sta e si riconosce istituita e per così dire arrischiata

dalla libertà divina".³⁶ La dipendenza dal dono creativo genererebbe autonomia per la terra e in modo specialissimo per l'essere umano. Non nel segno di una impossibile e rovinosa presunzione di autosufficienza, ma nel segno di un liberante vincolo partecipativo a una dismisura vicinissima e trascendente. Solo il legame con essa può permettere di non soffocare la voce del bene dentro cornici deterministiche e/o attivistiche. Rispetto all'accusa di cripto-nichilismo, si può notare che proprio l'esser sorretti-orientati dall'eccedenza del bene consente di far risplendere, ospitandole nel *limite*, ricchezze valoriali affidate alla creatività interpretativa di cui è titolare l'esistenza umana.

L'etica del finito ha certo ragione a voler smantellare il pensiero rassicurante ma non può liquidare frettolosamente una capitale traccia di verità che il cristianesimo intende tener ferma nel modo più incisivo: l'imponderabile e il Bene stanno dalla stessa parte. Non si dà un imponderabile che sovrasta le istanze dell'etica, né, per lo stesso motivo, una relativizzazione originaria del senso del bene a bisogni o criteri umani. Ciò comporta la contestazione più netta di ogni tendenza a sacralizzare una potenza primordiale del mondo. Alla "innocente crudeltà" della vita, all'anonima funzionalità cosmica non può spettare alcuna autorevolezza; il nostro fremito di responsabilità ha altri riferimenti. Il punto è che questa traccia non vale solo in quanto offerta da una rivelazione ma è accessibile per vie razionali prestando attenzione al nostro vissuto etico: è forse la sola capace di rispettare il prodigio significativo della nostra esperienza morale, la sola in accordo con una riflessione spregiudicata sull'enigma del nostro vivere all'altezza di una libera responsabilità. E il punto è, ancora, che in questa direzione la fedeltà alla finitezza si traduce in partecipazione a densità d'essere e di senso non sottoposte affatto alla pretesa invalicabilità del ciclo vita-morte.

Natoli sottolinea che "il cristianesimo soffia sul fuoco del desiderio innato di sconfiggere il male e la morte".³⁷ Ma come mai questo fuoco si è già sempre acceso? Solo per una sconsiderata avidità di garanzie e risarcimenti? O c'è tanto altro da rilevare in questo desiderio capace di abbracciare passato e presente e di stare rivolto al futuro, mettendo in crisi ogni egoismo e sperando, oltre lo storicamente realizzabile e contro il peso del "dolore senza rimedio", che "l'ingiustizia non sia l'ultima parola"?³⁸ Non vibra forse qui una sintonia immemorabile tra le energie affettive dell'ani-

36 A. Geschè, *Dio per pensare*, ed. San Paolo, Milano 1996, p. 66.

37 S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 154.

38 M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente Altro*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 74-82.

mo umano e la nascosta dismisura del bene? Ci sono serissimi motivi per intravedere che il richiamo che ci chiama in causa – fatto di inquietamento salutare e di promessa – non sopporta di restare chiuso dentro la misura del limite. Non si tratta di banalizzare o esorcizzare ciò che è problematico e ambivalente nel nostro stare al mondo ma di rendere testimonianza a qualcosa di estremamente concreto: siamo già compromessi con la spiazzante logica del bene. Sperimentiamo vincoli di gratuità che smentiscono sia il nostro esser semplicemente dominati dal limite sia la presunzione di gestire il limite da signori del senso.

4. *Pensiero della finitezza e pensiero della trascendenza: una sfida incrociata*

Pensiero della finitezza e pensiero della trascendenza si trovano, così, a incrociare le loro sfide all'ombra di questo interrogativo: “come può un essere finito farsi carico dell'imponderabile?”.³⁹ Quale direzione permette di restare veramente fedeli alla nostra strana avventura, dando equilibrio a questo acrobatico esistere sempre in cerca di misura? Cosa significa che “Dio si incarna davvero ogni qual volta gli uomini diventano capaci di dono”?⁴⁰ Quale senso del mistero e del divino si rende da noi nuovamente sperimentabile?

L'etica del finito è tutta presa dall'intento di ritrovare un modo di abitare il mondo che sfugga al ricorso idolatrico agli assoluti. E a tal fine propone un impegnativo, quasi ascetico, coraggio dell'insicurezza per far crescere e coltivare virtù che aiutino ad “amare questa terra con tutto il suo dolore”. Ma la aspetta sempre al varco la domanda se il supposto bastare a se stesso del mondo *basti davvero* per rendere ragione e giustizia alla nostra esperienza etica. Se il tendenziale nichilismo si annidi solo nel ricorso pavido e strumentale a qualche principio assoluto o non stia pure di casa nella tranquilla lacerazione del legame vitale tra cammino umano e fondamenti incondizionati. Per evitare la svalutazione del finito a causa di un possessivo e falsante riferimento all'assoluto, l'unica via che resta è quella di proclamare l'autosufficienza del mondo?

Interrogando la prospettiva di Natoli c'è sembrato di poter rilevare che nell'etica del finito quanto preziosamente si raccoglie intorno ad atteggia-

39 S. Natoli, *Il buon uso del mondo*, cit., p. 88.

40 S. Natoli, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2000, p. 53.

menti di gratuità viene in qualche modo messo a repentaglio da clausole livellanti, proporzionanti. La presunta “etica superiore” che si nutre di saggezza del limite, mentre ripudia sia la condizione creaturale sia l’ebbrezza antropocentrica, rischia poi di oscillare tra soggezioni deterministiche e illusioni attivistiche. Ma così nega adeguato respiro alla dignità etica dell’umano. Occorre allora chiedersi se restituire orizzonte alla tensione morale non richieda proprio che si lascino aperte le *sproporzioni* di cui la finitezza vive, che non si tenti di armonizzare il dono e l’appello del bene, da cui siamo raggiunti, con un contingentismo naturalista o con una maniera ambigualmente pretenziosa di ergersi a padroni del senso.

Al pensiero della trascendenza fa bene esser sfidato dal pensiero della finitezza. Ma insieme gli tocca lanciare la sua sfida, che consiste nello scommettere che solo restando spossessivamente ancorati al Principio del bene si può assumere il nostro stare nel limite senza ridursi a strumenti di un tutto inospitale e sentendosi nel modo più intenso sollecitati alla cura dell’altro. Spiazzati da ogni mira possessiva, e insieme accolti in un abbraccio che salva. Solo qui forse c’è ambientamento armonico per quei vincoli di gratuità che l’umano è capace di gustare. Qui, dove insuperabile non è la misura del limite ma la vigenza di un mistero del bene che già eccede il limite mentre lo impregna e richiede. Quando, come spesso accade, il riferimento a tale mistero viene declinato in maniera abusiva, per denunciare-superare questi stravolgimenti l’aiuto può venire soltanto da una rinnovata, purificata appartenenza creativa ad esso. A tal proposito ci sembra quanto mai importante evidenziare come Natoli in diverse occasioni, mentre dispiega la sua etica della finitezza, mostri di non voler affatto rinunciare ad una stupita attenzione nei confronti del carattere “incredibile” che mantiene l’annuncio cristiano di salvezza. Egli giunge, per esempio, a chiedersi: “Improbabile ma anche impossibile che un Dio ci venga incontro e faccia risplendere l’inestinguibile?”⁴¹ Da convinto *finitista*, continua tuttavia ad augurarsi di cuore che la fede dei credenti non attenui o camuffi i suoi tratti paradossali, non svenda quel carico immenso di provocazione da cui sempre il non credente può rimanere scosso e attratto. Ciò sembrerebbe attestare che anche per chi sposa l’etica del finito l’apertura alla trascendenza può rimanere una sfida seria, non si riduce solo a una sviante caduta dentro visuali che opprimono e ingannano il drammatico incanto del nostro esserci. Da qui possono dischiudersi strade, sulle quali nessuno esercita proprietà esclusive, che portino a condividere un modo rischiosamente spregiudicato di potersi ritenere sostenuti e salvati dalla forza fon-

41 S. Natoli, *Parole della filosofia*, cit., p. 136.

damentale del bene. Rimanendo fuori dal gretto bisogno di sicurezza ma non sottoscrivendo neanche la remissione, avvilita o euforica, a dinamiche di contingenza da subire o da organizzare.

Davvero esistiamo stando in radicale rapporto con l'imponderabile, davvero la straordinaria risorsa della finitezza esistenziale si gioca nel poter fruire della *lezione dell'assenza* attraverso la prova del limite. E forse oggi con inedita drammaticità ci ritroviamo stretti tra due avvertimenti: da un lato sappiamo ormai implacabilmente come sia facile e come generi svuotamento violare la natura nascosta dei *fondali* a cui apparteniamo, dall'altro siamo pure invitati a renderci conto che non ha senso sottrarre la verità all'ansia della sicurezza per consegnarla a un puro compiacimento di insicurezza. Se c'è una consapevolezza cruciale riguadagnata dal senso postmoderno della finitezza riguarda proprio il sapere che non è a nostra disposizione ciò da cui siamo *orientati*. Questo dovrebbe soprattutto condurre a non imprigionare l'appello del bene, in virtù del quale da sempre siamo resi responsabili, dentro le maglie di un costruttivismo fallibilista, che potrebbe costituire per l'umano un nuovo mito auto-referenziale. Una nuova tentazione di ridurre l'"assenza" che "tiene aperte le domande sul senso"⁴² a spazio già prenotato dall'idea che "siamo noi stessi il senso, interamente, senza riserve, infinitamente, senza altro senso al di fuori di 'noi'".⁴³

42 Cfr. S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 158.

43 Cfr. J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, Einaudi, Torino 2001, p. 5.



PIER LUIGI PORTA

ECONOMIA E LIBERTÀ

1. *Aporie della Libertà*

Mi ha colpito qualche tempo fa un articolo di giornale che trattava del *pudore*. «La società contemporanea certamente non lo ama» – diceva l'autore – votata come è a un ossessivo voyeurismo dove trionfa la “pubblicizzazione del privato”: non pensiamo qui soltanto alle forme più ordinarie di voyeurismo, ma alla *escalation* della spettacolarizzazione in generale dei sentimenti e in particolare, letteralmente *senza pietà*, della sofferenza e della morte. E continuava: «Con una paradossale inversione di significato, la perdita del pudore viene spacciata per libertà, mentre di fatto è una appropriazione dell'intimità e dunque un tentativo di cancellazione dell'umano». Ecco un esempio di stravolgimento del senso della libertà che nasce probabilmente dalla insufficiente ricerca della *natura* delle cose al di là della loro apparenza. È il pudore una forma di ipocrisia o non lo è forse, e ben più pienamente, la sua ostentata mancanza? Non è forse proprio la *mancanza* di pudore un gioco – oltretutto divenuto commercialmente assai profittevole – che, *fingendo*, si legittima come libertario?

Nasce il sospetto di una libertà apparente che in realtà sconfigge se stessa.

Parafrasando il titolo di una nota filosofa americana nostra contemporanea, Martha Nussbaum, si potrebbe parlare di *fragilità* della libertà. Le aporie della libertà diventano cosa seria quanto vengono enfatizzate dall'opinione dominante. Si tratta infatti di quella *tyranny of the prevailing opinion and feeling* della quale parlava – solo per portare un esempio tra i più celebri – John Stuart Mill nel suo saggio sulla libertà appunto, uno dei grandi classici del pensiero liberale ottocentesco. O di quella «espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés» che suscita timori a Tocqueville nella suo saggio sulla democrazia in America.

Un piccolo esempio di che cosa significhino le aporie della libertà è fornita da un ben noto filosofo tedesco, Jürgen Habermas, che ha pubbli-

cato qualche anno fa una raccolta di saggi tradotta in italiano col titolo *Tra scienza e fede*. In quella raccolta Habermas parte da una osservazione che è al centro del nostro problema. Si chiede cioè in quale misura una collettività di individui uniti in uno stato possano vivere della sola garanzia di libertà individuale senza un vincolo unificatore che preceda questa libertà.¹ Habermas, dal canto suo (p. 11) prende molto sul serio il pericolo che deriva da meccanismi attraverso i quali la società dei diritti afferma performativamente criteri di protezione, e quindi sfere di 'libertà', che poi si trasformano in 'assoluti'. Si assiste cioè – egli afferma – alla «trasformazione dei cittadini di società liberali prospere e pacifiche in monadi isolate che agiscono nel proprio interesse e non fanno che puntare l'una contro l'altra le armi dei loro diritti soggettivi».

Ancora Habermas è l'autore di un recente denso saggio sulla genetica contemporanea: è un titolo che mira diretto al cuore di un problema sempre più attuale: *il futuro della natura umana*. Ebbene: Habermas è stato criticato come illiberale. Il saggio reca come sottotitolo *i rischi di una genetica liberale*. Non è forse paradossale – c'è da chiedersi – che si chiamino *liberali* interventi rivolto a 'costruire' l'uomo a misura e a piacimento dei suoi generatori prendendosi la 'libertà' di scartare, almeno potenzialmente, ogni esito non corrispondente a determinate aspettative? Eppure, proprio per il fatto di denunciare quel pervasivo narcisismo della autorealizzazione che sottosta alla affermazione di un 'diritto' a crearsi una prole a proprio disegno, Habermas viene denunciato come illiberale. Libertà, dunque: ma, quale libertà? libertà di chi? del sé o dell'altro? Manca un approfondimento sufficientemente serio così che ci si arresta a una 'libertà' che in ultima istanza coincide con la monadizzazione del corpo sociale.

È qui che istanze elaborate da Salvatore Natoli diventano particolarmente incisive, specie quando toccano i temi della coesione sociale attraverso la apertura all'altro, letti attraverso la sua prospettiva neo-pagana e alla luce della sua 'etica del finito', entro un quadro ontologico che (se ben lo intendo) è di derivazione spinoziana. Sono certo che, se così è, vi sono profonde motivazioni; ma non si può non notare la circostanza che oggi Spinoza viene celebrato, p. es. da Jonathan Israel, come il vero e autentico campione dell'Illuminismo radicale.

1 La domanda è al centro di un ormai famoso contributo di Ernst-Wolfgang Böckenförde in un saggio del 1964 sulla nascita dello stato moderno come processo di secolarizzazione.

2. *Libertà economica.*

Proprio in economia diventa particolarmente evidente la incapacità di sussistere della c.d. 'società dei diritti'. Lo mette in evidenza lo stesso Habermas, che scrive che le prove della «frantumazione della solidarietà civica vengono alla luce nel più vasto contesto di una dinamica politicamente incontrollata fra economia e società mondiale».

Il tema della libertà acquista nuovo peso quando lo si applica all'economia.

Occorre allora fare riferimento alla differenza tra 'libertà di' e 'libertà da'. Un grande teorico del pensiero liberale e uno dei padri del costituzionalismo moderno in epoca napoleonica, Benjamin Constant, così come un intellettuale contemporaneo quale Isaiah Berlin, ci hanno insegnato a distinguere tra una libertà negativa (libertà di) e libertà positiva (libertà da). La libertà *dell'*economia riguarda precisamente la sfera dell'autonomia dell'individuo: la libertà *dall'*economia guarda alle possibilità concrete di realizzazione offerte a ciascun membro della società, ossia a quelle che talvolta vengono chiamate, con Sen, le 'capacitazioni'.

È quanto abbiamo visto mille volte all'opera e qui certamente l'esperienza degli anni di questo dopoguerra è ricca di evidenza e di suggestioni.

Questo dopoguerra ha conosciuto due fasi distinte di 'filosofia' economica. Proviamoci a fissare qualche idea soprattutto pensando alla realtà italiana, anche se molte delle cose che diremo sono in realtà applicabili anche ad altri contesti.

In una prima fase, nell'immediato dopoguerra, ha avuto netta prevalenza una concezione dirigistica dell'economia. Marx, Keynes, Beveridge sono i maestri di riferimento. Nei contesti più inclini all'estremismo di destra come di sinistra (come è quello del nostro paese) il liberalismo è messo rapidamente in soffitta come roba vecchia e polverosa. Il moderatismo politico residuo elabora allora un quadro di economia di mercato e di apertura internazionale, ben decisa a smantellare le chiusure del periodo precedente. L'attenzione è puntata su forme di programmazione e di coordinamento volte a promuovere lo sviluppo e l'occupazione, nella convinzione che il mercato da solo non sia né abbastanza lungimirante né capace di produrre i segnali giusti in un mondo che esce da una fase drammatica e vuole affrontare giganteschi problemi di ordine strutturale. A questo si affianca, sempre in una ottica di 'lungo periodo', una concezione del benessere sociale visto come compito dello Stato. Nasce infatti il c.d. *welfare state* ispirato in buona misura dagli schemi dell'inglese William Beveridge. Per l'orizzonte

della congiuntura, ossia del 'breve periodo', prende piede una versione popolarizzata della filosofia keynesiana basata su un attento dosaggio di spontaneismo e di intervento pubblico attraverso le leve monetarie e fiscali. È il *fine tuning*, così si dice, del sistema economico.

Tutto questo tramonta giusto a metà del guado, verso la fine degli anni Settanta. Le gabbane pian piano si rivoltano e i colori sgargianti del periodo precedente assumono tonalità più sfumate. Gradualmente ci si ritrova coi colori opposti sotto l'impero della 'libertà'. Quel che era stato fin là anatema diventa saggezza convenzionale e diffusa. Quasi all'improvviso si scopre che all'ombra del dirigismo fioriscono le rendite, cioè vere e proprie forme di sfruttamento del sistema che fanno rapidamente impallidire la vecchia idea marxista dello sfruttamento capitalistico.

Un altro Adam Smith diventa dominante: non più il precursore, sia pure inconsapevole, di Marx; ma l'ideatore della mano invisibile contro quella visibile. Il *welfare state* cede sotto il peso di aspettative crescenti e dinamiche demografiche sorprendentemente rovesciate e, passando il testimone a ritrovati principi assicurativi, viene privatizzato. In realtà si scopre che *tutto* può essere privatizzato e che addirittura forse si può fare a meno dello Stato e inventare marchingegni istituzionali basati sulla concorrenza per far funzionare qualsiasi istituzione. Anche le crisi economiche, ossia le congiunture sfavorevoli, non richiedono l'intervento dei governi perché si scopre che sono dovute a imperfezioni dei mercati. C'è *solo* bisogno di iniezioni di concorrenza e tutto potrà funzionare al meglio. I libri di economia vengono corretti all'insegna della flessibilità, della 'razionalità' delle aspettative, del monetarismo. La crescita economica diventa endogena. Solo molto di recente le Banche centrali stesse si sono sottratte alla schiavitù di tutta una profluvie modellistica vistosamente clonata, in un clima di dittatura della 'scienza normale', che tuttora continua a occupare l'intera giornata di una impressionante schiera di giovani che amano qualificarsi come 'economisti'.

L'Europa gioca un ruolo simbolico. Non è più un ideale politico, ma un fatto tecnico. D'un tratto si scopre che non è un ibrido, ma un modello: una moneta senza stato funziona perfettamente e forse si potrà arrivare anche far funzionare un politica economica in senso pieno senza stato: gli economisti, 'politici' in un senso ben diverso dal passato, ci stanno lavorando. Nel frattempo la diseguaglianza cresce, il turbocapitalismo avanza, i *manager* crescono in ricchezza e potere, danaro e politica diventano come non mai un binomio esplicito e inscindibile, il capitalismo diventa sempre più capitalismo finanziario e capitalismo comunicativo. Maggiore libertà

economica determina fenomeni di forte crescita, non senza crescenti disuguaglianze e soprattutto con fenomeni di insoddisfazione generalizzata. È moneta corrente che il dirigismo abbia indebolito gli incentivi a un pieno ed efficace uso delle risorse umane e materiali; d'altra parte però la libertà, quando assolutizzata, spesso sconfigge se stessa come hanno tragicamente mostrato (guardando al di fuori) molte esperienze di transizione.

Siamo forse di nuovo a un punto di svolta? Siamo di fronte a un secolo di nuove assolutizzazioni e di radicali contrasti? Siamo di fronte a nuove rigidità ideologiche e dottrinarie?

Forse possiamo ripensare gli ideali di libertà in un quadro di nuove regole e di *economia civile*.

3. *Economia civile*.

Il rischio del prevalere del solo concetto negativo di libertà è quello di perdere di vista il livello della interazione e della partecipazione. È, in altre parole, il rischio della spoliticizzazione. Al momento attuale si sbandiera come attraente una immagine 'progressista' del liberismo, che è però al tempo stesso il segno di una cultura liberale attestata su una interpretazione strettamente economicistica, efficientistica e riduttiva del liberalismo. E ci si domanda: non si corre forse il rischio di assoggettarsi ai capricci di una categoria ideologica, appunto il mercato, non dissimile da ciò che per la sinistra è l'uguaglianza o è il nazionalismo per la destra? La libertà è prima di tutto libertà politica; così come l'economia si riduce a ben poca cosa se non è *economia politica*.²

Di fronte a questo susseguirsi di violenti scossoni da un estremo all'altro, credo che oggi si imponga una riflessione che collochi al centro il rapporto tra economia e istituzioni. Più radicalmente occorre porre al centro della attenzione il problema del rapporto tra economia ed etica, ossia della natura delle motivazioni alla azione e di che cosa caratterizza la libertà economica.

2 Il punto fu, a suo tempo, oggetto di un celebre dibattito tra Benedetto Croce e Luigi Einaudi. Alcuni anni orsono (2002) Michele Salvati, che ha curato una bella riedizione (per l'editore Vitale) delle *Lezioni di politica sociale* di Luigi Einaudi, nella sua introduzione ricorda una tesi cara ad Einaudi, reiterata anche nelle *Prediche inutili*: il contrasto tra 'uomo liberale' e 'uomo socialista', che è di limiti e non di sostanza, non è dannoso "perché giova alla scoperta del punto critico, per il quale si opera il trapasso tra il bene e il male sociale".

L'espressione *laissez faire*, ancora oggi in uso per indicare il liberismo, nasce con la scuola fisiocratica nel Settecento. Già Adam Smith metteva in evidenza la contraddizione di un concetto di libertà che, se troppo rigidamente inteso, che sconfigge se stesso. La libertà non può essere un regime; non può che essere un *metodo* di attivazione delle risorse delle persone con un espresso richiamo al rinascendo personalismo senza il quale non c'è sviluppo economico.

L'economia civile sta oggi rinascendo e manifestandosi a diversi livelli e in varie forme.

Il campo della *relazionalità*, in particolare, è oggi in pieno sviluppo, uno sviluppo che ha colto di sorpresa la maggior parte degli economisti contemporanei. Le relazioni interpersonali, cioè, sono il vero territorio inesplorato dell'economia politica. È uscita di recente una efficace sintesi di un giovane economista, Luigino Bruni, circa le linee portanti del vivace dibattito che si è creato in materia: il suo ultimo libro affronta il tema dell'*ethos* del mercato.

L'economia, spesso si dice, ha a che fare con la *competizione* e oggi viviamo in un'epoca che esalta i pregi della concorrenza, cioè appunto del competere e del libero mercato. Non si deve assolutamente negare il valore di queste istanze, oggi divenute quasi ossessivamente pervasive. Il problema è semmai un altro: quale spazio vi è nella economia odierna per forme di cooperazione? Forse la competizione esclude la cooperazione? O non ha forse valore proprio se intesa (come già in Smith e, prima di lui, in Genovesi) come forma della cooperazione? Il discorso a questo punto si sposta dalle modalità dei rapporti economici sull'*homo oeconomicus* ossia sulle alle *motivazioni* dell'azione economica e il problema diventa allora quello di capire quale tipo di motivazioni trovi cittadinanza nel mondo della nostra economia. Entra subito in gioco il concetto di *reciprocità* come ambito concettuale nel quale collocare le molte possibili dinamiche di cooperazione presenti nell'economia odierna. In effetti il sistema economico può essere visto precisamente come l'arena nella quale trovano applicazione tutta una serie di dinamiche di cooperazione. Se questo ci può apparire un modo di vedere inconsueto, ciò si deve a tutta una tradizione di pensiero economico che ci ha abituato all'idea che l'economia si sposi *soltanto* con fenomeni di *scarsità* e con motivazioni autointeressate, in altre parole col *self-interest* ossia con l'egoismo. Scarsità ed egoismo, associati a un concetto di lavoro puramente passivo (fatica senza creatività), sono i pilastri della 'triste scienza'. Occorre dunque sviluppare prima di tutto il concetto di reciprocità che è alla base

di quella che viene detta, riprendendo un termine della tradizione italiana del Settecento, *economia civile*.

La nozione di reciprocità è un ampio contenitore che abbraccia una pluralità di motivazioni all'azione che vanno dal comportamento autointeressato a quello più eterointeressato. La pluralità delle motivazioni all'azione umana appartiene del resto alla tradizione del pensiero economico. La rilettura odierna dei testi di Adam Smith, ad esempio, ha completamente rovesciato l'immagine pubblica della economia smithiana quale celebrazione di una simbiosi, supposta necessaria, tra mercato concorrenziale e motivazione autointeressata. Per Smith infatti il connettivo di un sistema economico capace di funzionare è, come ormai tutti sanno, costituito dalla *simpatia*, ossia da una fondamentale capacità di condivisione e di relazione, basata su una corrispondenza di sentimenti, che fornisce il supporto antropologico per spiegare le stesse magnifiche sorti della società commerciale. Ma tutto questo è stato obliterato da una lettura riduzionista e parziale del fenomeno economico.

La progressione di *eros*, *filia* e *agape*, discussa da Bruni (e da altri), segna allora il passaggio dal contratto, alla amicizia, al dono. In questa luce l'economia può essere vista all'altro estremo rispetto a quanto ci è consueto, ossia addirittura come scienza della *gratuità*, con una inversione decisamente provocatoria e scandalosa per tutta la tradizione liberale come per quella marxista, poiché in entrambe le tradizioni si accoglie l'idea che gratuità sia invece l'opposto di economicità. Occorre qui aggiungere che la tesi della molteplicità delle motivazioni (e quindi dei forti *limiti* del concetto economico-tradizionale di razionalità autointeressata) non è solo un'ipotesi ricavata da una accurata e intelligente rilettura della tradizione né è soltanto una ragionevole e attraente congettura. La scienza galileiana stessa qui ci viene in soccorso. "Provando e riprovando" la si ritrova attraverso la economia sperimentale oggi assai sviluppata, ossia attraverso esperimenti di laboratorio intesi a saggiare e misurare le reazioni degli individui. Quando, per esempio, in una società ci sono semi di gratuità, questo cambia l'intero contesto: diviene importante l'interazione sociale, ossia la logica strategico-evolutiva, per determinare l'esito e gli equilibri possibili. Ovviamente rilevano *tutte* le motivazioni all'azione.

Ardisco immaginare che anche le forme stesse della razionalità occidentale che rappresentano –nella filosofia di Gian Enrico Rusconi – "quel che resta dell'Occidente" debbano essere rilette in un quadro categoriale nuovo che non si mantenga troppo neutrale rispetto alle esigenze della relazionalità interpersonale.

In sintesi è possibile superare la antitesi tra libertà positiva e libertà negativa. Il superamento avviene attraverso l'uso della autonomia individuale per lo sviluppo della *relazionalità*. Per questa strada non si rischia di restare confinati in definizioni arbitrarie di 'diritti' che possono poi confliggere tra di loro. La libertà coniugata colla sola uguaglianza potrebbe lasciarci privi di una prospettiva concreta credibile. L'unione diventa forse molto più comprensibile quando si traduce in fraternità. Forse la distinzione più interessante è quella tra una libertà *passiva*, e cioè priva di legami, e una libertà *attiva*, ossia che si fa attiva attraverso il connettivo sociale della ricerca di quel che è, in qualche senso, da un lato corretto e dall'altro costruttivo nei rapporti. La libertà dunque non può essere la tutela dell'arbitrio, ma l'ambito che consente la ricerca comune della *verità* (sic!) e della *responsabilità* in contesti che vanno dalle piccole azioni personali agli slanci della azione imprenditoriale o della iniziativa politica.

Bibliografia

- Bruni, L., *L'ethos del mercato*, Bruno Mondadori, Milano 2011.
 Bruni, L., Zamagni, S., *Economia civile*, Il Mulino, Bologna 2004.
 Habermas, J., *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2007.
 Habermas, J., *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino 2008.
 Magatti, M., *La libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo tecno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009.
 Natoli, S., *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.
 Natoli, S., *Parole della filosofia o dell'arte di meditare*, Feltrinelli, Milano 2009.
 Nussbaum, Martha C., *La fragilità del bene*, Il Mulino, Bologna 2004.
 Porta, P. L., *Competere per cooperare*, in «SouQuaderni», n. 7, aprile 2013.
 Rusconi, G.E., *Che cosa resta dell'Occidente?*, Laterza, Roma-Bari 2012.

ANTONIO PRETE

PASSAGGI DI UN DIALOGO:
FINITUDINE, FELICITÀ, MERAVIGLIA.
PER SALVATORE NATOLI

C'è, in ogni libro, una tessitura nascosta, una sottolingua il cui alfabeto ha lettere che sono volti, suoni che sono voci, sillabe che sono paesaggi, frasi che sono strade e scorci di città o di campagne. Un libro è anche questa filigrana segreta di presenze. Una sinopia di figure. E un'amicizia può lasciare, nel corpo della scrittura, come in un palinsesto, le sue impronte, può anzi costituire –insieme con i libri letti, insieme con la biblioteca – il suadente brusio di fondo sul quale prende suono la singola voce dell'autore, e il respiro stesso dell'invenzione, o dell'interpretazione. Questo accade con pochissime amicizie. Accade con quelle amicizie fondate su una condivisione di accadimenti e di esperienze, e allo stesso tempo corroborate da un dialogo assiduo, da un confronto ininterrotto. La mia amicizia con Salvatore Natoli ha questi caratteri. La sua presenza nei miei libri ha sia il segno amicale di convissute stagioni sia il timbro di quella modulazione, per me essenziale, che replica in molti modi la necessità del dialogo tra filosofia e poesia, tra sapere e immaginazione, tra interrogazione e forma. Insomma, tra vita della conoscenza e ritmo del sentire. L'amicizia è l'essere in compagnia, mentre si è in cammino: di epoca in epoca, di libro in libro. È l'essere in stato di dialogo. Quella conversazione ha qualcosa della "conversation souveraine" di cui diceva René Char. Perché in essa precipitano frammenti delle meditazioni, o illuminazioni, di cui ciascuno di noi fa esperienza in un altro convivio, nel convivio allestito dalla presenza dei classici, dal loro disporsi discreto dinanzi al nostro cercare.

*

Il comune orizzonte, a essere soltanto evocato, richiede l'apertura di un ventaglio temporale, sapendo che la nostalgia è pronta a dispiegare la sua ombra, e le sue insidie, tuttavia va lasciata sulla soglia, tenuta a freno dal senso attivo della lontananza, che fa del ricordo lingua, della memoria racconto e riflessione. Gli anni Sessanta. Letture. Letture ed esercizi di

sconfinamento. E l'avventura giovanile di una formazione che apprende allo stesso tempo il senso della tradizione – l'aura del classico! – e il gusto dell'escursione nella foresta dei saperi, nell'albero delle loro genealogie, nell'ordine del loro disciplinarsi, nelle curve del loro interrogarsi sulle forme dell'esistenza e dei rapporti. La ragione filosofica, con i suoi classici, e il grande romanzo dell'Ottocento russo o francese, la teoresi e il ritmo della lingua, i sistemi di pensiero e l'energia del frammento lirico. Strutturalismo e psicoanalisi, teorie della narrazione e neoavanguardie, epistemologia e marxismo critico, "nouvelle critique" e nuova storiografia: l'onda dei saperi che cerca contaminazioni con mode e recinzioni di scuole e di riviste ha una sua fascinazione, ma si tratta di rispondere al suo impeto con lo studio e con l'esercizio critico, non con lo schieramento e l'ortodossia. Le figure della modernità sono attraversate dal tragico che il secolo ha vissuto fino all'abisso della distruzione – distruzione dell'umano – e fino alla deflagrazione di ogni senso della singolarità vivente, di ogni sentimento dell'altro, della sua presenza. Presto, fu il Sessantotto. Incroci, e ingorghi, di passioni messe al servizio di un disegno che più era gridato e più annebbiava e disfaceva le sue linee. Il disegno sfumava nel sogno di un'altra storia, di un'altra tessitura di vite e di rapporti e di linguaggi. La rivolta – lo spirito dell'*homme revolté* – lambiva le ideologie, si contorceva e isteriliva e perdeva in esse, divenute schemi e slogan e vessilli. Terreno di conversazione e di incontro tra me e Salvatore fu la lettura assidua dei Francofortesi, ma anche di Foucault, e la conversazione intorno a Heidegger, in particolare al filosofo lettore e interprete di Hölderlin. Frequenti le considerazioni, da *minima moralia*, sui processi propri di un'amministrazione della vita, di una crescente passività che l'industria della rappresentazione immaginaria promuoveva, sulla opacizzazione dell'individuo, della sua singolarità. Frequenti anche le osservazioni intorno alla poesia, alla sua riserva di energia sensibile, di alterità. Insistente lo sguardo sulle forme che testimoniavano di una sopravvenuta secolarizzazione e mondanizzazione del religioso, di una già consumata perdita del sacro. Il confronto era il ritmo pensoso di un vivere amicale, a tratti comunitario, nel cuore di una Milano tumultuante di esperienze intellettuali, teatrali, musicali, politiche.

*

Un pomeriggio lontanissimo – il mese poteva essere aprile, l'anno il 1978 – nella mia stanza-studio di via Bronzetti, a Milano. La finestra, al piano rialzato, dava nel cortile, da cui veniva una luce obliqua, opaca, insieme con le voci canterine e a tratti agitate dei bambini che giocavano. Leggevo a

Salvatore qualche pagina del libro che da qualche tempo andavo scrivendo, un libro dedicato a Leopardi, ad alcune figure del suo pensiero: il desiderio, la meditazione sul piacere, l'infinito, l'assuefazione, la lingua della filosofia e la lingua della poesia, e inoltre l'antico, il fanciullo, l'animale come soglia di un' anteriorità dalla quale muove la critica della civiltà. Di una civiltà intesa come progressiva "spiritualizzazione" dei sensi, come astrazione dalla singolarità vivente e senziente del corpo, dei corpi (il libro in costruzione, del quale leggevo qualche pagina, di lì a un anno avrebbe preso il titolo *Il pensiero poetante* e sarebbe uscito nel luglio del 1980). In particolare quel pomeriggio leggevo alcune considerazioni relative alla riflessione che Leopardi va facendo nello *Zibaldone* al margine della sua lettura del Volney autore de *La loi naturelle*. Leopardi in quel passaggio distingue tra il fine dell'esistenza soggettiva ("fine naturale dell'uomo e di ogni vivente"), che è la felicità, e il fine dell' "esistenza generale", cioè il fine dell'ordine della natura, il quale consiste invece nel processo di "produzione, conservazione e distruzione dei suoi componenti". Da parte mia sottolineavo come per Leopardi la contraddittoria compresenza della tensione verso la felicità e dell'esperienza di una costante universale infelicità fosse un fatto costitutivo della condizione umana. Su quello stesso orizzonte prendeva forma l'assillo di un pensiero e di una poesia: come dare lingua e ritmo a un'altra compresenza, quella che unisce il desiderio d'infinito (rappresentazione, immaginazione, tensione verso l'oltre) e l'esperienza della finitudine. Dunque, essere per la felicità e non poter essere felici: l'esperienza di questa simultaneità a Leopardi pareva mettere in questione lo stesso principio di non contraddizione, formulato scolasticamente nell'affermazione *non potest idem simul esse et non esse*. Come spesso accadeva, la lettura di un passaggio esegetico (o di qualche verso o frammento che mi accadeva di scrivere) era l'occasione da cui muoveva una lunga discussione. La compresenza di due elementi in opposizione – essere per la felicità e non poter essere felici – è condizione sufficiente a mettere in questione il principio stesso di non contraddizione? Al mio dubbio Salvatore replicava introducendo una distinzione che insieme rispondeva alla mia domanda e permetteva di dare alla questione posta da Leopardi uno svolgimento ermeneutico: essere per la felicità e non poter essere felici è una contraddizione che riguarda l'ordine dei fini, non l'ordine logico, al quale appartiene invece il principio di non contraddizione, osservato nella sua classica antica formulazione. La questione, oggi, può muovere da quella distinzione. Lo sguardo leopardiano non distingue perché segue sempre la relazione stretta tra esistenza individuale e natura, tra singolarità vivente ed esistenza universale, e in questo nesso stanno per lui anche le forme della conoscenza, sta il linguaggio stesso. La logica del vivente viene

per Leopardi prima di ogni altra logica. Il suo pensiero è appunto un pensiero poetante. La sua poesia è una poesia che pensa – e interroga e esplora – la condizione umana.

*

La nostra conversazione su Leopardi, più volte ripresa a proposito di molti altri passaggi di un pensiero che continua a interpellarci, ha avuto nel 1998 una sua pubblica rappresentazione: il volumetto pubblicato, per iniziativa del comune amico Francesco Cataluccio, presso Bruno Mondadori. Il titolo, appunto, *Dialogo su Leopardi*. Un brevissimo margine aggiungerei oggi a quel dialogo, proprio sul tema della felicità (e il margine è come un appunto scritto col lapis su un foglio di guardia del saggio di Salvatore Natoli *La felicità*).

Le riflessioni degli scrittori illuministi sul *bonheur* e le diffuse settecentesche meditazioni sulla “pubblica felicità” sono ricondotte da Leopardi in quel giardino di pensieri che egli chiama “teoria del piacere” e che non si fa davvero mai teoria o sistema, ma resta aperto alla variazione, all’escursione, al frammento, e si concentra semmai su una sorprendente, assidua, fitta, meditazione sul *desiderio*, sulla sua corporeità e connaturalità e biologia (il desiderio è come il respiro, nasce e muore con l’uomo), sulla sua costante apertura, sul suo vuoto, sull’assenza di compimento e di risposte materiali, sensibili, terrestri (il rinvio di queste risposte all’altra vita pare al Leopardi, critico del cristianesimo, un’offerta elusiva e ingannevole). In questa esperienza di deserto interiore la felicità è *impossibile*, ma da quell’impossibile – da quello stato di esilio, esilio dalla felicità – muovono come dei lampeggiamenti, dei presagi, dei preludi. Che non consistono solo in quelli che Leopardi chiama “piccoli piaceri”, come la lettura, l’amicizia, il rapporto con le arti e con i linguaggi, ma hanno a che fare con i modi conoscitivi e con l’esercizio stesso della poesia. Ci sono nella scrittura leopardiana alcune figure che possono definire il ritmo stesso del pensare. La *leggerezza*, ad esempio, con l’implicito senso di elevazione (non molto diversa da quella *élévation* alla quale Baudelaire dedicherà un *poème* delle *Fleurs du mal*), cioè intesa come sguardo che dall’alto è rivolto verso il linguaggio del mondo e delle cose, così come prenderà forma nell’operetta morale *Elogio degli uccelli*. O la costante presenza *cosmografica*, che porta il ritmo di un tempo altro, sovranamente altro, inattuabile, inappartenente, il tempo stellare o lunare: una presenza che è principio di interrogazione sul vivente, apertura di un’esplorazione interiore che la ricordanza dispiega, ma anche senso di una lontananza che fa apparire, nel respiro della

finitudine, il legame dell'esistenza del singolo con il ritmo dell'universo. O ancora, lo sguardo sull'esistenza individuale – sulla singolarità corporea, sensibile, immaginosa – sguardo che non è mai disgiunto dall'attenzione alla *physis* vivente, a una natura, cioè, che è vita, e per questo tutto muove e comprende e agita e trasforma. E inoltre, il tempo, irreversibile per sua natura, sempre già stato, il tempo che mai non ritorna, che è osservato però nello specchio della lingua poetica: ed è qui che, in forma certo di parvenza fuggitiva o trasognata, quel tempo concluso, fatto cenere, prende un nuovo ritmo, e quel che è perduto ritrova un suo palpito, seppur provvisorio, ritrova un nuovo tempo, che è il tempo della poesia. Così accade che nel vuoto della mancanza risuoni la musica del verso: non è questo il segno di una sorta di felicità mentale, insieme sfida e costruzione, consapevolezza del limite e ricerca dell'oltre? C'è, insomma, in Leopardi una *passione della felicità*: nel senso del *patire* la contraddizione tra il desiderio della felicità e il sapere certo della infelicità, ma anche nel senso di una *passione* della conoscenza che, cercando punti di lontananza estrema – figure di una cosmologia suprema, imperturbata, e sguardi lunari – si fa prossima al respiro dell'uomo, alla sua condizione, al suo sentire, e in questa prossimità attinge a uno stato, perlomeno, di sospensione dell'infelicità. Del resto quella che altrove ho chiamato *antropologia poetica leopardiana* consiste in una dislocazione assidua del punto d'osservazione: dal singolo, dal suo sentire, al ritmo cosmico, dalle figure presenti della civiltà a un'*anteriorità* luminosa nella quale la favola custodisce il vivente, il mito è una riserva di immagini, l'infanzia del mondo è paragone di quell'animazione delle cose che appartengono all'infanzia di ciascuno. Una mobilità dello sguardo, dunque, un piacere della lontananza come metodo di conoscenza: l'estremo e l'anteriore e anche l'antico come soglia per l'indagine e il confronto. Qui sta la garanzia di un movimento del pensiero sempre interrogativo, comparativo, aperto. Del resto «nello scoprire i rapporti delle cose, anche i menomi, e più lontani, anche delle cose che paiono le meno analoghe» consiste, per Leopardi, la facoltà del filosofo. Che coincide, per questo aspetto, con quella del poeta. (*Zibaldone*, 1650, 7 settembre 1821). Come in questi modi conoscitivi Leopardi abbia voluto tracciare il disegno della sola, provvisoria, fuggitiva felicità, o meglio parvenza di felicità possibile, o sospensione dello stato infelice, è poi detto meravigliosamente dalla figura della ginestra, dal suo profumo che consola per poco il deserto, un profumo che si leva nel cerchio della finitudine, della sua consapevolezza. E la ginestra è anche la poesia, il profumo leggero della sua lingua.

Per restare nella buona consuetudine della *Festschrift*, che è quella di offrire *excerpta* e passaggi di lavori in corso e pezzi inediti, e per indugiare ancora nella foresta meravigliosa della scrittura leopardiana, riprendo un vecchio quaderno, datato 1990, nel quale avevo cominciato, o azzardato, una piccola impresa, un commento ai *Canti* leopardiani: il piano era quello di dare di ogni canto una presentazione storico-filologica circa la composizione, poi riprodurre il testo, facendolo seguire da una breve esegesi. Le note sarebbero state affidate alle parole stesse del poeta (ricorrendo per le *Canzoni* alle stesse *Annotazioni* leopardiane e per gli altri *Canti* a passaggi dello *Zibaldone* e dell'*Epistolario*), con la sola aggiunta di brevissimi chiarimenti, della stessa misura e ragione che aveva seguito Leopardi nella sua edizione delle *Rime* petrarchesche. Il progetto si fermò dopo i primi sette *Canti* (tra le ragioni, il fatto che non volevo abbandonare per troppo tempo la scrittura del libro, allora in corso, *Prosodia della natura. Frammenti di una fisica poetica*, uscito poi per Feltrinelli nel 1993). Qui trascrivo da quel quaderno le paginette esegetiche dedicate al canto *Alla Primavera o delle favole antiche*.

Un dittico dell'origine, questa *Canzone* e l'*Inno ai Patriarchi* che segue. Una meditazione sul mito e sulla sua sparizione, sull'anteriorità come linea invisibile dalle cui figure – l'antico, la natura vivente, il fanciullo, l'animale, il primitivo – muove la critica della civiltà. La raffigurazione di una felicità perduta, o forse mai esistita, del non vissuto, dell'incorrotto e del privo di colpa, quando sta per abbandonarsi alla fascinazione del mito, all'armonia dell'origine, incontra le ferite con cui "l'atra face del ver" ha segnato il corpo della civiltà. Il canto *Alla Primavera*, nel suo primo movimento, raccoglie l'amplissima e assai ben limata frase poetica intorno alla centralità del desiderio che, nella rinascita della natura, muove ogni elemento, muove ogni animale: il "novo d'amor desio", la "nova speranza" sono il vero vento che, lucrezianamente, ravviva la natura, dice il suo risveglio, allontana le nubi, intrama l'aria dei solchi degli uccelli, penetra e scuote le piante. Gli annunci di questa rinascita aprono il sipario sulla scena dell'origine: la "bella età" è sospinta in un tempo senza tempo, la "primavera odorata" è l'ora immobile di un cominciamento favoloso. Sentiamo, all'inizio della seconda strofe, la prossimità con Hölderlin: «Vivi tu, vivi, o santa / Natura? Vivi e il dissueto orecchio / Della materna voce il suono accoglie?». Il poeta è in ascolto, sempre, di una lingua materna. La nostalgia ha origine dal distacco dalla madre, dalla natura come madre, ma la poesia, il dantesco "parlar materno", è il ritrovamento di quella perduta lingua materna. È con quella lingua che il poeta modula il dolore della separazione, il dolore per la

lontananza dalla “bella età”. Il rapporto col mito è il rapporto col senso del vivente proprio dell’infanzia. È il rapporto con una “favola”, cioè, stando all’etimologia vichiana, con una *favella*, con una lingua-prima, lingua che precede la lingua degli uomini e ad essa consegna il senso del sacro e insieme la sua perdita, lo stupore proprio dell’inizio e la sua cancellazione. Nel mito inoltre è scritta la fanciullezza di ciascuno, per una corrispondenza, anch’essa vichiana, tra la “sapienza poetica” degli antichi e l’ignoranza fantasticante dei fanciulli, come è detto nel *Discorso di un italiano intorno alla poesia romantica*: «[...] quando ciascun oggetto che vedevamo ci pareva che in certo modo accennando, quasi mostrasse di volerci favellare; quando in nessun luogo soli, interrogavamo le immagini e le pareti e gli alberi e i fiori e le nuvole, e abbracciavamo sassi e legni [...]». Nel canto leopardiano le “candide ninfe”, le “arcane danze”, l’ “arguto carne”, il bagno della “faretrata Diva” nei “caldi flutti”, non concedono nulla al paesaggio dell’arcadia, ma sono come le lettere di una lingua che pronuncia l’unità dei viventi con la vivente *physis*: «Vissero i fiori e l’erbe / Vissero i boschi un dì». Il mito non è che il mostrarsi dell’essere vivente della natura (di là dal mito, c’è il *nascosto*, l’armonia nascosta della natura, quell’armonia *aphanés* che, secondo il frammento eracliteo, è più forte dell’armonia che invece viene ad apparenza). E c’è, in questo risveglio che rinvia all’origine, come un sapere delle cose. Un empedocleo “pensiero delle cose”. In questo universo di foreste viventi e di nubi consapevoli la luce lunare è protezione e cura. In questo paesaggio vivente la luna è la guida pensosa dei mortali, “compagna a la via”. È il tempo della “sapienza poetica”, della “favola antica”. Dafne e Eco vissero davvero la loro sofferenza, la metamorfosi fu la reificazione del loro pianto, del loro grido estremo. L’usignolo che saluta col canto il “rinascendo anno” appartiene a quell’altro tempo – tempo senza storia, senza colpa, e senza dolore – al quale appartiene anche l’usignolo di Keats. Al di qua del canto dell’usignolo – nel rumore della storia – c’è la sofferenza dell’uomo, la vicenda del suo patire. Da una parte, dunque, il senza-tempo di quel canto, dall’altra il tempo umano del dolore. Il mito, la favola, e la loro traccia che è il canto degli uccelli, appartengono al tempo degli dei, della loro presenza tra gli uomini: ora che sono vuote “le stanze d’Olimpo”, ora che gli dei sono fuggiti, la vita è uno stato di esilio – esilio dalla mai vissuta felicità – e in questa condizione, che è anche lontananza dal senso del vivente oltre che dall’origine, il solo sogno possibile, la sola invocazione, è che la natura, la “vaga natura”, renda per un istante la “favilla” antica. La “favilla antica” è la “favola antica” (*favola, favella, favilla*: anche questa è sequenza vichiana) osservata nel suo

accordo col ritmo imperturbato dell'universo. Lingua della natura, suono di una *physis* che la civiltà confonde ed estingue, ma che la poesia può, ancora, ascoltare, e tradurre. Ma l'invocazione, e il sogno, hanno la stessa fragilità del fiore del deserto: nessuna rigenerazione, nessuna escatologia è possibile, nessun ritorno degli dei, nessun indugio sui fantasmi dell'armonia infranta, nessun ritorno al prima. Il prima è solo una "favola". Il poeta stesso non accorda – come Hölderlin – la sua cetra col tuono del dio che s'allontana, non chiede di abitare nella notte i sentieri abbandonati dal dio. A questa perdita armonia, a questa natura che è presente come mito, e come impossibile nostalgia, il poeta chiede, oltre che l'ascolto – l'ascolto delle voci che salgono dai mortali, dalla loro condizione – una "favilla", la "favilla antica", cioè la possibilità di percepire, ancora, il vivente, la sua lingua. Non chiede la pietà per gli "affanni" umani, ma soltanto uno sguardo, lo sguardo di una muta spettatrice sul deserto del senso, sul deserto del vivente.

*

Molti altri luoghi – di condivisa attenzione e di confronto – chiamerebbero ulteriori considerazioni. Tra questi, soprattutto il dialogo tra filosofia e poesia. Ma qui, per congedo, vorrei solo dire qualcosa intorno a quel che in qualche modo sta al di qua di quel dialogo e che quel dialogo presiede e motiva e attraversa e sostiene. Intendo la meraviglia. Non quella che alcune poetiche hanno dislocato sul piano dell'effetto, e della sorpresa, inducendo, attraverso il trionfo dell'artificio, l'esclamazione e l'ammirazione, insieme con il piacere dello sguardo. Ma quella meraviglia che è prima di ogni composizione e di ogni costruzione formale, e confina con lo stupore. Uno stupore che è tempo-spazio di un'interiorità tesa ad accogliere l'accadimento invisibile, tesa ad ascoltare i riverberi dell'apparire, la bellezza delle forme, della loro necessità e singolarità, del loro respiro e passaggio. Uno stupore come disposizione a lasciarsi visitare dall'inatteso, a lasciarsi abitare da un pensiero che si sporge sull'impensato, e sull'impossibile. Può darsi che questo stato – Valéry avrebbe detto "état de poésie", analogo allo stato di grazia – abbia a che fare con l'antica mania o con il prima della lingua, o con la *mimesis* degli antichi intenta a trasferire nella lingua degli uomini lo stormire della natura, ma anche il silenzio della natura ("La privazione della lingua: ecco il grande dolore della natura", scriveva Benjamin – *Sprachlosigkeit: das ist das große Leid der Natur*). O può anche darsi che questo stato abbia a che fare con quell'"inspiration" che Baudelaire diceva di voler congiungere sempre con il "travail". Ad ogni

modo è in questa bianca regione – fanciullesca, interrogativa, e soprattutto separata dal rumore del mondo – che accade il passaggio verso il ritmo del pensiero, e della parola. Quel ritmo, cioè quel tempo che da interiore cerca di farsi scoperto affidandosi alla lingua, può modularsi nelle forme di una conoscenza filosofica, interpretativa e discorsiva, o può seguire la nascita di una voce, e l'onda di un dire che è insieme immagine e pensiero, senso e suono, e dunque può modularsi nelle forme della poesia. Nella “sapienza poetica” di Vico, che declina le forme stesse del sapere secondo figure della *poiesis* (*fisica poetica, astronomia poetica, geografia poetica, ecc.*) c'è il racconto di come il passaggio alla lingua – anche alla lingua del canto – avvenisse all'origine attraverso la meraviglia, e attraverso una conoscenza fantastica, corporale, sensibile.

Ma prima ancora, anche qui, c'è il mito. Taumante, nel cui nome è scritta la meraviglia, è figlio di Ponto e di Gea, del mare e della terra. In questa genealogia già sentiamo il respiro della lontananza, degli orizzonti marini e terrestri, dello sconfinamento, dell'estremo: il mare, dirà Baudelaire, è “un infini diminutif”. L'ultima parola dell'idillio leopardiano *L'infinito* è *mare*: figurazione di quell'infinito di cui si può avere esperienza visiva e immaginativa, nello scacco di una rappresentazione dell'infinito pur tentata con tutte le risorse della finzione ma finita nel naufragio. Un naufragio del pensiero e della lingua poetica stessa. *E naufragar m'è dolce in questo mare*: è appunto il mare, la sua figurazione possibile, che sopravviene a trattenere, come su una zattera, la percezione del sé, con quel *m'è dolce* che è cuore dell'ultimo verso e allo stesso tempo è un riflesso corporeo del *mi* del primo verso (*Sempre caro mi fu quest'ermo colle*). Lo stupore porta il pensiero fino a tentare l'odissea, nella lingua, di una rappresentazione dell'infinito, e ritrova, dopo l'avventura immaginativa e sensitiva, il mare. Ma dicevo di Taumante, la meraviglia. Dal congiungimento di Taumante con la dea oceanina Elettra nasce Iride, la messaggera, l'*anghelos*, colei che unisce appunto il cielo e la terra levandosi come arcobaleno. Iride è anche colei che attraversa le terre fino agli estremi confini: va infatti fino alle profondità dello Stige, per prendere l'acqua gelata che scende dalle alte rocce e portarla in una coppa d'oro agli dei per i loro giuramenti. Iride va anche, mandata da Giove, fino ad Eleusi, al tempio profumato dove, dopo lunga erranza e grande lamento per la figlia rapita, si è ritirata Demetra. Iride dovrà persuadere la dea dei campi a far germogliare ancora i semi e far fiorire il frumento e ridare alla terra i frutti: in risposta, la giovane figlia Persefone, rapita da Ades e presa da lui in sposa, sarebbe tornata dagli Inferi, per due terzi di ogni anno, sulla terra.

L'arcobaleno e l'angelo messaggero, due varianti del mito di Iride. Due varianti che rinviano allo stupore, allo stupore dinanzi all'apparire, ma portano con sé anche il senso della lontananza, la leggerezza, il legame con l'invisibile, la relazione tra il cielo e la terra, l'amore dei confini. Figure, tutte, che accompagnano il passaggio alla lingua della filosofia, alla lingua della poesia.

LUIGI VERO TARCA

LA TRAPPOLA DEL DOLORE E LE VIE DELLA LIBERAZIONE

1. *Centralità del dolore: la divergente convergenza di Oriente e Occidente*

Il dolore è centrale nell'esperienza umana. Questo è indiscutibile. Eppure facciamo fatica a scorgere il carattere radicale di questa indiscutibilità e quindi poi anche il significato autentico di quella centralità. Facciamo fatica, probabilmente, a scorgere la ragione del primato che il dolore possiede nella vicenda della vita sulla terra. Che il dolore stia al cuore della vita umana ce lo ha insegnato, per esempio e in particolare, il Buddha: "*Sabbe sankhārā anicca, sabbe sankhārā dukkhā, sabbe dhammā anattā.*"¹ Formula che potrebbe essere tradotta in questo modo: "Tutte le esistenze condizionate sono impermanenti, tutte le esistenze condizionate sono dolore, tutta la realtà è priva di sé (insostanziale)."

Siamo stati abituati a pensare che la centralità attribuita al dolore sia qualcosa che caratterizza la sapienza orientale, e abbiamo sentito ripetere che appunto questo marca la differenza fondamentale tra i due mondi: votato alla soteriologia l'Oriente, attratto invece dalla verità (epistemica, quindi poi scientifica e tecnologica) l'Occidente. Naturalmente una lettura del genere ha le sue giustificazioni. È vero, per esempio, che la dottrina del Buddha è basata sulle quattro nobili verità, le quali fanno perno sul tema del dolore e sulla via che conduce alla sua estinzione tramite l'ottuplice sentiero. Come è vero – dall'altro lato – che la Tecnica che stende oggi il suo apparato artificiale sull'intero Pianeta può legittimamente essere considerata la degna erede della verità epistemica sorta nella greco-classica. Ma questa opposizione (l'Oriente come soteriologia, l'Occidente come verità) è ormai da tempo ampiamente messa in questione. Essa non rende giustizia né al sapere induista o buddhista (tanto per nominare i due fenomeni più

1 *Dhammapada*, in *Canone buddhista. Discorsi brevi*, a cura di P. Filippini Ronconi, UTET, Torino 1986, pp. 99-148: cap. XX, §§ 277-279; citato in G. G. Pasqualotto, *Illuminismo e illuminazione. La ragione occidentale e gli insegnamenti del Buddha*, Donzelli, Roma 1997, p. 33, nota 1.

significativi di quel mondo culturale), il quale è tutt'altro che sprovveduto dal punto di vista del sapere, della conoscenza, della logica e della verità, né – per l'altro versante – alla sapienza occidentale, che a sua volta costituisce una formidabile via di sapienza e quindi anche di salvezza.²

Due casi paradigmatici per esemplificare tutto questo. Il primo riguarda la raffinatissima analisi di Nāgārjuna, che possiamo, al fine del presente discorso, compendiare in due punti fondamentali.

In primo luogo essa affronta una questione del tutto simile a quella che costituisce il nucleo teorico fondamentale del pensiero filosofico occidentale, cioè la fondazione innegabile (elentica) del sapere vero.³ La cosa interessante è che la sua trattazione pare andare in direzione opposta alla strada imboccata dalla nostra tradizione. Mentre, infatti, il pensiero occidentale – da Parmenide ad Aristotele, da Anselmo a Descartes, da Leibniz fino a Hegel ed a Severino – sembra puntare all'istituzione di una verità incontrovertibile, la risposta di Nāgārjuna appare invece indirizzata verso la dissoluzione di ogni verità. La questione è la stessa, ma gli esiti paiono del tutto divergenti. Per il pensiero occidentale persino l'avversario del principio di opposizione, ovvero di non contraddizione (o anche di determinazione-opposizione, come a volte preferisco chiamarlo⁴) è costretto, e proprio per costituirsi come obiettore (cioè come oppositore di quel principio), a riconoscere la validità del principio stesso a cui si oppone. Per Nāgārjuna, viceversa, precisamente il venir meno dell'obiezione contro il sapere innegabile (anch'essa, infatti, è vuota e quindi priva di natura propria) trascina nella propria dissoluzione la verità stessa: dal momento che si

2 Per la comprensione di questo tema costituisce sempre un contributo fondamentale lo studio di S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano (1986) 1987³, dove si mettono a confronto, con ricchezza di riferimenti e grande intensità teorica, l'esperienza greco-tragica e quella giudaico-cristiana del patire, nei loro intrecci e nelle loro metamorfosi.

3 Per questa figura filosofico-fondativa il riferimento essenziale resta pur sempre il pensiero di Emanuele Severino, a partire da *La struttura originaria* (1958), Adelphi, Milano 1981 (nuova edizione con modifiche e una Introduzione) e da *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982 (seconda edizione rivista e ampliata) fino ai più recenti sviluppi e approfondimenti.

4 Per la comprensione di questo aspetto, il quale costituisce il fondamento della prospettiva filosofica che sta alla base del discorso qui svolto, chi fosse interessato può riferimento ai miei scritti nei quali si mostra la centralità filosofica della distinzione tra la differenza e la negazione, dei quali qui basti ricordare *Differenza e negazione. Per una filosofia positiva*, La Città del Sole, Napoli 2001; *La filosofia come stile di vita. Introduzione alle pratiche filosofiche*, Bruno Mondadori, Milano 2013 (scritto con Romano Madera); e *Quattro variazioni sul tema negativo/positivo. Saggio di composizione filosofica*, Ensemble '900, Treviso 2006.

mostra *inconsistente* persino il polo stesso che, opponendosi ad essa, parrebbe confermarla, nemmeno la verità riesce a costituirsi, sicché entrambi i poli della presunta opposizione si dissolvono nel vuoto dell'impermanenza universale.⁵

In secondo luogo Nāgārjuna, e precisamente grazie a questa mossa, porta a esecuzione il compito, decisivo dal punto di vista sapienziale, di mettere in questione (di 'svuotare', potremmo dire) persino le affermazioni che, essendo attribuite al Buddha (cioè al suo insegnamento e perciò alla sua dottrina), dovrebbero risultare indiscutibili e quindi, appunto, necessariamente vere. La critica dissolutiva di Nāgārjuna, infatti, colpisce gli stessi fondamenti teorici della sapienza buddhista: il vuoto, l'illuminazione, etc. Questi rapidi cenni, dicevamo, semplicemente per mostrare come la sapienza orientale sia una forma di soteriologia tutt'altro che sprovveduta sul versante della consapevolezza logica e teoretica.

Dall'altro lato – cioè sul versante occidentale (ecco il secondo dei due casi paradigmatici dei quali sopra si diceva) – va parimenti superata l'idea semplicistica che il sapere occidentale sia destinato a una forma di conoscenza tecnica arida e astratta, totalmente lontana dalle questioni pratiche ed esistenziali. In un certo senso, naturalmente, è anche così, ma ciò che bisogna cogliere è come il carattere impersonale di tale impostazione derivi proprio dall'esigenza di edificare in maniera rigorosa la via della salvezza; questa, infatti, è tale proprio nella misura in cui prescinde dai punti di vista soggettivi, parziali, limitati, relativi e quindi negabili, non assoluti e condizionati (non incondizionati).

Anche qui, un paio di cenni saranno sufficienti. All'apertura stessa del pensiero occidentale, costituita dalle parole dei presocratici, noi scopriamo che la verità che la Dea (*Dikē*) consegna a Parmenide è quella che scaccia la nascita e con essa anche la morte: "Così la nascita si spegne e la morte (*olethros*) rimane ignorata."⁶ Infatti: "[...] nascita e morte / sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza."⁷ In tal modo, dal punto di vista dell'essere, la forma della negazione e del negativo (il non essere)

5 Nāgārjuna, *Le stanze del Cammino di Mezzo (Madhyamaka kārikā)*, tr. it. di R. Gnoli, Bollati Boringhieri, Torino 1979; ma si veda anche, più recentemente: Id., *Il Cammino di Mezzo*, tr. it. di M. Meli, E. Magno (a cura di), Unipress, Padova 2004.

6 H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin 1964, elfte Auflage herausgegeben von W. Kranz; ed. it.: Parmenide, *Poema sulla natura*, tr. it. di G. Reale con testo greco a fronte, Introduzione e Commentario di L. Ruggiu, Bompiani, Milano 2003; frammento 8, verso 21, cioè DK 28 B 8 21.

7 *Ivi*, frammento 8, versi 26-27 (DK 28 B 8 26-27).

risulta completamente eliminata, sicché l'essere resta del tutto inviolato (*asulon*: 8 48); per questo esso è non incompiuto (*ouk ateleutēton*: 8 32) e non manca di nulla (*ouk epideues*: 8 33). In tal modo l'esperienza umana, guidata da siffatto pensiero, si presenta come interamente governata dalla giustizia: *Dikē* è appunto la dea che provoca la 'illuminazione' salvifica di Parmenide.

È questo stesso pensiero trionfante quello che conduce Platone al pensiero del Bene che è al di là dell'essenza (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* [*epekeina tes ousias*]⁸); e poi, con tutte le mediazioni rese necessarie dall'incontro con il pensiero cristiano, al *gaudium plenum* cui approda il pensiero del perfettissimo, ovvero di ciò di cui non si può pensare il maggiore.⁹ Ed è quello stesso pensiero che, esteso alla totalità del reale, porta infine alla costruzione storica (Hegel, e poi Marx) di un mondo governato – da capo – dalla giustizia, che oggi assume la forma del paradiso della tecnica e delle sue aporie.¹⁰

Al culmine di questa formidabile parabola il nichilismo occidentale pone finalmente in maniera chiara il problema della sua divergente convergenza con la radicale impermanenza buddhista. Le due vie, quella dell'Oriente e quella dell'Occidente, sono entrambe indirizzate al superamento completo del dolore, e in particolare di quella forma radicale di dolore che è la morte. Eppure esse restano, almeno a colpo d'occhio, radicalmente divergenti. Potremmo dire per esempio (ma è chiaro che tracciando profili ultraschematici come questi si cade quasi inevitabilmente nella caricatura) che mentre l'atteggiamento del primo (l'Occidente) è logocentrico e assume quindi come ideale la capacità di raccogliere in unità la totalità dei discorsi (Hegel), il secondo mette invece capo al silenzio;¹¹ oppure che il secondo (l'Oriente) è basato sul comandamento 'negativo' di non nuocere (*ahimsā*),

8 Platone, *Resp.* 509 b 9. Dove tra l'altro l'essenza, cioè l'*ousia* è, piuttosto che l'astratto concetto, la caratteristica propria dell'essere; è, se proprio si vuole, l'*'essenza'* dell'essere.

9 Anselmo d'Aosta, *Proslogion*, ed. italiana a cura di Lorenzo Pozzi con testo latino a Fronte, Rizzoli (BUR), Milano (1992) 2007⁷, cap. XXVI.

10 Per l'espressione "paradiso della tecnica" il riferimento è agli scritti di Emanuele Severino; ma in generale tutto il discorso filosofico da me sviluppato è profondamente debitore nei confronti del pensiero del filosofo bresciano, anche se naturalmente sarebbe scorretto far coincidere le nostre due filosofie e quindi, per esempio, attribuire a Severino la concezione del dolore qui espressa.

11 Si veda, tra l'altro, L. Irigaray, *Una nuova cultura dell'energia. Al di là di Oriente e Occidente* (2010), tr. it. di P. Carmagnani, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 76.

mentre il primo è basato sul comandamento cristiano dell'amore;¹² oppure, ancora, che l'Oriente è incentrato sul perfezionamento dell'essere umano (l'individuo umano), mentre l'Occidente è indirizzato verso il miglioramento indefinito degli strumenti tecnici idonei a realizzare i desideri degli umani consentendo loro di conseguire tutti i loro scopi.

In realtà i due sentieri, pur con tutte le loro opposizioni, possono presentarsi anche come complementari:¹³ il semplice rifiuto di nuocere ad altri presuppone un atteggiamento positivo nei loro confronti, e quindi in qualche modo il riconoscimento della positività dell'esistenza in generale; per converso l'atteggiamento amorevole può essere davvero tale solo se si presenta come differente da tutto ciò che provoca dolore, e quindi solo se comprende pure l'astensione da ogni azione nociva nei confronti degli altri. Oggi i due mondi, nella prospettiva ormai irreversibile della globalizzazione, e quindi della unificazione del Pianeta, sono costretti a congiungersi. Del resto, come appunto si diceva, tale congiunzione appare tutt'altro che innaturale, se si pensa che da un lato il compimento perfettamente positivo, cioè l'autorealizzazione piena dell'esperienza umana, deve comprendere la liberazione dal dolore e quindi persino dalla morte; e per converso, dall'altro lato, che l'allontanamento di ogni dolore e di ogni danno inferto all'uomo implica pure il superamento di quel danno consistente nella mancata realizzazione dei suoi desideri.

2. *La 'giustificazione' del primato del dolore: la trappola del dolore*

Ma come *pensare* questo complesso giro di problemi? E, in particolare, qual è la *giustificazione* di quello che abbiamo chiamato *primato* del dolore, e quindi del suo 'privilegio' dal punto di vista antropologico?

La lama che si conficca nelle nostre carni strappandoci un urlo fa scattare automaticamente le nostre mani verso la ferita nel disperato tentativo di porre immediatamente fine al lancinante dolore; quando ci accorgiamo che un bambino sta per essere travolto da una macchina ci troviamo automaticamente a urlare "Nooo!..."; e così via. Ciò che *definisce* il dolore è il fatto di venire *automaticamente, istantaneamente* rifiutato, respinto, rigettato,

12 Si veda ancora L. Irigaray, *op. cit.*, pp. 56-61. Sulla "differenza di fondo fra il non nuocere e l'amare" si può vedere anche S. Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006, p. 61.

13 Come del resto la stessa Irigaray sostiene nel suo proporre un "al di là di Oriente e Occidente" che accada nel segno della consapevolezza della differenza fondamentale, quella sessuale.

allontanato. Questo rifiuto è parte essenziale dell'esperienza del dolore, la quale è caratterizzata in maniera necessaria appunto dal fatto che il dolore viene respinto senza bisogno di pensare, di fare ragionamenti o progetti: esso è tale in quanto viene automaticamente, necessariamente contrastato. Il dolore sorge insieme al tentativo di farlo immediatamente cessare: se non vi è questa 'risposta automatica' non si può nemmeno parlare di dolore. Chiamo allora *re-pulsione* il rifiuto-del-dolore, cioè il rifiuto in quanto è implicato dal dolore contro il quale è rivolto, cioè in quanto gli appartiene necessariamente. Volendo fornire un'immagine (quindi tenendo conto dei limiti del paragone), possiamo dire che la re-pulsione equivale alla contropinta che viene esercitata da un liquido nei confronti di un corpo che viene in esso immerso. La relazione tra la spinta del corpo e la contropinta del liquido corrisponde alla co-implicazione tra dolore e rifiuto-del-dolore. Pulsione e re-pulsione sono definite dal fatto che c'è l'una solo se c'è l'altra, e viceversa.

Certo, nel caso del dolore la forza che si esercita contro di esso appartiene alla natura stessa del dolore, piuttosto che a qualcosa di estraneo; ma possiamo ugualmente sfruttare questa immagine per approfondire il punto. Se sul corpo immerso nel liquido si trovano altri oggetti, anche questi vengono respinti insieme al corpo; analogamente, se il dolore è legato a qualcosa di diverso da esso, anche questo altro elemento viene rigettato insieme al dolore. La re-pulsione, quindi, è un tipo particolare di rifiuto, precisamente quel rifiuto-del-dolore che è implicato dal dolore stesso; il rifiuto, insomma, è qualcosa di più ampio della re-pulsione, in quanto può rivolgersi, oltre che contro il dolore, anche verso ogni altra realtà, in particolare contro tutto ciò che è ritenuto causa di dolore e che per questo possiamo chiamare "male". Il male è infatti ciò che determina dolore; quindi ovviamente il dolore stesso, e poi anche tutto ciò che lo causa.

Il rifiuto è più ampio della repulsione (cioè del rifiuto implicito nel dolore e riferito esclusivamente a questo); tuttavia anche il rifiuto in quanto tale è a sua volta *vincolato* al dolore, nel senso che esso implica sempre anche una re-pulsione, un rifiuto del dolore: se una cosa viene rifiutata è perché essa risulta in qualche modo collegata al dolore.¹⁴ Da un punto di vista logico si può dunque dire che tra dolore (D) e rifiuto (R) vi è equivalenza (D ↔

14 Tale dolore può, nel rifiuto, anche essere lontano, attutito, appena ricordato, ma è comunque condizione del darsi del rifiuto. Anche il banale rifiutare, per cortesia, il tè che ci viene offerto dal nostro ospite, è tale (cioè rifiuto) in quanto ubbidisce, magari inconsapevolmente, al desiderio di risparmiare a chi ce lo offre un disturbo che potrebbe indurre in lui, nei nostri confronti, un fastidio che ci risulterebbe, per quanto lievemente, doloroso.

R): se vi è l'uno vi è anche l'altro e viceversa, se vi è dolore vi è anche rifiuto (rifiuto-del-dolore); se vi è rifiuto vi è anche dolore (dolore-rifiutato). Il rifiuto di qualcosa di diverso dal dolore, cioè il *rigetto* di tale qualcosa, è dunque sempre vincolato alla re-pulsione; ma questo non significa che, oltre al dolore, vi sia qualcos'altro che debba essere *necessariamente* rifiutato (questa implicazione, infatti, definisce solo il dolore), significa piuttosto che il dolore è sempre *incarnato*, cioè che esso – come vedremo meglio fra poco – si dà solo congiunto a una realtà 'materiale' che lo rende possibile.

Il fenomeno del dolore è dunque una struttura, che possiamo chiamare *plesso del dolore*. Si tratta di un insieme articolato: il dolore implica il rifiuto-del-dolore, ma d'altro canto anche il rifiuto implica il rifiuto-del-dolore ($D \leftrightarrow R$, come si diceva). Entrambi (dolore e rifiuto) sono dunque rifiuto-del-dolore, e per questa mediazione essi si implicano l'un l'altro, pur restando distinti: sono due ma fanno tutt'uno. Nel plesso originario del dolore, il dolore è sempre dolore rifiutato. L'esperienza del dolore, in verità, è sempre esperienza del dolore-rifiutato-dal-rifiuto-del-dolore.

Per esprimere la bi-polarità del plesso dolore-rifiuto risulta efficace l'espressione "*repellenza*", la quale testimonia entrambe le caratteristiche che definiscono i due poli e la loro reciproca implicazione. Nella repellenza, infatti, si manifesta la *repulsione* (la re-pulsione: pulsione contraria) che si attiva automaticamente in presenza del dolore, il quale è dunque *repellente* nel senso usuale del termine (suscita una reazione di "ripugnanza"¹⁵); ma nello stesso tempo si manifesta pure che anche tale reazione è respingente e quindi, a sua volta, repellente (alla lettera, cioè nel senso etimologico del participio presente derivato dal verbo latino "pellere"). La repellenza è rifiuto-del-repellente, dove il genitivo è sia oggettivo che soggettivo. I termini "rifiuto" e "repulsione", insieme alle loro aree semantiche, vengono appunto qui usati per esprimere il fenomeno caratterizzato da tale asimmetrica co-implicazione.

Tutto questo ha delle implicazioni importanti, che possiamo compendiare in due punti. In primo luogo *il rifiuto del dolore appartiene al dolore*, costituisce cioè un'esperienza dolorosa; in secondo luogo *qualsiasi rifiuto*, a qualsiasi cosa si rivolga, comprende un momento re-pulsivo, e quindi appartiene esso stesso, in qualche modo, al dolore, e costituisce dunque

15 "Il dolore è un mutamento della sensibilità a cui ripugna chi lo prova" (Paolo Mantegazza, *Fisiologia del dolore*, Casa Editrice Marzocco, Firenze, n. e., 24 marzo 1943, p. 6).

pure esso un'esperienza dolorosa. Vediamo meglio, e più da vicino, questi due aspetti.

Il primo – cioè il fatto che lo stesso rifiuto del dolore (la stessa re-pulsione) appartiene all'esperienza del dolore ed è quindi un fenomeno *doloroso* – manifesta il carattere *contraddittorio* del dolore. In effetti il rifiuto, in quanto rifiuto-del-dolore ovvero re-pulsione, è *ripugnanza*. Questo termine evoca sia la madre di tutte le sofferenze interumane, cioè la guerra (mediante il suo collegamento etimologico con il latino *pugnare*), sia l'esperienza negativa del disgusto, che è una forma di nausea e dunque, potremmo dire, di malattia. In quanto ripugnanza, il rifiuto è sofferenza; dunque, fondamentalmente, dispiacere; quindi, di nuovo, dolore. Il farmaco è veleno (Derrida), e la cura farmacologica genera nausea e dolore (l'anestesia provoca vomito e la chemioterapia dà malessere); la lotta (agone) contro la morte è agonia; e pure il lamento è sofferenza: appartiene all'esperienza della sofferenza e in un certo senso la intensifica. Così, qualsiasi tentativo di rifiutare il dolore ne costituisce una riproduzione o addirittura un'intensificazione; insomma, il dolore è definito dal fatto che anche la reazione *contro* di esso appartiene al fenomeno stesso del dolore.

In questo senso il dolore è *contraddittorio*. E lo è in un duplice senso: in primo luogo esso stesso implica come proprio momento il gesto (la repulsione) che lo nega (intende infatti eliminarlo); e poi, in secondo luogo, proprio questo gesto lo riproduce (secondo senso). È dunque contraddittorio sia perché si rivolge contro se stesso sia perché così facendo riproduce o addirittura a volte intensifica ciò che rifiuta.

Questo carattere contraddittorio del dolore fa sì che esso si presenti essenzialmente come *movimento negativo*: il dolore è tale in quanto implica il proprio rifiuto, quindi il proprio *superamento*. Ma il rifiuto stesso appartiene al dolore, quindi il rifiuto del dolore implica il proprio stesso rifiuto (cioè il rifiuto del rifiuto del dolore), sicché da capo questo rifiuto si presenta come dolore; e così via all'infinito, in quella che possiamo chiamare la spirale della cattiva infinità (*schlechte Unendlichkeit*) del dolore. Si può allora dire che l'esperienza del dolore, che è *contraddittoria* in quanto implica il tentativo di far cessare il fenomeno stesso in cui essa consiste, si duplica, si sdoppia, ma in maniera tale che proprio questo stesso sdoppiamento è espressione del dolore e appartiene dunque all'esperienza dolorosa. In altri termini il dolore, in quanto definito dalla contraddizione per cui lo stesso tentativo di eliminarlo lo riproduce, è automovimento incessantemente contraddittorio.

L'automovimento infinito e contraddittorio in cui consiste il dolore (in quanto presa di distanza da se stesso) determina una continua *trasforma-*

zione del dolore, una sua infinita metamorfosi. Anche per questo l'esperienza del dolore, come Salvatore Natoli ha efficacemente mostrato, varia a seconda degli scenari di senso al cui interno si realizza.¹⁶ In questo movimento l'esperienza dolorosa, in quanto rifiuto del dolore, viene ad essere sofferenza, cioè sopportazione del dolore. Lo sviluppo che in tal modo si determina è di duplice segno: da un lato la continua metamorfosi rende irriconoscibile il male che causa il dolore, e quindi rende difficile, se non impossibile, evitarlo. Dall'altro lato questa infinita presa di distanza dal dolore stesso si configura come una crescente capacità di sopportarlo; si realizza con ciò un progressivo allontanamento del dolore e quindi, in un senso che va precisato, anche un suo manifestarsi, almeno in qualche senso, come manifestazione della gioia, e quindi come piacere.

L'altro aspetto – ovvero il fatto che *ogni* rifiuto, anche se è rifiuto di qualcosa di diverso dal dolore, riproduce dolore – determina quella che possiamo chiamare l'insuperabilità, o l'intrascendibilità, del dolore. Non solo il rifiuto è sempre rifiuto anche del dolore, ma poi, nella misura in cui è rifiuto anche di qualcos'altro oltre il dolore, esso rischia di presentarsi come un'intensificazione del dolore: il gesto con il quale strappiamo la lama conficcata nelle nostre carni lacera anche muscoli e nervi sani, danneggiando in tal modo elementi che di per sé non procuravano dolore. Questo dipende essenzialmente dal fatto che – come abbiamo incominciato a capire e come vedremo meglio – il dolore si presenta sempre *incarnato* in un elemento materiale, in un *corpo*. D'altro canto è importante tenere presente che pure il rifiuto del dolore, inteso come rifiuto di tutto ciò che determina dolore (quindi anche rifiuto dello stesso male), può determinare un peggioramento del male: impedire al medico di estrarre la lama conficcata nelle nostre carni per evitare di sentire il dolore connesso a tale operazione

16 Mi riferisco principalmente al già citato *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*. La trasformazione del senso del dolore che l'epoca contemporanea determina fa sì che le nozioni fondamentali connesse a tale esperienza (salvezza, fede, redenzione etc.) ritornino anche nel tempo presente, ma in maniera profondamente mutata, tanto da porre le condizioni per l'emergere, in alternativa all'esito nichilistico, di una sorta di neopaganesimo caratterizzato da un'etica del finito. Su questo tema si possono vedere gli altri scritti di Natoli, in particolare *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, il Saggiatore, Milano 1995. In questo nuovo scenario la rinnovata fedeltà alla terra si trova a dover fare i conti con il fenomeno, ambivalente e anche inquietante, della tecnica. Qui le figure religiose (quali per esempio apocalisse ed escatologia), si ripresentano, seppure investite di un senso diverso (si veda per esempio S. Natoli, *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009).

determina un aggravamento del male, portandoci addirittura alla morte o comunque a un'intensificazione del dolore.

Dal momento che il rifiuto in quanto tale comporta dolore, persino la gioia, se è vissuta come rifiuto del dolore, viene ad essere una forma del dolore. E se anche la gioia è un'esperienza dolorosa, allora veramente possiamo parlare di una *trappola del dolore*: il dolore è universale e intrascendibile; perché anche la liberazione dal dolore, e quindi persino la gioia, in quanto implica una componente di dolore, viene ad essere una forma del dolore. Da questo punto di vista, dunque, il dolore è innegabile e irrefutabile (perché persino il suo rifiuto lo riafferma) e quindi universale, totale e perciò intrascendibile (perché persino ciò che dovrebbe essere l'opposto del dolore appartiene, in quanto rifiuto-del-dolore, al dolore). Da questo punto di vista, il dolore è una malattia incurabile; come quella che definisce il mortale: la malattia per la morte (Kierkegaard).

Ecco dunque confermato il punto di partenza fondamentale della sapienza buddhista: tutto è dolore. Ma noi, qui, abbiamo portato alla luce la fondazione 'logica', e quindi la necessità e l'inevitabilità, di quella che altrimenti potrebbe venire letta, come in effetti accade prevalentemente, solo come una sorta di constatazione empirica, fattuale: la vicenda dell'uomo che, come accade in maniera emblematica al giovane Siddhārtha Gautama, aggirandosi per le strade della sua città fa il decisivo incontro con la malattia, la vecchiaia, la morte, e in generale con tutte le svariate sofferenze che assediano la vita umana.

3. *L'autoeccezione del dolore e le vie della liberazione*

È possibile liberarsi da questa trappola? Il rifiuto del dolore riproduce dolore; d'altro canto bisogna *allontanare* il dolore. L'uomo innalza verso colui che ritiene in grado di liberarlo dal dolore (il divino, eminentemente) la preghiera di *salvarlo*: "libera nos a malo".¹⁷ Ma – abbiamo visto – il dolore è una trappola micidiale: la stessa resistenza nei suoi confronti ne costituisce una riproduzione e una conferma. Per questo le parole della sapienza (restiamo per ora su quella religiosa che abbiamo appena evocato) ci invitano ad astenerci dall'opporre resistenza al male: "Non resistete al negativo."¹⁸

17 In greco: "ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ [*rhusai hēmas apo tou ponērou*]", Mt 6, 13; cfr. "allontana [παρελθάτω: *parelthatō*] da me questo calice" (Mt 26, 3).

18 O "al malvagio": "μὴ ἀντιστήναι τῷ πονηρῷ [*me antistēnai tō ponerō*]", Mt 5, 39.

Per liberarsi dalla trappola del dolore occorre dunque, in primo luogo, che l'allontanamento del dolore sia qualcosa di diverso dal rifiuto; e non solo dal rifiuto-del-dolore (re-pulsione), ma anche dal rifiuto di qualsiasi cosa. Ciò significa che l'allontanamento del dolore risulta possibile solo grazie all'operare che, nel rifiuto del dolore, distingue il momento che costituisce la riproduzione del dolore da quello, diverso da ogni forma di rifiuto, che ne costituisce la liberazione. Tale operare distinguente è quello che, nell'azione del rifiuto, riesce a separare il dolore (che non può non essere re-pulso) da qualsiasi altra cosa.¹⁹ La salvezza dal dolore esige che si distingua il rifiuto in quanto salva dal rifiuto in quanto repelle, che si distingua la reazione al male dalla sua re-pulsione. Allontanare il dolore (liberarsi dal dolore) significa *separare dal dolore-repulsione ogni altra cosa*.

In secondo luogo, dal momento che la trappola consiste nel fatto che il rifiuto del dolore fa tutt'uno col dolore, l'allontanamento del (la liberazione dal) dolore si dà solo se la reazione al dolore è *qualcosa di più* del (qualcosa di altro oltre il) suo essere dolore-equivalente-a-rifiuto; cioè solo se il dolore è qualcosa di più del suo essere ciò che non può non essere rifiutato, e, per converso, solo se il rifiuto del dolore è, anche rispetto al dolore, qualcosa di più del suo essere rifiuto.

Il dolore implica quindi *un'eccedenza* rispetto al dolore stesso: in tanto può venire rifiutato in quanto implica qualcosa d'altro rispetto al dolore. Questa ulteriorità si manifesta però nel dolore stesso, precisamente in esso in quanto comprende quel *rifiuto* di sé che esprime la volontà di far cessare (*cedere*) il dolore, di allontanarlo ed oltrepassarlo facendolo smettere e scomparire. Ciò che scaccia il dolore è tale in quanto eccede il dolore stesso. D'altra parte abbiamo detto che il dolore stesso fa tutt'uno col suo rifiuto; sicché il dolore stesso eccede il suo essere dolore. In quanto vi è *rifiuto* del dolore vi è *eccedenza rispetto al dolore*. Ma in quanto la stessa re-pulsione (il rifiuto del dolore) è a sua volta dolore, l'eccedenza è tale (cioè eccedenza, alterità, rispetto al dolore) nella misura in cui è ecceden-

19 Questo ha qualcosa a che vedere con la prospettiva, illustrata da Salvatore Natoli, che indica nel *contenere il male* la strategia adatta ad affrontare il dolore (cfr. S. Natoli, *Sul male assoluto*, cit., in particolare pp. 51 ss.). Essa mi pare collegata alla concezione che vede nella tecnica dello *spiazzamento* un operare adatto ad affrontare questo problema (per esempio in S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, p. 76), la quale è a sua volta connessa alla distinzione tra paradosso e contraddizione (o paradosso e antinomia) ripetutamente discussa nei suoi scritti; per esempio *Ivi*, p. 79; cfr. anche S. Natoli, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia (1999) 2000² (seconda edizione riveduta e ampliata); per esempio a p. 95 laddove si distingue il paradosso dal non senso.

za anche rispetto a quel dolore che consiste nel dis-gusto che si genera nell'esperienza dolorosa (e cioè rispetto al suo stesso essere repulsione, repellenza). Il dolore, in quanto rifiuto-del-dolore, è insieme ripetizione del dolore e suo togliimento: sua riproduzione e suo allontanamento, sua ripetizione e sua cessazione, sua ri-presentazione e sua scomparsa. In quanto così contraddittorio, esso è soggetto a quella continua *trasformazione* di cui si è detto, la quale ne può costituire tanto una diminuzione quanto un'intensificazione, intensificazione che può giungere fino ad assumere la forma estrema dell'orrore, inteso come la situazione nella quale è lo stesso 'salvatore' al quale ci siamo affidati totalmente colui che provoca la nostra rovina e addirittura vuole la nostra sofferenza.

In quanto il plesso del dolore implica un'eccedenza rispetto a se stesso, la bipolarità dolore-rifiuto rappresenta a sua volta, nel suo insieme, il polo di un'ulteriore dualità il cui altro polo è costituito da ciò che eccede il dolore-rifiuto. Ulteriore polo che presenta di nuovo un volto duplice in quanto composto di due aspetti che possiamo chiamare rispettivamente positivo e negativo. Da un lato è l'eccedenza 'positiva' che, in quanto è condizione della cacciata del dolore, costituisce il bene che salva; dall'altro lato è l'eccedenza che, in quanto è ciò che scatena il dolore, è il male che lo causa; e anche questa eccedenza 'negativa' ci deve essere, dal momento che la liberazione consistente nella separazione del rifiuto del dolore dall'allontanamento del dolore richiede che vi sia qualcosa di diverso dal dolore a cui il rifiuto si rivolge.

Per quel verso per cui l'eccedenza-*del*-dolore²⁰ è quella parte del dolore che salva rispetto al dolore (rifiutandolo/scacciandolo), il dolore stesso è la faccia negativa di una realtà che è positiva. Perché il rifiuto del dolore, essendo reazione positiva al male che distrugge ciò che è *posto* (e che per ciò viene ad essere *positivo*) risulta essere una difesa del bene. Per esempio, e in particolare, il dolore (che è e resta ciò che *fa male* e perciò viene respinto, repulso) è insieme anche *segnale* (avvertimento, avviso) del danno (o del rischio, o del pericolo), segnale volto al mantenimento dell'integrità dell'organismo, cioè della sua salute e perciò del piacere. Da questo punto di vista l'eccedenza strutturale rispetto al dolore è il positivo: il bene grazie al quale il dolore viene rifiutato.

20 Ciò è quell'eccedenza rispetto al dolore che appartiene al dolore stesso. Per la comprensione di questa espressione ("eccedenza-*del*-dolore") si tenga presente quanto detto più avanti a proposito dell'analoga espressione "tutt'altro *del* dolore".

Il rifiuto di qualcosa è nel contempo ripetizione del dolore e allontanamento del dolore; sicché la sua reale 'positività' dipende dalla proporzione che vi è tra questi due aspetti. Tranne la re-pulsione (che fa tutt'uno col dolore) ogni cosa può essere separata dal dolore. La liberazione dal dolore avviene dunque nella misura in cui ogni cosa (che sia altro dal dolore) viene separata dal dolore, e quindi nella misura in cui ogni cosa (che sia altro dal dolore) viene separata dalla re-pulsione. La vera liberazione dal dolore consiste dunque nella separazione di questo da ogni cosa, compresa quella parte del male che è diversa dal dolore stesso, e compresa pure quella parte del rifiuto che è diversa dalla re-pulsione. La 'salvezza' si dà insomma nella misura in cui si opera una distinzione/separazione tra il male in quanto dolore e il male in quanto 'supporto' del dolore, e conseguentemente tra il rifiuto in quanto re-pulsione e il rifiuto in quanto allontanamento della causa del dolore.

L'eccedenza rispetto al dolore è quindi duplice: da un lato è la positività che sta alla base del rifiuto di sé in cui il dolore consiste; dall'altro lato è quella parte di realtà che eccede il dolore ma che, essendone causa, è congiunto ad esso.

Per il primo versante l'eccedenza rispetto al dolore è gioia; ma essa è tale, cioè esperienza davvero libera nei riguardi dolore, solo nella misura in cui è eccedenza rispetto alla *totalità* del dolore presente nel fenomeno doloroso, quindi anche rispetto alla totalità del rifiuto. In quanto tale, essa è eccedenza *puramente positiva*; chiamo infatti "puramente positiva" un'eccedenza che, essendo libera rispetto alla *totalità* del dolore e quindi pure alla totalità del rifiuto, è libera anche rispetto a quella particolare forma di dolore che è il rifiuto del dolore. All'interno del fenomeno del dolore siffatta eccedenza potrebbe essere descritta come esperienza *in-dolore*, facendo valere il significato del prefisso "in" nella sua accezione locativa (collocato *nel* dolore: che si dà insieme al dolore, in relazione ad esso) oltre che in quella negativa (non doloroso). La *cura* (il positivo contenuto nel rifiuto del dolore) e la *guarigione* (il positivo cui mette capo l'operare autosoppressivo del dolore) sono davvero via di *salute* solo nella misura in cui sono azioni che accadono all'interno dello stesso fenomeno doloroso ma nella forma dell'allontanamento del dolore: *medicus curat, natura sanat*. Esse scaturiscono dalla capacità di relazionarsi positivamente (*anche* positivamente) con il dolore: è solo così che riescono ad essere 'indolori' nel senso di non dolorose. Il rapporto positivo con il dolore si esprime in particolare nella circostanza che la terapia del dolore può esigere che esso venga non solo accettato ma addirittura ricercato. Questo accade per esempio in quei casi in cui il dolore, costituendo una 'spia' del male (sintomo),

consente di portare alla luce la natura della patologia che invece la reazione immediata del corpo tenderebbe a nascondere (per esempio assumendo una postura non dolorosa che però di norma aggrava il problema), e consente quindi di guidare efficacemente l'esercizio che conduce infine alla cessazione del dolore-sintomo o addirittura alla guarigione dalla malattia. Il problema centrale, dunque, viene ad essere il *trattamento* del dolore, la sua *gestione*, piuttosto che il suo rifiuto.

Per il secondo versante l'eccedenza rispetto al dolore è la realtà in quanto determina il fenomeno doloroso, ovvero in quanto è il corpo intaccato dalla malattia. Per esempio, e in particolare, è il fatto che l'ordine della struttura corporea (ordine *positivo* in quanto *posto* col generarsi stesso dell'organismo) viene attaccato (intaccato) da una potenza estranea e di-struttiva (de-strutturante).

L'eccedenza *del* dolore è dunque, in generale, la realtà in cui il dolore si *incarna*: sia la causa materiale che intacca l'organismo e scatena il dolore, sia il corpo sano che reagisce all'attacco e sconfigge il male doloroso. Si manifesta qui quello che possiamo chiamare principio di concretezza del dolore, il fatto cioè che il dolore è tale solo in quanto è *incarnato* in una materialità (naturalità) che, ovviamente, lo eccede, e che possiamo chiamare "corpo". Il dolore è sempre congiunto a *qualcosa*. Come il colore è sempre colore *di qualcosa*, o come la superficie è sempre superficie *di qualcosa*, così il dolore è sempre dolore *di qualcuno* (di un soggetto che nel dolore si spezza, restando dicotomizzato, scisso), e dolore *per* qualcosa. L'eccedenza negativa è il male che causa il dolore; l'eccedenza positiva è quella della gioia del corpo il quale, nel patire il dolore causato dal male, riesce a vincerlo.

Il *com-plesso* del dolore, ovvero il dolore in quanto include anche l'eccedenza rispetto al plesso dolore/re-pulsione, può ben essere indicato mediante il termine *dis-piacere*. Ciò per almeno due motivi. Da un lato esso evoca l'originario rapporto con il 'positivo' costituito dal piacere; dall'altro lato la sua struttura richiama in maniera significativa quella del termine *dukkha* che, come abbiamo visto, rappresenta in maniera esemplare il perno attorno al quale ruota la dottrina buddhista del dolore. Infatti tale termine, che solitamente traduciamo appunto con "dolore", è composto da un elemento 'negativo' (*dis*: vicino al nostro *dis*) che nel caso specifico (cioè riferito al termine *kha*, imparentato col nostro "caos", che si riferisce alla cavità in cui entra l'asse che fa girare la ruota) indica il cattivo funzionamento del meccanismo che consente al carro di muoversi, e quindi, in generale, a situazioni che possiamo chiamare di "dis-agio" e quindi anche, appunto, di "dis-piacere". Questo termine ha inoltre il vantaggio di evi-

denziare il carattere ‘contraddittorio’ del dolore, cioè il fatto che il dolore è il piacere che si toglie nel momento stesso in cui cerca di contrastare il male che lo aggredisce, ed è perciò il positivo che si presenta nella forma del negativo. L’esperienza del piacere si dà dunque nel dis-piacere come ciò che, in esso, eccede il suo essere dispiacere, e quindi pure il suo essere *rifiuto* del dolore. Nella dimensione del piacere-gioia il dolore si dà come ‘oltrepassato’, come cessato, scomparso.

Il principio di concretezza fa sì che il male sia l’incarnazione del dolore, ovvero la sua realizzazione. Il male è congiunzione inscindibile (nesso necessario) tra qualcosa (x) e il dolore (la repellenza); congiunzione che assume volti diversi a seconda delle forme in cui esso si realizza: la bruttezza, la deformità, la malattia, la morte. Per converso, la salute, e la salvezza (dal male), sono la liberazione di una cosa (x) dal vincolo che la tiene legata al dolore.

In quanto il male è la congiunzione (l’identificazione) della cosa (di qualsiasi cosa che sia altro dal dolore) con il dolore, la liberazione dal dolore è la distinzione tra il dolore e qualsiasi cosa (diversa dal dolore): la separazione di ogni cosa dal dolore, l’allontanamento dei due. Il male è l’incarnazione del dolore; invece il bene è *l’incarnazione* del piacere e la *disincarnazione* del dolore, cioè la situazione nella quale il male si dà come assolutamente *astratto*, ovvero come mera possibilità *irreale*.

Una conseguenza particolarmente significativa di questa circostanza è il fatto che l’identificazione di una cosa in quanto tale con il male (una cosa, ripetiamo, diversa dal dolore), costituisce l’inevitabile riproduzione del male e del dolore, giacché impedisce la salvezza, dal momento che questa consiste nella separazione di ogni cosa (diversa dal dolore) dal dolore stesso.²¹

Un’altra conseguenza estremamente importante è che, in quanto il dis-piacere include il piacere, l’esperienza del dolore implica quella della *gioia*, intesa come piacere libero dal dolore. Ma in quanto la gioia si dà solo nella misura in cui il dolore è allontanato e superato, rispetto al dolore la gioia è una mera *possibilità*, giacché il darsi (il manifestarsi) come esperienza effettiva, attuale, di tale eccedenza-alterità (cioè dell’effettivo superamento del dolore) è – all’interno dell’esperienza del dolore – qualcosa di meramente possibile. D’altro canto tale possibilità è *necessaria* (nel senso che è necessario che tale possibilità si dia), dato che, come abbiamo visto, essa è condizione dello stesso darsi del fenomeno del dolore.

21 Interessanti, a questo proposito, le osservazioni critiche di Salvatore Natoli sul tema del male assoluto, contenute in Id., *Sul male assoluto, cit.*, in particolare a p. 11 e *passim*.

Il piacere (come anche la gioia) è il totalmente altro dal dolore, eppure è presente nel dolore stesso; possiamo dunque dire che essi (piacere e gioia) sono il tutt'altro *del* dolore. La licenza grammaticale che tale espressione richiede (si dovrebbe dire "tutt'altro che" invece che "tutt'altro di") è opportuna al fine di evidenziare la circostanza che, nell'esperienza dolorosa, gioia e dolore sono incorporati in maniera tale da fare tutt'uno; sicché la gioia è un aspetto del dolore così come la parte della luna che non vediamo è l'altra faccia *della* luna.²²

4. *L'esperienza del gaudium plenum e il gesto filosofico che la testimonia*

Comprendiamo meglio tutto questo se esplicitiamo le analogie formali che sussistono tra il piacere e il dolore. Come il dolore è la realtà in quanto implica il proprio rifiuto, la propria negazione, così (in maniera simmetrica ma rovesciata), il piacere può essere descritto come la realtà in quanto implica la propria ri-petizione, la propria ri-presentazione (ri-produzione, ri-generazione). La gioia è ciò che *si ri-pete*, ciò che *si chiede di nuovo*: il verbo latino *petere* significa infatti "cercare di raggiungere", quindi anche "desiderare", "ricercare", "chiedere (per ottenere)". E come il male è la congiunzione di qualcosa con il dolore, analogamente il bene è la congiunzione di qualcosa con il piacere. Come il male è la realtà in quanto causa (determina) dolore, così il bene è la realtà in quanto causa (determina) piacere; essa è dunque o il piacere stesso o qualcosa che sia implicato necessariamente da questo. Il bene-essere (e quindi il buon agire) è dunque la congiunzione di ogni (qualsiasi) cosa con il piacere, mentre il male-essere (l'agire cattivo) è la congiunzione di ogni (qualsiasi) cosa con il dolore.

Dato questo carattere del piacere, le formule che lo esprimono riprendono, in maniera speculare e quindi rovesciata, quelle del dolore. Quella che là era la re-pellenza si presenta qui come *ri-chiesta*, cioè come chiedere di nuovo; il *querido*, l'amato, è appunto ciò che viene chiesto e ri-chiesto continuamente, perché la presenza dell'amato è ciò che dà gioia. Come il dolore è repellenza, allo stesso modo (ma in senso inverso) il piacere è *godimento* (*gaudium*). E come il dolore è repulsione del repellente, così il godimento è *godere* del *gaudioso*, e la *gioia* è il *gioire* del *gioioso*. Anche qui, il "del" ha valore di *genitivo sia soggettivo che oggettivo*: è il godere

22 Si ricordi, a questo proposito, quanto sopra detto a proposito della "eccedenza-del-dolore".

del soggetto gaudente che gode per l'oggetto gaudioso, il quale a sua volta è gaudioso in quanto implica il soggetto che ne gode. Emerge in tale circostanza quel significato del termine "gioia" per il quale questa consiste in un "gioire di". Il *gaudium* è godere di, rallegrarsi di; è felicitarsi di (quindi anche felicitarsi con); il piacere è il com-piacersi di (compiacersi del piacevole). Il piacere implica la propria accettazione ed è quindi capacità di riproduzione. E la prima cosa che si vuole riprodurre è il piacere stesso. Non a caso *felix* è imparentato con *fecundus* (quindi con *femina* e *filius*): generativo di vita, produttivo.

Il piacere si realizza dunque, in un certo senso, come il rovescio del dolore. Rovescio che però è qualcosa di diverso dalla negazione-rifiuto del dolore; rovescio, infatti, nel senso che, mentre il dolore è reciproca re-pulsione, il godimento è reciproco godimento (e per questo verso il godimento assume anche l'aspetto dell'amore). Per altro verso, il dolore è la cessazione stessa del piacere. Pertanto la gioia, intesa come piacere libero dal dolore, è presente nel dolore come il suo *tutt'altro*. Il piacere, come auto ri-petizione, è presente nel dolore anche solo nel senso che il dolore, in quanto auto-rifiuto, è ri-petizione dell'allontanamento del dolore, è ri-presentazione di ciò che salva dal dolore. Nel dolore, dunque, il piacere è definito proprio dalla sua capacità di svincolarsi dal dolore. Ma questa è la proprietà che esso possiede *in relazione al dolore*; in relazione a se stesso (cioè in sé) la proprietà essenziale del piacere è di essere autoaffermazione (auto-posizione).

Se la gioia è il piacere libero dal dolore, allora la gioia completa, che non esprime anselmiana possiamo chiamare *gaudium plenum*,²³ presenta un

23 La questione della gioia completa di cui qui si parla (che comprende la liberazione rispetto alla totalità del dolore, liberazione che potremmo chiamare redenzione) nasce anche dalla consapevolezza che essa si dà nella misura in cui si siano fatti i conti con il tema, sottolineato da Salvatore Natoli, della finitezza, e quindi della *misura* che deve caratterizzare l'agire umano (sul tema dell'agire si veda anche, sempre di S. Natoli, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010). Il punto che mi pare particolarmente degno di approfondimento, in questo contesto, è che, proprio assumendo l'ottica del finito, si deve ammettere che *ogni* realtà è inevitabilmente determinata e quindi finita, e che quindi persino l'operare tecnico e i suoi prodotti, per quanto appaiano assolutamente *smisurati*, sono tali *solo dal punto di vista dell'umano*, giacché in sé essi sono perfettamente determinati e proporzionati. Personalmente ritengo che, per affrontare adeguatamente questo problema, si debba far entrare in gioco la differenza tra la determinazione e la negazione, nel senso che a rendere 'negativa' una certa pretesa di infinito è l'identificazione della determinazione con la negazione, e quindi del finito con il negativo. Anche la *hybris* che caratterizza quella certa tensione all'infinito che – come Natoli mostra efficacemente – conduce al nichilismo, va quindi pensata in relazione al tema della negazione e del negativo, in particolare nella

duplice aspetto: la congiunzione di ogni cosa al piacere, e – rispetto al dolore – la separazione di ogni cosa dal dolore. Dove il secondo aspetto può essere visto come una individuazione particolare del primo: la congiunzione di quella cosa che è il piacere con quella cosa che è il dolore avviene nella forma della reciproca disgiunzione dei due, cioè del loro reciproco allontanamento. Se, infatti, *ogni cosa* deve essere congiunta al piacere, anche il dolore, che è a sua volta qualcosa, deve venire ad esso congiunto, ma questo può accadere solo nella forma dell'allontanamento/separazione. Anche la separazione-disgiunzione, infatti, è una forma di relazione-congiunzione: il tenere lontano l'avversario è un modo di essere legato ad esso. Naturalmente questo richiede che si manifesti qui un modo del congiungere capace di comprendere persino la negazione e la separazione.

La prospettiva che emerge da tutto questo può allora venire espressa, in termini generali (cioè facendo riferimento a nozioni universali quali “positivo” e “negativo”), nel modo seguente. Se il positivo è la realtà in quanto viene *posta*, cioè in quanto implica la propria posizione, allora il positivo è piacere e gioia nella misura in cui la *posizione* di qualcosa ne costituisce in qualche modo la ripetizione. Per converso, se il negativo è la realtà in quanto viene negata (rifiutata), cioè in quanto implica la propria *negazione*, allora possiamo istituire una corrispondenza rispettivamente tra il positivo e il piacere (da una parte) e il negativo e il dolore, dall'altra parte. In generale, dunque, possiamo affermare:

Il bene è la posizione-di-qualcosa (il positivo).

Il male è la negazione-di-qualcosa.

Il male è il rifiuto-di-qualcosa; è negazione che – volendo creare un neologismo a partire dal latino *necare*, cioè morte (*nex, nek-rós, noc-eo*), possiamo chiamare “necazione”: il negativo si presenta come “necativo”.

Mentre il male è *la realtà in quanto implica la propria negazione (necatio)*, il bene è *la realtà in quanto implica la propria posizione (positio)*.

All'interno dell'ambito del discorso, quindi, il bene è il bene-dire la realtà, mentre per converso il male è il male-dire la realtà. Sicché il dire corretto (giusto) è la bene-dizione, mentre il dire scorretto (ingiusto) è la male-dizione.

L'esperienza assolutamente, completamente positiva è la posizione di ogni cosa: l'*onniponenza*. L'*errore* (qualcosa che *implica* male) è l'identi-

loro relazione con le figure della differenza e della determinazione. Per l'approfondimento di questo spunto vale il rinvio sopra fatto ai miei scritti.

ficazione di qualcosa con la negazione/negazione-di-qualcosa, giacché tale identificazione impedisce quella distinzione (separazione) tra il qualcosa e il dolore che costituisce la salvezza dal dolore. Male è dunque pure l'identificazione *necessaria* del male con *qualcos'altro* dal dolore, perché ciò significa porre qualcosa come *necessariamente* vincolato al dolore.²⁴ Per converso, la *verità* è l'identificazione di qualcosa con la posizione di qualcosa.

Il bene compiuto è la congiunzione di ogni cosa al bene e quindi pure la separazione di ogni cosa dal male. Anche il male va congiunto al bene, e questa è la contraddizione in cui il male consiste; per converso, anche il bene va separato dal male, e questa è la soluzione della contraddizione, cioè il fatto che la loro 'congiunzione' è una forma di reciproco allontanamento.

Il discorso che testimonia la verità del dolore dice dunque, insieme a questo, anche l'esperienza compiutamente positiva. Ma che tipo di discorso sarà questo? Se l'esperienza puramente positiva viene definita *mediante una negazione*, allora, *nella misura in cui la negazione implica il rifiuto*, la testimonianza del *gaudium plenum* viene a trovarsi in contraddizione con ciò di cui parla, e il discorso che indica la liberazione dalla trappola del dolore *resta pur sempre un fenomeno doloroso* e riproduce dunque il dolore. La gioia è costitutivamente diversa dal dolore, ma se la parola che la esprime e la testimonia si realizza nella forma della negazione (e quindi del rifiuto), ecco che essa viene a presentarsi come una esperienza di dolore. L'ombra del dolore sembra allungarsi anche su questa testimonianza, e la sua trappola pare dunque riprodursi inesorabilmente.

Del resto, che la negazione sia una forma di rifiuto pare incontestabile, se si pensa anche solo alla circostanza che negare vuol dire rifiutare quanto meno qualche proprietà di ciò che si nega. Per esempio, e in particolare, negare qualcosa ("La gioia non è dolore") significa rifiutare se non altro la verità di una proposizione ("La gioia è dolore"). La negazione, infatti, è sicuramente un rifiuto relativo almeno all'ambito del discorso (quindi a proprietà ed elementi del linguaggio); negare vuol dire operare una confutazione, cioè una "refutazione",²⁵ quindi appunto un rifiuto.

24 Facendo in tal modo coincidere il positivo con il negativo, dato che la posizione di qualche cosa equivale a rendere positiva tale cosa.

25 Vale la pena di osservare a questo proposito che il termine "confutazione" può tradurre l'inglese *refutation* (si veda per esempio *Conjectures and Refutations* di K. R. Popper). Come sfuggire alla trappola della negazione-rifiuto, all'interno della

Abbiamo visto che in generale la soluzione del problema del dolore consiste nella capacità di distinguere l'allontanamento del dolore dal suo rifiuto-riproduzione. Ciò consente di separare ogni cosa dal male, cosa che accade all'interno del quadro generale della congiunzione di ogni cosa al bene. Dal momento che ogni rifiuto implica dolore, anche un eventuale rifiuto della negazione in generale consisterebbe in una riproduzione del dolore, sicché anche all'interno della testimonianza della gioia compiuta la negazione deve potersi dare. E allora il problema della liberazione rispetto al dolore-rifiuto si sposta sul *modo* in cui la negazione si dà, cioè sul *come* del suo presentarsi. La negazione si presenta come completamente libera rispetto al male-dolore-rifiuto nella misura in cui è totalmente disincarnata, ineffettuale.

Ma come può darsi una situazione del genere? Il paragone con lo spettacolo teatrale può aiutarci ad affrontare tale questione. Nella rappresentazione teatrale (o, oggi, filmica) il dolore e il male del naufragio sono presenti, ma in forma 'innocua', 'innocente' per lo spettatore. Il negativo è presente in forma disincarnata (dal punto di vista dello spettatore). Parallelamente, si potrebbe sostenere che, nell'ambito del discorso, il modo idoneo a rappresentare il negativo costituito dalla negazione-rifiuto è quello della citazione: sotto questa forma la negazione appare come ineffettuale appunto in quanto virgolettata, cioè *re-citata*. In questo tipo di discorso, cioè nella testimonianza autentica della gioia, la negazione compare totalmente, ma come "citazione" attribuita a un soggetto che si colloca per ciò stesso all'interno di un più ampio orizzonte che *dice* anche la pura positività dell'essere, quella che gli consente di distinguersi da ogni forma di negazione.

Assecondando la suggestione appena proposta, e tenendo presente quanto sopra detto a proposito del corretto trattamento del dolore inteso come qualcosa di diverso dal rifiuto di questo, possiamo ora dire che il discorso che stiamo individuando può realizzarsi grazie a un modo di parlare che possiamo chiamare 'artistico', perché esso si pone consapevolmente il problema della *elaborazione* del linguaggio che usa, e in particolare della *gestione* delle negazioni in esso presenti. Sarebbe però fuorviante interpretare questo come un invito ad abbandonare il dire filosofico a favore di un dire di altro genere (poetico, pittorico etc.). Si tratta piuttosto di concepire lo stesso parlare filosofico come un gesto 'creativo' nel quale in ogni istante è in gioco la totalità del senso: una sorta di *creatio ex toto*, piuttosto che di

concezione, ampiamente diffusa, per cui falsificazione (e quindi la *refutation*, cioè il 'rifiuto') è il principio della razionalità?

creatio ex nihilo. Un'opera d'arte capace di com-porre in maniera a-duale (*advaita*) il momento della negazione/rifiuto con quello della testimonianza della pura, perfetta, compiuta gioia. Un'opera d'arte nella quale l'attività linguistica è solo uno dei momenti dell'operare, essendo l'altro costituito dal gesto nel quale il dire filosofico si realizza, e quindi dalla forma di vita nella quale esso si incarna ed iscrive. La parola filosofica è il *rebus* il cui senso si svela solo nella misura in cui il significato delle parole in esso presenti si compone con quello di una dimensione *altra* rispetto a quella linguistica: quella delle *figure* del rebus, le quali sono però costituite, nel dire filosofico, dagli eventi reali della vita stessa.

Questo dire puramente positivo appartiene *in toto*, e consapevolmente, all'esperienza della gioia compiuta, che è tale in quanto si mette in gioco e si realizza in ogni istante, cioè all'interno della più totale fluidità. Abbiamo qui una sorta di ritorno dell'impermanenza buddhista; solo che ora essa – avendo noi incominciato a fare i conti con la carica negativa presente nel prefisso “in” – esprime, piuttosto che il contenuto del dolore e della sua intrascendibilità, il messaggio della gioia e della sua onnipervasività. O, meglio: ora essa esprime, *insieme* al dolore totale e inannullabile, anche il *gaudium plenum* che si conferma nell'autoposizione di ogni cosa.



MARIO VERGANI

LA PAZIENZA. PATIRE LA PAROLA

1. *Una virtù secondaria*

Frenetico è aggettivo adeguato per descrivere un sistema sociale organizzato secondo il principio della prestazione funzionale, votato alla produzione macchinale: non si può rinviare, non si può aspettare, il *tempo* stringe. Non sfuggirà il fatto che questo stesso modello è stato rappresentato – con differenti sfumature e varianti – come una società malata. In effetti, un paradigma terapeutico si può intravedere dietro orientamenti teorici, pratiche sociali, scelte e decisioni politiche. Rispetto ad una condizione di malessere generalizzata, ormai una patologia sociale, quanto è preposto alla cura piuttosto che sanare rischia di perpetuare il disagio. Il *corpo* sociale giace nel suo letto e attorno ad esso si muovono clinici, anestesisti, assicuratori; i loro interventi sono orientati alla riduzione del danno: i primi lo contengono, i secondi lo dissimulano, i terzi lo allontanano. Affetti da un profondo male dell'essere, non ci rialziamo, membra di un corpo sociale in sofferenza.

Ci dobbiamo curare e non possiamo aspettare, le due cose vanno insieme: *impazienti* siamo tutti *pazienti*. Dentro questa cornice, se una virtù oggi è rimossa, dobbiamo riconoscere che questa è certamente la pazienza. In quanto prova del *corpo* e del *tempo*, tutto ciò segnala un difetto, indica che qualcosa non va quanto alla nostra esperienza individuale e sociale dell'incorporazione e della temporalizzazione, processi di costituzione dell'umano.

Come insegna Natoli, una teoria complessiva delle virtù richiede un modello filosofico che la sostenga e sulla quale possa impiantarsi, ma si caratterizza e si rivela valida anche e soprattutto per la potenza dei suoi effetti diagnostici. Pertanto non siamo chiamati a recuperare le virtù classiche, quanto piuttosto ad aggiornarle, e questo presuppone un attraversamento delle dinamiche sociali e dei processi storici, per riconoscerne le linee tendenziali profonde e nascoste; la teoria delle virtù, secondo questa visione, si configura anche come un'analisi critica del presente. Nelle

riflessioni di Natoli la pazienza compare talvolta esplicitamente, talaltra indirettamente, quando vengono chiamate in causa virtù affini o associate, quali la perseveranza o la speranza. Rileviamo che essa si trova al crocevia di tre differenti assi teoretici: evidentemente in primo luogo la teoria delle virtù, ma accanto ad essa la fenomenologia del dolore dentro gli scenari di senso delle forme del *patire* nella cultura occidentale e infine l'analisi delle dinamiche della modernità e le trasformazioni dell'esperienza della temporalità che la condizione attuale comporta.¹ Perché la pazienza certamente è virtù individuale e sociale: di essa è necessario studiare minutamente la fenomenologia, ma al tempo stesso le ricadute e le implicazioni pubbliche della sua presenza o assenza; in secondo luogo essa si configura in ultima istanza come un'esperienza di una corporeità messa alla prova: la pazienza si misura a fronte dell'esperienza del dolore e di ciò che esso produce sul sé, sulla sua stessa costituzione, sulla stessa assegnazione del sé a se stesso, e sulla verità delle dinamiche di relazione che la sofferenza dischiude; da ultimo la pazienza rinvia all'esperienza del tempo del singolo e della storia – prendere tempo, lasciare tempo, sopportare il tempo – introducendo una variante significativa rispetto alla triplice accezione della percezione, delle figure e delle strutture temporali.

La pazienza custodisce e rivela nella sua stessa radice la sua ambiguità. Certo *pazientare* non coincide senza resto con *patire*; la desinenza *-enza* chiama immediatamente in causa un lato attivo, una sorta di *verso* attivo della passività. In quanto virtù, è necessariamente attiva; non può essere confusa con la pura passività e tuttavia essa porta dentro di sé, più di altre virtù, l'idea di una attività attraverso la passività. La difficoltà nell'elaborarne una definizione pertinente consiste interamente in questa difficoltà di pensarla insieme attiva e passiva.

Limitandosi al lascito della tradizione che ci è più vicina e procedendo a ritroso, il termine latino *patientia* rinvia evidentemente a *patior*, alla passione e alla sofferenza, provenendo, come lo stesso Natoli precisa, dal

1 Segnaliamo alcuni passi dell'opera nei quali il tema compare più esplicitamente: S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, 3.1, pp. 132-158; Id., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996, *Pazienza*, pp. 104-106; Id., *L'edificazione di sé. Istruzioni per la vita interiore*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 50-55. Quanto alle dinamiche della modernità e alla loro incidenza sull'esperienza del tempo e le forme dell'agire, cfr. Id., *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 1999; Id., *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010.

greco *pàsko*, l'essere colpito; il dolore accade e raggiunge da altrove.² Da *patientia* risaliamo a monte a una pluralità di termini caratteristici del lessico greco: più specificamente alla coppia *karteria* e *hypomonè*.³ La prima è virtù agonale, bellica, spesso associata al coraggio; è la capacità di resistere e mantenere il controllo sotto l'attacco dell'avversario, come chiaramente segnala il termine *kràtos*, potere: la *karteria* consente di dominare la situazione. *Hypomonè* è invece il termine che più linearmente si può tradurre con pazienza, in quanto proviene dal verbo *hypomèno*, composto da *mèno* più il prefisso *hypò*. Se l'ampio spettro della radice verbale rinvia alla stabilità, nel senso del restare, del rimanere o del durare, l'aggiunta del prefisso *hypò-sotto*, aggiunge all'idea del restare a piè fermo il sovrappiù della pressione, dell'essere schiacciato o oppresso. In altri termini, non solo decidere di stare fermo, ma essere fissato o inchiodato a una situazione. Si accentua l'elemento della passività, nella direzione di un subire, del patire. Tutto ciò si presenta come un essere messo alla prova. Quanto alla versione usuale in "pazienza", il latino dei Settanta traduce con *patientia* anche il greco *makrothymìa*, letteralmente la *longanimitas*, ad esempio nel caso particolarmente significativo dell'*Inno alla carità* paolino: "Caritas patiens est" (*Cor. I*, 13, 4); ma questa variazione presuppone già una differente cornice di senso, perché introduce l'idea della durata nel tempo e dunque dell'attesa, della tensione nutrita di speranza in direzione di quanto libererà dalla pressione della sofferenza. Tornando però all'accezione più radicale dell'essere messo alla prova, "l'osteggiato" è il significato cui rinvia la radice ebraica *'jb* da dove deriva probabilmente il nome di Giobbe, eponimo del paziente per eccellenza nell'antico Testamento, frequentemente richiamato dai Padri della Chiesa che meditano sul paziente in quanto giusto sofferente.⁴ Alle spalle sta il substrato semitico del quale il testo biblico si alimenta. In questo caso il termine per pazienza è *sablanut*, dal radicale *sbl* che indica soffrire o sofferenza; ma più precisamente ancora nelle lingue semitiche il verbo *sābal*, significa il portare e dalla stessa

2 Cfr. S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, cit., p. 19.

3 A.M.J. Festugière, *Hypomoné dans la tradition grecque*, in «Recherches de Sciences Religieuses», n. 30, 1931, pp. 477-486; C. Spicq, *Hypomoné, Patientia*, in «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques», XIX, n. 19, 1930, pp. 95-106; A. Tagliapietra, *Un'inquieta pazienza*, in R. Corrado, A. Tagliapietra, *Il senso del dolore. Testimonianza e argomenti*, ESR, Milano 2011, pp. 109-152.

4 H. Gross, *Ijob*, Echter Verlag, Würzburg, 1988, trad. it. di G. Colombi, *Giobbe*, Morcelliana, Brescia, 2002, p. 7. Gross suggerisce anche una seconda traduzione del nome di Giobbe con la formula "Dov'è il Padre?".

radice *sēbel* abbiamo peso (si costituisce anche il termine “cesto”), dunque di nuovo, l’essere schiacciati.⁵ Occorre ad esempio nell’*Esodo* per indicare il lavoro di servizio di trasporto dei carichi pesanti di pietre compiuto da Israele in Egitto.

Come recita l’adagio, la pazienza non è certo debolezza, al contrario è virtù dei forti. Per il mondo classico e così pure nella tradizione tomista la pazienza è una *virtù minore*, proprio in quanto modalizzazione della fortezza, virtù cardinale cristiana: pazientare consiste nel *firmiter sustinere*. Dietro questa concezione si può intravedere l’idea della pazienza in quanto associata alla fortezza, virtù stoica per eccellenza che ha un ruolo nelle opere di Cicerone e di Seneca, i due maggiori bersagli polemici o punti di riferimento per la trattatistica cristiana. Per il primo la *patientia* è – con *magnificentia*, *fidētia*, e *perseverantia* – parte della fortezza, cioè modalità per affrontare i pericoli con capacità di sopportare e conoscenza di causa. Quanto la specifica rispetto alle altre modalizzazioni è la sopportazione lunga e volontaria di cose ardue e difficili in ragione dell’onestà e dell’utilità.⁶ Precisazione quest’ultima importante e che si può intravedere nell’idea di *costanza*, che è il tratto proprio del saggio di Seneca. La costanza, virtù più generale, in questo caso si specifica nella *patientia* e nella grandezza d’animo [*magnitudo animi*]. Essa richiama maggiormente la *karteria* greca; è una forza d’animo che si arma rispetto alle ingiurie contro di sé e contro quanti appartengono alla propria cerchia: “patientiaque se ac magnitudine animi defendat”.⁷ Più che di apatia e impassibilità dobbiamo parlare di distacco. In effetti il saggio non è insensibile alla prima aggressione, la subisce e pertanto necessita di pazienza. Non è vero che non venga colpito dalle ingiurie, ma riesce a dominare il primo assalto e poi, grazie alla grandezza d’animo, non se ne indigna. La pazienza consente di reggere quanto basta per distaccarsi dalla circostanza e prendere il tempo necessario per assumere una visione più ampia degli eventi. Dall’alto, attraverso una comprensione più vasta, il dominio delle passioni diviene

5 D. Kellermann, *Sābal*, in G. J. Botterwerck, H. J. Fabry, H. Ringgren (a cura di), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1973, trad. it. di P.G. Borbone, *Grande lessico dell’Antico Testamento*, Paideia, Brescia, vol. VI, 2006, pp. 63-68; sul senso della pazienza dentro questa cornice di senso, C. Chalier, *Ne pas hâter le temps de la fin*, in Chalier C. (a cura di), *La patience. Passion de la durée consentie*, Autrement, Paris, 1992, pp. 72-89.

6 M. T. Cicerone, *Rhetorici libri*, L. Alfonsi, Pacitti A. (a cura di), *L’invenzione retorica*, Mondadori, Milano, 1967, II, 163-164, pp. 302-303.

7 L. A. Seneca, *De constantia sapientis*, G. Viansino (a cura di), in *Dialoghi*, vol. I, Mondadori, Milano, 1992, II, 9, 4, 30-31, pp. 96-97.

possibile. Qui si misura la distanza tra la *longanimitas* cristiana, che indica la durata nel *tempo* e l'attesa che l'altro intervenga a liberarci dalla distretta della sofferenza, e la *magnitudo animi* stoica, ampiezza di visione di uno sguardo superiore sullo *spazio* che non attende soccorso, ma fa affidamento sulle proprie forze. La pazienza regge l'assalto e governa le passioni, come ancora si può intravedere dentro un modello profondamente stoico come quello di Spinoza. La "animi impatientia"⁸ è la disposizione propria di chi fatica a vivere secondo le prescrizioni della ragione, schiavo delle passioni perché è privo di una comprensione adeguata del complesso sistema di relazioni tra potenze nel quale esso è posto.

Con la tradizione stoica si confronta la patristica, in termini critici o di recupero di alcuni suoi tratti, ma reinscritti dentro la nuova epoca cristiana. Così ad esempio in Tertulliano e Cipriano, grazie al confronto con i classici, emerge la differenza cristiana: la pazienza diviene in ultima istanza la radice di tutte le altre virtù – nel caso di Tertulliano, addirittura delle virtù teologali – secondo una logica premiale: il sacrificio merita il premio, ma solo Dio infine farà giustizia. In questa luce, a rovescio, l'impazienza diviene la radice di tutti i vizi: "malum impatientia est boni",⁹ perché precipita e accelera i tempi, pretendendo di sostituirsi all'opera di Dio. La logica dell'argomentazione di Cipriano è lineare: se la salvezza si dà attraverso la speranza e la speranza è alimentata dall'attesa, allora la pazienza ha una duplice utilità: respinge le contrarietà della vita e custodisce la speranza del bene. La misura della pazienza è la speranza che la anima.¹⁰ Si può comprendere come Nietzsche non abbia faticato ad individuare esattamente nella pazienza [*Geduld*] la virtù cristiana per eccellenza. Nella prima delle tre metamorfosi che aprono lo *Zarathustra*, lo spirito cristiano è descritto come lo "spirito paziente",¹¹ attraverso la figura del cammello che piega le ginocchia, vuole essere caricato e, gravato del peso, attraversa il deserto. È una virtù della rassegnazione, dato che la speranza che la anima è vuota;

8 B. Spinoza, *Ethica more geometrico demonstrata*, E. Giancotti (a cura di), *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, Editori Riuniti, Roma 1988, Parte IV, cap. XIII, p. 285.

9 Q. S. F. Tertulliano, *De patientia*, trad. it di V. Sturli, *La pazienza*, in *Opere catechetiche*, V. Sturli, S. Isetta, S. Matteoli (a cura di), Città Nuova, Roma 2008, pp. 197-237, 5, 21, p. 214.

10 T. C. Cipriano, *De bono patientiae*, trad. it. di Cerretini, *La virtù della pazienza*, in *Trattati*, A. Cerretini (a cura di), Città Nuova, Roma 2004, pp. 178-198, p. 188.

11 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, in *Werke*, Walter de Gruyter & co., Berlin 1988 (1967), Bd. IV, trad. it. di M. Montinari, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, Adelphi Milano, 2002, *Delle tre metamorfosi*, pp. 23-25.

l'attraversamento del deserto non conduce ad alcuna terra promessa. Segno di debolezza per Nietzsche, ugualmente per Kant, sganciata dal coraggio, viene caratterizzata come una strategia di accomodamento mediante l'abitudine, qualificandosi così quale "virtù femminile".¹²

Ora, nella discussione delle posizioni di Tommaso che si richiamano esplicitamente a quelle di Agostino, il ragionamento di fatto è ben più articolato. Nella *quaestio* 136 della *Summa* la pazienza è parte potenziale della forza e dunque esplicitamente virtù "secondaria" o "inferiore", rispetto alla forza, ma non solo rispetto a questa, per più ragioni: perché quest'ultima toglie un ostacolo più grave – qual è la morte rispetto al dolore –, e perché, mentre la forza, avendo per oggetto il timore e l'audacia, risiede nell'irascibile, la pazienza, avendo per oggetto la sofferenza, risiede nel concupiscibile. La pazienza implica la presenza del dolore, cosa che non sempre accade alla forza, ad esempio quando si qualifica come perseveranza; quest'ultima indica lo sforzo nella prosecuzione dell'atto anche in assenza della contrarietà; mentre la pazienza sopporta il male in vista di un bene e per questa ragione in essa rientrano la costanza e la longanimità.

Disposti così gli elementi, il tema centrale vero è però se esista una virtù della pazienza umana, una pazienza naturale. Rispetto alla questione "utrum patientia potest haberi sine gratia",¹³ Tommaso, come prima di lui già Agostino, afferma che questo non è possibile. La pazienza naturale non può essere vera pazienza, ma nel caso in cui sia orientata al bene ad opera dei pagani è derubricata a *tollerantia malorum*, nel caso sia orientata al male è *duritia*. Dunque per Tommaso per un verso è virtù minore, per l'altro il suo esercizio richiede l'intervento divino; solo grazie a Dio può divenire tale. In Agostino l'argomentazione è ancora più lineare: la vera pazienza è umana, ma viene da Dio. Dio di per sé non può in alcun modo patire, può solo attendere che l'uomo venga a Lui, così si trova nella singolare condizione di essere "paziente senza patire".¹⁴ Più che paziente, Dio

12 I. Kant, *Antropologie in pragmatischen Hinsicht*, F. Nicolovius, Königsberg, 1798, trad. it. di G. Vidari, *Antropologia pragmatica*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 147.

13 Tommaso d'Aquino, *Summa Theologica*, a cura della redazione di ESD, *La Somma Teologica*, vol. IV, ESD, Bologna 1996, *Secunda Secundae - 2, Quaestio 136, La pazienza*, pp. 387-393, p. 389; A. Agostino, *De patientia*, trad. it. di V. Tarulli, *La pazienza*, in *Opere di S. Agostino, Parte I: Libri – Opere pastorali*, vol. VII/2: *Morale e ascetismo cristiano*, N. Cipriani (a cura di), Città Nuova Editrice, Roma 2001, pp. 665-713. Per un confronto tra le due posizioni, cfr. É. Gilson, *La vertu de la patience selon Saint Thomas et Saint Augustin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», n. 21, 1946, pp. 93-104.

14 A. Agostino, *op. cit.*, 1.1, p. 681.

è pertanto longanime. È il movimento dell'uomo verso Dio che invece ha a che fare con la pazienza, perché implica il travaglio e la sofferenza del cammino. La pazienza è dunque dell'uomo, ma non nelle sue disponibilità, in quanto l'esercizio della pazienza in senso pieno necessita del dono della *caritas*. L'amore di Dio riorienta l'amore dell'uomo in direzione diversa dalla concupiscenza, indirizza il desiderio dell'uomo al bene eterno piuttosto che a quelli transeunti. Dunque, per quanto virtù minore, la pazienza si lega strettamente alla speranza escatologica.

In ultima istanza, in che senso la pazienza, sia nell'orizzonte classico che in quello cristiano, può essere definita una *virtù minore*? È tale in quanto virtù umana, propria di un essere vivente – finito o creato – che attraversa le sofferenze del corpo e le pene del tempo; ma, al contempo, non si confonde con altro solo se inscritta in un orizzonte di bene più ampio. Secondo il modello agonale della *yupomoné-karteria*, come scrive Aristotele trattando del coraggio, “chi affronta [*hypomènon*], pur temendole, le cose che devono essere affrontare e per il fine corretto, come si deve e quando si deve”,¹⁵ quando non gli fosse più possibile ordinarsi secondo la *misura* del bene, in ultimo cede. Non si deve reggere più a lungo di quanto convenga: per gli stoici, il saggio al momento opportuno “esce di scena”. D'altra parte, che vi sia un tempo e un modo per l'esercizio della costanza appare chiaro, anche perché la logica della potenza rischia – nel momento in cui non si iscrive nel quadro dell'ordine cosmico stoico – di rovesciarsi in una dinamica della prepotenza e dunque di divenire distruttiva anziché generativa di bene. Con l'opportuna variazione di cornice, non diversamente secondo Agostino e Tommaso, quanto fa la differenza è la motivazione [*causa*] dell'esercizio della pazienza: quando non è in vista del bene, la *perseveranza* diviene *pertinacia* nel male, cioè insistenza rispetto ad una soddisfazione peccaminosa.

La *costanza* greca o la *perseveranza* cristiana – il *reggere* e il *resistere* rispetto alla prova – possono rovesciarsi, rispettivamente, in un *errore* di valutazione delle circostanze o in un *peccato* di orgoglio: errare è umano, perseverare è diabolico. È infatti l'orizzonte ultimo di bene che specifica il senso della pazienza; ma quando la definizione del bene stesso si fa problematica, quale differenza consente, oggi, di riconoscere la pazienza in quanto pazienza, prima che si perverta in altro? Nonostante l'eclissarsi degli orizzonti di senso che hanno reso praticabile la pazienza nei secoli classici e cristiani – quale virtù secondaria rispetto alla forza, nelle versioni

15 Aristotele, *Etica nicomachea*, trad. it. di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2007, III, 1115b 18-19, p. 105.

differenti della *fortezza-costanza* dei classici e della *fortezza-perseveranza* dei cristiani – non è esattamente di essa che oggi abbiamo più bisogno, pur restando virtù minore, del tutto umana, senza riferimento a una totalità di senso ultima?

2. Fenomenologia in minore

Fenomenologicamente parlando, pazientare è fare esperienza del *tempo*, del *corpo* e dell'*altro*, in una sola volta.

La pazienza è tradizionalmente virtù del *tempo*. Secondo una duplice versione. Da una parte, pazientare significa *prendere tempo*. Questa è la tendenza prevalente ad esempio secondo il modello stoico emblematicamente rappresentato da Seneca: il paziente sospende l'azione, aspetta prima di reagire, cerca di comprendere meglio. Dall'altra parte – dentro una cornice di senso che in generale possiamo dire ebraico-cristiana – pazientare significa *dare tempo*, lasciarlo all'altro. Un abbandono del tempo, per il quale è stato richiamato – e proprio in riferimento alla pazienza – il concetto heideggeriano di *Gelassenheit*. In questa versione rientrano il non accelerare e il non anticipare, perché ogni accelerazione implica un'anticipazione che non lascia spazio all'altro, una sostituzione impropria e dunque una mancanza di fiducia e un tradimento della novità che il tempo porta con sé; vi riconosciamo, alla lunga, l'idea forte secondo la quale i tempi messianici non possono essere precorsi, l'idea di un tempo messianico caratterizzato dall'a-venire puro come struttura ultima del tempo. Pazientare significherebbe così fare esperienza dell'attesa pura, fare esperienza dell'incompiutezza del tempo stesso.

Nell'analisi fenomenologica delle virtù Jankélévitch riserva una particolare attenzione alle dinamiche temporali, per scomporre – eredità bergsoniana – il tempo lineare e mostrare la maggior complessità del tempo umano. Le virtù sono infatti distinte tra virtù dell'intervallo o della durata e virtù di punta o dell'istante. Accanto a questo schema generale, una seconda classificazione si basa su un criterio di natura temporale: abbiamo virtù dell'inizio (il coraggio), della continuazione (la fedeltà), della conservazione (la giustizia) e del portare a termine (la carità). La pazienza rientra tra le virtù intervallari e della continuazione. E di nuovo è virtù minore, questa volta rispetto alla fedeltà, la vera fedeltà presentata come il cuore stesso della pazienza. Quest'ultima copre l'arco temporale, affrontando la prova del tradimento: non sarebbe infatti tale se andasse da sé; invece è attaccamento malgrado la prova, è ancora volontà di non cedere. Rispetto

alla fedeltà, la pazienza è invece la “nuda virtù del tempo”.¹⁶ È tale in quanto arte di sopportare puramente lo scorrere del tempo; pazientare significa piattamente sopportare la durata, durare la durata. La pazienza sarebbe allora una noiosa fedeltà che inganna il tempo: ammazziamo il tempo. Date le analisi fin qui condotte, con questa idea della nuda durata del tempo, non si può tuttavia essere d'accordo. La pazienza è infatti per un verso virtù del tempo, ma per l'altro della sofferenza. Secondo Jankélévitch c'è prova nella fedeltà, ma non nella pazienza. Si presuppone l'idea di un tempo che procede in avanti felicemente. Invece cosa accade nel tempo della pazienza? Non solo nel tempo incontriamo l'esperienza del dolore, ma il tempo, nella sua stessa dinamica – come direbbe Jankélévitch, in quanto nuda temporalizzazione – è già un'esperienza della prova. Il tempo è infatti già da sempre *futurizzazione in perdita*, tempo dell'invecchiamento. Dunque non un tempo-progressione, quanto piuttosto un tempo che si lascia andare. In questo senso, in quanto nuda virtù del tempo, la pazienza non si installa affatto senza sforzo nel divenire temporale: non *sormonta* il tempo come la fedeltà, ma lo *attraverso* con fatica, momento per momento, e ciascuno di essi si configura come una prova della pena del tempo.

Il tempo del quale stiamo parlando infatti non è il tempo della coscienza che si tende, per prendere tempo o lasciar tempo attendendo; è al contrario un tempo che non tende a sintetizzarsi, tempo lasso. Una passività, un'esperienza passiva del tempo. È questo il tempo del corpo, una temporalizzazione corporea. La pazienza è pertanto esperienza del tempo, ma anche esperienza del corpo. In questo caso paradossalmente non è volontaria e dunque non può essere interpretata come una parte della forza. Per Levinas, “il buon grado o malgrado della volontà presuppone già questa pazienza e questa avversità e questa stanchezza primordiale”.¹⁷ Nella pena dell'attraversamento del tempo, chi pazienta né *prende* tempo, né *lascia* tempo, ma *subisce* il tempo; questa avversità obbedisce a una dinamica del tempo che non si protende più, che non si tende. Tempo lasso, si lascia

16 V. Jankélévitch, *Traité des vertus II*, vol I, *Les vertus et l'amour*, Flammarion, Paris (1949) 1986, p. 150; per uno studio su temporalità e pazienza cfr. anche P. Grosos, *L'inquiète patience. Essai sur le temps requis*, Les Éditions de la Transparence, Chatou 2004.

17 E. Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye 1974, tr. it. di S. Petrosino e M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, p. 65; sulla pazienza in Levinas, cfr. M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Gallimard, Paris 1980, tr. it. di F. Sossi, *La scrittura del disastro*, SE, Milano 1990, pp. 26-32, “La pazienza, perseveranza ritardata”, p. 47.

andare. La pazienza pertanto è esperienza del tempo del corpo, e già solo per questo è esperienza del dolore. Dice di no al male, lo vuole tenere a distanza, benché sia già dentro di sé, nelle fibre più profonde del proprio essere; si è già incistato nel corpo stesso, *dividendolo*. La pazienza, secondo la tradizione, è infatti tale quando si confronta con un male che incide sulla pelle. La vera prova si dà, scrive Agostino, quando ci confrontiamo con “i dolori derivanti dai patimenti del corpo”.¹⁸ Giobbe dubita solo quando il *divisore*, Satana, dopo averlo privato dei beni e degli affetti, lo colpisce infine nel fisico. Quando Agostino scrive che pazientare significa lottare contro il *diavolo*, possiamo forse interpretare fenomenologicamente nel senso che la pazienza lotta contro il male quando esso penetra nella carne, producendo una lacerazione, prima ancora che tra sé e gli altri, tra sé e sé, dividendo il sé da se stesso, lacerandolo, mandandolo in pezzi, impedendo al sé di ricomporsi in unità. Allora, in quell’estremità ultima della prova che è assegnata solo a sé, nella solitudine più estrema, prova nella quale nessuno ci può sostituire, non acconsentiamo, ci ribelliamo, non vogliamo. Poi, poi, quando l’anima è fiaccata non si tende più, non si ribella più; eppure – nell’istante del patire più duro – una pazienza avanza ancora nel buio della disperazione, malgrado sé. Non persevera nel male, non corre il rischio di confondersi con la pertinacia, perché non vuole. È un patire che non viene preso in carico da nessuna attività; non lascia venire, né acconsente. L’anima cede, ma non il corpo; questo non ce la fa più, ma va avanti. Allora è l’altro che pazienta in noi.

La questione che resta da indagare è in che senso questo *patire* sia *pazienza*. In che modo, fenomenologicamente, si dia un *verso* attivo in questa passività assoluta che definisce il tempo del corpo come futurizzazione in perdita. La pazienza oltre che esperienza del tempo e del corpo è anche esperienza dell’alterità; non basta dire che quando pazienta il corpo patiamo l’*altro* (il dolore) in noi; di più, è l’altro (il corpo divenuto altro) che pazienta in noi. Tradizionalmente la pazienza fronteggia la prova della sofferenza che ci investe, è di fronte al *nostro* dolore. Rispetto a questo *reggiamo* finché è possibile o *perseveriamo* in attesa del soccorso, della salvezza. Invece, in ragione del patire dell’altro in noi, allora accade che possiamo patire anche il dolore dell’*altro*. Di colpo, è possibile pazientare nel senso di patire il dolore dell’altro, farsi carico e portare il suo patire. Questo accade quando *patiamo la parola* dell’altro. Pazientiamo ascoltando tutto il suo dolore, nostro malgrado, anche se vorremmo rifiutarci. È un fiume ininterrotto di parole che vorremmo sospendere, vorremmo dire basta. Soffrire

18 A. Agostino, *op. cit.*, 10.8, p. 689.

ascoltando, ma non smettere di ascoltare. Alla prima parola non risponde un'altra che giustifichi il senso di quella sofferenza insostituibile, ma lo stare accanto. Il dolore non viene portato alla parola, nominato secondo i diversi orizzonti di senso. Prima ancora si attesta una presenza. Quando il patire dell'uno si raddoppia nel patire dell'altro, non è meno patire; la sofferenza non acquisisce un senso. E tuttavia, tutta questa amarezza si addolcisce. Chi soffre, inchiodato dal dolore e separato da tutti, solo nella sofferenza, in quell'istante si libera dalla stretta che attanaglia e soffoca, per un istante riprende fiato. Pazientare è dunque patire l'altro in noi, il dolore come altro e il dolore dell'altro; si produce qui una transizione della passione dell'altro nella nostra passione. Pazientiamo per la passione dell'altro. L'altro non ce la fa più e questa sofferenza passa su di me, la sua passione patita da me, in me si converte. Ecco che, pur restando puro patire, è già pazienza, nell'altro. Ascoltiamo, lasciamo che la sua passione divenga la nostra attraverso la pazienza, patiamo la passione dell'altro. Così questa passività inintegrabile, che infatti chiunque vorrebbe scaricare sfogandosi, passa all'altro. Pazientare significa portare su di sé, in sé il peso dell'altro, la stretta dell'altro. Qui si opera una conversione che passa per la passività più passiva. Ma come? Non è più la passività che si converte in attività, ma l'opera stessa della passività. È la passività che opera.

In un sistema sociale frenetico qual è il nostro non c'è spazio per la pazienza. Un sintomo della sua scomparsa, quale disposizione che umanizza le relazioni, è l'accavallarsi di una voce che dà sopra all'altra, impedendo così all'altro di parlare, togliendogli la parola. In che senso allora, proprio la pazienza può configurarsi oggi come una di quelle che Natoli chiama le *virtù civili*. In effetti parrebbe che non abbiamo più bisogno di pazientare, perché abbiamo rimosso il dolore: per un verso lo abbiamo medicalizzato, anestetizzato; per altro verso, denegandolo, vi siamo divenuti indifferenti. Ma se la pazienza è virtù del tempo e del corpo, la sua assenza rivela che siamo espropriati esattamente di questi: disincarnati – abitanti di un altrove privo di luogo e tempo – non facciamo più esperienza del tempo scandito dal corpo, proprio e dell'altro, e così siamo espropriati di noi stessi. Il disagio e le sofferenze individuali tracimano in una patologia sociale.

Un ultimo movimento caratterizza l'analitica delle virtù di Natoli: di ciascuna si tratta di individuare la soglia oltre la quale si rovescia nel suo opposto, in vizio. Accade per la pazienza quando essa "diventa connivenza";¹⁹ pazientare può significare perpetuare condizioni di ingiustizia. È di nuovo una questione di misura. Ma quando il riferimento ad un orizzonte di giu-

19 S. Natoli, *Pazienza*, cit., p. 106.

stizia o di bene più ampio non è più dato – come abbiamo visto essere invece in passato – allora in che modo regolarsi? Chi soffre vuole una giustificazione, e avanza una richiesta di giustizia. È vero, pazientare per il dolore dell'altro senza reagire può essere una forma di accettazione passiva del male del mondo. Allora bisogna prendere l'iniziativa; ma è sulla pazienza che patisce per il dolore dell'altro, su questa passività più profonda – già misteriosamente attiva prima di ogni nostra iniziativa – che si misurerà il senso e il valore di tutto ciò che faremo. La misura della giustizia la dà l'ingiustizia subita dall'altro; senza questo patire la sofferenza dell'altro, che ne è infatti della giustizia? Perché è infatti ingiusta la nostra società, se non per questo, perché rimuove il dolore e l'altro, il dolore come l'altro, nella frenesia dell'attivismo più insensato? A fronte di un'accelerazione disumana dei ritmi di vita, quanti non ce la fanno? Anziani che non tengono più il passo, donne che non hanno il tempo per prendersi cura di tutto, bambini rallentati nell'apprendimento, esuberanti non *updated* rispetto al mercato del lavoro. Un'umanità travolta. Pazientare significa allora *aspettare* certo, ma non ciò che è a venire, quanto piuttosto chi è rimasto indietro.

4.
ESPERIENZE RELIGIOSE
E SECOLARIZZAZIONE



ILARIO BERTOLETTI

IDEALTIPI DELL'ATEISMO A SALVATORE NATOLI PER I SUOI 70 ANNI

“[Il tipo ideale] ha il significato di un puro concetto-*limite* ideale, a cui la realtà deve essere *misurata* e *comparata*, al fine di illustrare determinati elementi significativi del suo contenuto empirico. Questi concetti costituiscono delle formazioni in cui costruiamo, impiegando la categoria di possibilità oggettiva, connessioni che la nostra *fantasia*, orientata e disciplinata in vista della realtà, giudica *adeguate*”.

Max Weber

I concetti filosofici nel loro movimento svelano una natura dialettica: nell'indicare il significato conferito loro da un autore, alludono al problema da cui è sorto quel nome. Temporalmente determinati, questi concetti hanno un'essenza eterea: cercando una soluzione, ripropongono quel problema. La storicità del concetto è nel medesimo riguardo spia della sua meta-storicità. Un declinarsi plurivoco, dove il riferimento ultimo sta nella cosa stessa, nell'enigma iniziale – enigma che è un nodo irrisolto del pensiero, dell'esistenza: dell'essere. Una tensione tra stupore originario e prosa delle interpretazioni che dona alla vita del concetto filosofico la forma della costellazione: possibili significati, rintracciabili nella storia del pensiero, segno di slittamenti e persistenze. Di qui l'ideale contemporaneità dei concetti filosofici: nel loro ipotizzare un significato, mostrano un'irriducibilità di senso della cosa stessa che spinge a nuove ermeneutiche, le quali insieme negano e ripropongono ipotesi antecedenti. Una costellazione ove i concetti hanno lo statuto logico di un idealtipo: un'idea limite a cui i testi devono essere comparati e misurati, al fine di illustrare elementi del loro contenuto.

Un esempio di questa dialettica del concetto filosofico lo si può individuare nella parola “ateismo”. Al di là della storia filologica del nome, la scena del suo primo apparire teoretico è in un passo delle *Leggi* di Platone: a-tei sono coloro che “corrono il rischio [di affermare] che fuoco, acqua,

terra e aria sono gli elementi primi del tutto e mentre a questi elementi riservano il nome di natura, ritengono che l'anima stessa sia derivata da tali principi".¹ Un passo dove possiamo sorprendere la *res ipsa* dell'ateismo: la disputa messa in scena da Platone contro i filosofi della *physis*, o naturalisti, verte sul principio primo, sul fondamento dell'essere. Ateo è chi riduce l'essere ai suoi elementi naturali in quanto cause prime, negando la possibilità di una "seconda navigazione", di postulare una ragion meta-empirica. Il concetto di a-teismo porta con sé una gigantomachia filosofico-teologica che segnerà dall'interno l'ontoteologia:² in questione è la definizione di *arché*, di principio primo.

Se questo è il concetto, il suo articolarsi storico-speculativo può essere ricapitolato in tre sentenze, cui corrispondono tre idealtipi di ateismo: 1. Dio non c'è (ateismo classico); 2. Dio è morto (ateismo genealogico); 3. Dio è in quanto uno degli enti possibili (ateismo trascendentale).

1. L'ateismo classico

"Deus non est". L'affermazione dell'*insipiens* (*Proslogion*) appare come un giudizio d'esistenza che nega una determinazione spazio-temporale di Dio. Un modello logico che, fuoriuscito dalla funzione elenctica svolta nell'opera di Anselmo, ritroviamo sotto altre, e tra loro diverse, figure nell'ateismo libertino, nei *Dialoghi sulla religione naturale* di Hume, nel materialismo marxista, nell'esistenzialismo sartriano, nel neodarwinismo contemporaneo. Presupposta è la categoria modale della realtà: Dio non v'è perché ciò che sta per questo nome viola le caratteristiche della realtà, intesa in senso naturalistico come esistenza di fatto. Dio non esiste, o al più è una proiezione antropomorfica (Feuerbach) o è un non senso (secondo il rasoio neopositivista).³ Un orizzonte ove l'obie-

1 Platone, *Leggi*, x 891 c, tr. it. di G. Reale, in Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, p. 1678.

2 Per una precisazione storiografica e teoretica di questa categoria, che ne rigorizza il significato dato da Heidegger in *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen 1956, trad. it. di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009; cfr. P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique?*, PUF, Paris 2009.

3 Le opere di H. de Lubac (*Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1944, trad. it. di L. Ferino, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1949), C. Fabro (*Introduzione all'ateismo moderno*, Studium, Roma 1969) e A. Del Noce (*Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964) concernono, pur con differenze di metodo e tonalità, la versione moderna di questo idealtipo in quanto immanentismo, negazione di diritto della Trascendenza. In breve:

zione – nata all'interno della teodicea – dell'impossibilità tra il dolore ingiustificabile del mondo e la presunta esistenza di Dio si risolve in un'ulteriore negazione del secondo corno del dilemma.⁴ Se nella corrente scettico-empirica, si pensi a Hume, si giunge a dissolvere la possibilità stessa della domanda sulla causa ultima, nello storicismo marxista si assiste a una ridefinizione della causa ultima dell'essere: il fondamento non è un Dio, ma un soggetto intramondano – una classe sociale il cui avvento scioglie l'enigma della storia. Una trasformazione interna dell'ontoteologia, che ha nel contempo un effetto di secolarizzazione, pur non mutandone la sintassi. Quasi che questo ateismo fosse, logicamente, la coscienza infelice dell'ontoteologia: l'ombra che l'accompagna esibendone le aporie, ma non riuscendo a fuoriuscire dai giochi linguistici fondati sulla contrapposizione teismo/antiteismo. Non a caso ricorre costante in esso, pur con differenti sfumature, la critica alla prova ontologica dal punto di vista empirico. Ma negando di fatto l'esistenza di Dio non si pone all'altezza di una eventuale confutazione trascendentale della questione Dio – che *di fatto* esiste. Un *di fatto* ontologicamente equipollente al *di fatto* cui si appella la negazione di Dio.

l'ateismo classico nella (sporadica) versione antico-medievale usa un concetto gnoseologicamente "realistico" – *in intentio recta* – della categoria modale di realtà; nella versione moderna, questa categoria è usata *in intentio obliqua*: un modo d'essere delle cose in quanto gnoseologicamente rappresentate dal soggetto. Donde la diatriba immanenza/Trascendenza, impensabile nella prospettiva antico-medievale.

- 4 Connessa è la negazione/trasformazione della dottrina del peccato originale, che non sempre significa negazione dell'esistenza di Dio. Del Noce (*op. cit.*) interpreta l'ateismo come conseguenza necessaria della negazione razionalistica del peccato originale. Tesi che presuppone una immagine soprannaturalistica dell'esistenza di Dio. Ma la modernità ha in sé una pluralità di immagini dell'esistenza di Dio che confutano l'equazione ermeneutica di Del Noce: negazione dello *status naturae lapsae* = negazione di Dio. Un'ermeneutica fondata su una precomprensione tridentina di Dio, e da cui consegue una impropria accusa di ateismo a pensatori speculativamente teisti, che hanno una concezione non tridentina (non soprannaturalistica) di Dio (cfr. G. Moretto, *Sulla traccia del religioso*, Guida, Napoli 1988; Id., *Giustificazione e interrogazione. Giobbe nella filosofia*, Guida, Napoli 1991; Id., *Filosofia e religione nell'età di Goethe*, Morcelliana, Brescia 1992). Altra confutazione della tesi delnociana è nel ricomparire della dottrina del peccato originale in pensatori atei (ad. es. Adorno): il che dimostra che non c'è implicazione analitica tra esistenza di Dio e dottrina del peccato originale. La loro convergenza nel testo biblico non è una necessità filosofico-teologica (cfr. G. Riccarda *et alii* (a cura di), *Il peccato originale nel pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 2009).

2. L'ateismo genealogico

La sua compiuta formulazione la troviamo nell'aforisma 125 della *Gaia scienza* di Nietzsche.

Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: "Cerco Dio! Cerco Dio!". E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. "È forse perduto?" disse uno. "Si è perduto come un bambino?" fece un altro. "Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?" – gridavano e ridevano in una grande confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: "dove se ne è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo stati noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potremmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fuitiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli déi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso!" [...].⁵

L'annuncio che Dio è morto non è un giudizio sia pur negativo di esistenza, ma un giudizio di impossibilità storico-epocale a partire da un evento. Questa – l'impossibilità, faccia negativa della necessità – è la categoria modale sottesa all'esercizio genealogico di Nietzsche. Non che Dio non sia mai stato (come afferma l'ateismo classico), ma la dialettica intrinseca alla volontà di verità smaschera, ponendolo sotto l'indice del non più possibile, ciò che è stato creduto per vero. L'ateismo genealogico interrogando l'origine delle categorie ne svela la contingenza e il loro eventuale svanire storico-epocale nell'impossibile. In questo ateismo viene meno il sogno dell'ontoteologia in quanto ricerca di un fondamento primo: il fondamento, essendo un alcunché di genealogicamente determinato, non è tale e cade: contraddice il suo concetto. La conseguenza logica è il nichilismo: la consapevolezza che il *nilhil* prende il posto dell'*aitia* – ne è la verità, in una paradossale regressione infinita del mettere alla prova ogni ente che si

5 F. Nietzsche, *Idilli di Messina, La gaia scienza, Frammenti postumi 1881-1882*, trad. it. di F. Masini, Mondadori, Milano 1971, pp. 125-126.

presenti, allo sguardo genealogico, come eternamente vero. La prova ontologica dell'esistenza di Dio diviene un esempio di reificazione linguistica di un soggetto grammaticale.

A ridefinirsi, in questo modello, è anche la questione del male e del dolore. Non potendo, come nel quadro della teodicea, chiamare in causa un Dio trascendente, cui imputare insostenibili antinomie, riappare il detto di Anassimandro:

Il principio degli esseri è l'infinito [...] di dove infatti gli esseri hanno origine, li hanno anche la dissoluzione secondo la necessità: essi pagano infatti a vicenda la pena e il riscatto dell'ingiustizia secondo l'ordine del tempo (12 B 1 Diels-Kranz).

È il *côté* tragico dell'ateismo genealogico: la nascita è espiare una colpa di cui non si è moralmente responsabili. A essere delegittimate nella loro funzione sono sia la filosofia che la teologia in quanto architravi dell'ontoteologia: presuppongono un oggetto da loro stesse, essendo fattori costitutivi della razionalizzazione del sapere, destituito di fondamento.

3. *L'ateismo trascendentale*

Con tale categoria si può denominare una linea di pensiero che ha il suo prologo nell'*Atheismusstreit* (con la fichtiana problematizzazione della nozione "Dio") e trova in questa pagina di Schelling, tratta dalle *Conferenze di Erlangen*, uno dei luoghi elettivi:

Ben diversamente stanno invece le cose col soggetto della filosofia. Esso è semplicemente indefinibile. Infatti, in primo luogo, esso è nulla. [...] Non v'è nulla ch'esso sia e non v'è nulla che esso non sia. Esso è incessante movimento, non è rinchiudibile in nessuna forma, è l'incoercibile, l'inafferrabile, il veramente infinito. [...] Qui deve essere abbandonato tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un essente; qui deve scomparire l'ultima dipendenza; qui si tratta di abbandonare *tutto*, non solo, come si suol dire, moglie e figliuoli, ma tutto ciò che soltanto è, persino Dio, giacché anche Dio da questo punto di vista non è che un essente.⁶

La domanda sul fondamento, per liberarsi dell'ombra del necessitarismo che presuppone nel ricercato ciò che si dovrebbe dimostrare, si trasforma

6 F.W. Schelling, *Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, trad. it. di L. Pareyson, Mursia, Milano 1974, p. 203.

in domanda sull'Origine, sull'Inizio. Un interrogativo che – attraverso la meditazione heideggeriana sull'*alpha* privativa dell'*ale-theia* e una lettura formale dell'Atto gentiliano – diviene in alcuni pensatori contemporanei come Salvatore Natoli e Massimo Cacciari riflessione sul *Chaos* come origine di un'incessante meraviglia.⁷ La cosa stessa della filosofia trascende il concetto di Dio per amore della domanda sul fondamento: sfonda il paradigma ontoteologico portandone fino in fondo la logica interna. L'Inizio/Origine, pensato nelle sue estreme conseguenze, è l'onnicompossibile, ciò dove tutto si tiene in quanto compossibile: è ciò che sta prima dell'essere, essendo possibilità nel medesimo tempo del non-essere. La filosofia – avendo ad oggetto l'onnicompossibile donde tutto sgorga – ha il proprio operatore ontologico-esistenziale nella categoria modale della possibilità: una possibilità liberata dalla coazione a tradursi necessariamente in *ener-gheia*, in atto d'esistenza.⁸ Dio, in questa prospettiva, è una delle figure che hanno cercato di saturare il baratro enigmatico dell'onnicompossibile. Tra l'Inizio/Origine e Dio v'è una differenza, simboleggiata dall'*alpha* privativa incastonata in a-teismo: la filosofia verte e ha la sua ragion d'essere in essa. È ateismo trascendentale perché indaga le condizioni di possibilità di ogni ente – e quindi, per coerenza, di quello ritenuto sommo.

Se nei due ateismi precedenti Dio era definito inesistente o non più possibile (per estenuazione della propria vita interna), ora a Dio pertiene analiticamente il predicato della possibilità: passata, presente e futura. Si ha così una rideterminazione della prova ontologica: Dio è possibile ma non necessario – una mossa teoretica che pone questo ateismo oltre la disputa teismo/antiteismo. Il Dio possibile può assumere il volto tanto del Dio biblico quanto degli dèi pagani: ci sono stati, possono tornare, perché logicamente possibili. Questo ateismo, in forza dell'andamento trascendentale, ricapitola immanentemente il movimento del concetto proprio degli altri due idealtipi: può dire “Dio non c'è”, o “Dio è morto”, ma con il vincolo di non attribuire a queste affermazioni il carattere della necessità. Sono momenti del conflitto per interpretare il *Chaos* dell'onnicompossibile. Al punto che, per l'ateismo trascendentale, diviene perspicuo interrogare il contenuto filosofico dei *theologumena* cristiani (l'*homoousios*, la trinità, la

7 S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli, Milano 1981 e Id., *Dio e il divino*, Morcelliana, Brescia 1999; M. Cacciari, *Dell'Inizio*, Adelphi, Milano 1990 e Id., *Della cosa ultima*, Adelphi, Milano 2004.

8 Va precisato che l'ontologia sottesa alla riflessione di Natoli è neoaristotelica, in Cacciari neoplatonica. Di qui il differente articolarsi della categoria del possibile: in Natoli nel senso di un inesauribile insorgere di eventi, in Cacciari nel senso di un interminabile conflitto protologico.

passione e risurrezione): dogmi nel senso di *endoxa*, dove si sono depositati nel tempo intense riflessioni sulla natura nascosta di Dio, sul suo essere un segno dell'Inizio. Si può investigare lo scandalo del male ingiustificato proprio a partire dai simboli religiosi: in essi, lungi dal ritrovare contraddizioni inscritte in Dio (*Theos*), sorprendiamo nodi aporetici che investono l'umano e il divino (*Theion*) in quanto cifre dell'onnicompossibile. Le aporie della teodicea sono come uno specchio in cui si rifrangono, in forma di misteri del divino, gli enigmi dell'Inizio/Origine.

4. Una ipotesi di ricerca

In tal senso non è improprio affermare che l'ateismo trascendentale rappresenta una nuova tappa del conflitto ermeneutico scaturito dal passo delle *Leggi* di Platone. Un conflitto che si giustifica *de jure*: interminabile è la disputa su Dio, proprio perché ne va della cosa stessa del pensiero. Come dire: partito dall'esigenza di negare Dio per restare fedele alla domanda sull'*arché*, questo ateismo afferma Dio per trascenderlo in quanto segno di ciò da cui egli stesso si origina. Risuona qui un timbro ancora anassimandreo: l'Inizio/Origine è un altro nome dell'*Apeiron*. Un cambio di nome che porta con sé un mutamento modale: esso implica non la necessità, ma la possibilità. Una trasformazione categoriale che, insieme, lo rende ancor più abissale e bisognoso delle fatiche del concetto tanto della filosofia quanto della teologia⁹ – oltre i reciproci anatemi di cui è costellata la storia dell'ontoteologia.

Fatiche dove si intrecciano ateismo, filosofia e teologia, e di cui troviamo traccia in Ricoeur, quando teorizza l'ateismo come momento intrascendibile per purificare la domanda teologica; in Levinas, allorché parla dell'ateismo necessario per spezzare l'ontologia del Neutro e legittimare una metafisica dell'Altro; in Adorno quando vede una convergenza tra materialismo negativo del dolore irredento e imprescindibilità della prova ontologica dell'esistenza di Dio. Per non dire della *Liberalität* (pensiero religioso liberale), con le categorie di *Umgreifen* (Jaspers) e Trascendentale religioso (Caracciolo): categorie che cercano di pensare insieme Rivelazione, discreazione e assenza di Dio. E ancora: la teologia filosofica di Weischedel che, in forza del suo scetticismo radicale, ipotizza Dio, all'ombra del nichilismo, come un "da dove", originario oscillare tra essere e nullità.

9 Per una ricostruzione storico-concettuale della relazione tra le due discipline: A. Fabris, *Teologia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2004.

Fino al paradossale tentativo di Carlo Arata di congetturare Dio oltre il principio di non contraddizione: un “oltre” che svela l’ateismo costitutivo della teologia e della filosofia perché negano la sovranità (la Gloria) di Dio come Persona. Al punto che sarebbe ateo ogni dire umano – un dire pur necessario per relazionarsi all’*Ego sum qui sum*.

Luoghi teoreticamente certo irriducibili, ma dove forse non è improprio vedere al lavoro la cosa stessa dell’ateismo trascendentale.

ENZO BIANCHI

CRISTIANI NELLA SOCIETÀ: IL VALORE DELL'UGUAGLIANZA

Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune.

(Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino 1, 26 agosto 1789)

Tutti gli esseri umani nascono liberi e uguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza.

(Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino 1, 10 dicembre 1948)

Avendo tutti gli uomini, dotati di un'anima razionale e creati a immagine di Dio, la stessa natura e la medesima origine, e poiché, da Cristo redenti, godono della stessa vocazione e del medesimo destino divino, occorre riconoscere la fondamentale uguaglianza tra tutti.

(Gaudium et spes 29, 7 dicembre 1965)

1. Introduzione

Questo mio contributo non pretende di essere una lettura esaustiva del rapporto tra chiesa e società civile, tra cristiani e società, con particolare attenzione al tema dell'uguaglianza. Resta fondamentale per tutti noi il riferimento alla meditazione che il concilio Vaticano II è riuscito a compiere su questo tema, pur nella consapevolezza che i cinquant'anni trascorsi da quell'evento hanno visto mutamenti rilevanti nella chiesa e nella società, mutamenti senza precedenti per ampiezza, profondità e rapidità.

Vorrei inoltre che questa mia riflessione fosse sì una lettura nella fede cristiana, tale però da essere ascoltabile e comprensibile anche da quanti non si professano cristiani, ma sanno riconoscere accanto a loro nella *polis* la presenza di chi si sente ispirato da una fede.

2. Una rilettura del rapporto tra cristiani e società civile nella storia

È indubbio che il cristianesimo, fin dal suo sorgere, abbia introdotto una *radicale originalità* nei rapporti tra religione e società, tra appartenenza religiosa e appartenenza alla *polis*. Quando Gesù ha insegnato che occorre «rendere a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio» (Mc 12,17 e par.), è stata affermata una distinzione tra potere politico ed evento cristiano capace di scuotere in profondità i rapporti sociali e la vita della collettività. E a questo proposito si deve confessare che i cristiani stessi non sempre hanno saputo trarre le dovute conseguenze da questa parola di Gesù: il loro rapporto con la società ha trovato soluzioni molto diverse nella storia, diventando, di volta in volta, occasione di incontro, di confronto, talora addirittura di scontro tra chiesa e società civile.

Se ripercorriamo brevemente la storia del cristianesimo, troviamo alle origini un atteggiamento dei cristiani che poteva apparire di astensione, di fuga rispetto alla *polis*. Nei primi tre secoli i cristiani riconoscono la legittimità dell'impero romano – Tertulliano, per esempio, assicura che i cristiani pregano incessantemente perché nella società regnino pace, giustizia e ordine sociale, e pregano dunque anche per le autorità politiche¹ – ma la loro lotta anti-idolatrice provoca diffidenza nei loro confronti. Sovente essi si rifiutano di fare parte dell'esercito imperiale, si astengono dal partecipare all'amministrazione civile, si mostrano critici verso i costumi e le consuetudini sociali della *polis*: ciò spiega le persecuzioni che si abbattano su di loro a fasi alterne durante i primi secoli tre secoli della nostra era. Secondo la testimonianza di Origene (240 ca.), Celso accusa i cristiani in questi termini:

Celso ci esorta a partecipare al governo della patria, quando ciò sia necessario, e a fare questo per la salvezza delle leggi e della *pietas*. Ma noi, in qualunque città abitiamo, conosciamo una specie diversa di patria, fondata sulla parola di Dio [...] Non è per sfuggire ai doveri civili di questa esistenza che noi cristiani ci asteniamo da certe responsabilità, ma per dedicarci a un servizio più santo.²

Un bellissimo testo della stessa epoca, la *Lettera a Diogneto*, parla dei cristiani come «anima nel mondo»,³ legge tutta la loro solidarietà con la compagnia degli uomini, mostra una visione positiva della società e una

1 Cfr. Tertulliano, *Apologetico* 30.

2 Origene, *Contro Celso* 8,75.

3 Cf. *A Diogneto* 6,1.

simpatia con la storia degli uomini, pur non chiedendo ai cristiani di partecipare direttamente alla costruzione della città terrena. Basti citare un passo assai noto di questo piccolo capolavoro:

I cristiani non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per abiti. Non abitano neppure città proprie, né usano un linguaggio particolare, né conducono un genere speciale di vita [...] Ogni terra straniera è patria per loro e ogni patria è terra straniera. Si sposano come tutti e generano figli, ma non espongono i loro nati. Mettono in comune la mensa ma non il letto.⁴

In questo brano appare molto chiara la “*differenza*” dei cristiani, che risulta dal loro essere una minoranza all’interno di una società pagana; una minoranza che sa vivere con simpatia tra i non cristiani e che, nel contempo, è consapevole di poter offrire un contributo specifico su un tema per lo più sconosciuto al mondo circostante: il tema della concreta condivisione dei beni, strumento per trascendere le differenze e le disuguaglianze sociali.

Ma all’inizio del IV secolo la chiesa, con il battesimo dell’imperatore Costantino, dà origine alla *cristianità* in cui potere politico e religioso non saranno quasi mai identificati, ma ove il potere – l’*universalis potestas* – è pensato, proclamato e percepito come cristiano: è il lungo periodo del compromesso tra chiesa e potere politico in occidente e, specularmente, del monolitismo teocratico in oriente. E così la chiesa, da perseguitata, finisce per trovarsi nella posizione di chi convive con il grande potere imperiale diventato cristiano, traendone anche benefici. Mi piace ricordare la reazione a questa nuova situazione da parte di Ilario, vescovo di Poitiers, che nel 360 scrive:

Combattiamo contro un persecutore insidioso, un nemico che lusinga [...] Non ferisce la schiena con la frusta, ma carezza il ventre; non confisca i beni, dandoci così la vita, ma arricchisce, e così ci dà la morte; non ci spinge verso la vera libertà imprigionandoci, ma verso la schiavitù onorandoci con il potere nel suo palazzo; non colpisce i fianchi, ma prende possesso del cuore; non taglia la testa con la spada, ma uccide l’anima con l’oro e il denaro.⁵

Dal V all’XI secolo, poi, la chiesa si trova investita di funzioni di suprema, a causa della caduta dell’impero romano d’occidente e dell’“emergenza barbarica”, fino ad assumere un potere che si manifesterà sempre più come temporale: essa commette così il peccato di non dare più a Cesare

4 *Ibid.* 5,1-2.5-6.

5 Ilario di Poitiers, *Contro Costanzo* 5.

quello che è di Cesare, ma di pretendere per l'autorità religiosa anche la funzione politica...

Ma la storia avanza e questa compromissione conosce significative contraddizioni. *A partire dal XVI secolo*, in particolare, *inizia un percorso di autonomia delle sfere umane* rispetto a quelle di competenza della religione e a qualsiasi riferimento al trascendente. Mentre la cristianità, ossia quell'identità tra società e chiesa nata con la *pax constantiniana*, va in frantumi, la scienza rivendica un'autonomia della ragione scientifica rispetto alla verità della religione; la politica rivendica la sua alterità, soprattutto dopo le sanguinose guerre di religione, ed elabora un diritto fondato su base razionale, non più religiosa; anche la morale, seppur più lentamente, cerca una sua fondazione autonoma rispetto a qualsiasi riferimento trascendente. È l'epoca della *modernità*, in cui la laicità appare come il frutto del processo di secolarizzazione, cioè del progressivo allontanamento dall'influsso della religione cristiana sulla vita della società.

Questo processo è stato vissuto, soprattutto nei paesi cattolici, mediante una forte contrapposizione tra le idee propuginate dall'Illuminismo, diffuse anche dalla rivoluzione francese, e la tradizione cattolica, con esiti molto diversi da nazione a nazione. In Francia la laicità si è posta in termini non solo di separazione tra Stato e chiesa, ma anche di esclusione dallo spazio politico di ogni riferimento religioso, con la conseguenza di relegare l'appartenenza religiosa e la sua espressione nella sfera privata. In altri paesi, come l'Italia e la Spagna, il rapporto tra Stato e chiesa è stato segnato da vicende alterne, in cui il cattolicesimo ha cercato di ergersi a religione di Stato, accarezzando ancora l'ipotesi di uno Stato confessionale. Per restare all'Italia, con la caduta del potere temporale della chiesa e la fine dello stato pontificio, i cattolici sono stati indotti ad astenersi dal partecipare alle istituzioni di uno Stato che aveva negato alla chiesa il suo secolare potere politico...

Negli stessi anni, però, si è aperta una nuova fase in cui è maturata poco per volta una *necessaria distinzione degli ambiti*: da parte della chiesa è apparsa possibile la rinuncia alla propria egemonia normativa, da parte dello Stato la rinuncia a porsi in posizioni di scontro rispetto alla chiesa. È stata una stagione in cui i cristiani hanno dovuto inventare modi di partecipazione alla vita della *polis*, mentre la chiesa ha formulato la "dottrina sociale" per dare un'ispirazione conforme alla fede a questa inedita forma di partecipazione dei cristiani alla storia e al mondo. Insomma, è maturata una giusta separazione tra Stato e chiesa, ma anche una presenza dei cristiani nella politica, nella vita sociale, nella lotta per la giustizia, la pace, i diritti dell'uomo, la libertà.

E così nell'ora del concilio Vaticano II e negli anni immediatamente successivi i cristiani hanno formulato un giudizio ampiamente positivo su questo processo di secolarizzazione e di scoperta della laicità dello Stato come testimonia, per es., l'enciclica di Paolo VI *Evangelii nuntiandi*.⁶ Ed è stato lo stesso Paolo VI a leggere nella fine del potere temporale della chiesa un evento provvidenziale, in quanto ha reso la chiesa stessa più evangelica e ha abilitato i cristiani alla costruzione della *polis* insieme agli altri uomini... A mio avviso si è trattato di una stagione di cui oggi non siamo purtroppo ancora in grado di fare una lettura intelligente; ma un giorno sarà possibile con fierezza divenire consapevoli dell'apporto che i cristiani, e i cattolici in particolare, hanno dato all'idea e alla costruzione dell'Europa, allo sviluppo della democrazia nel nostro paese, all'emergere di valori legati alla difesa e alla promozione della persona umana.

3. *I cristiani e l'uguaglianza*

In questa storia della presenza dei cristiani nella società, quale apporto essi hanno fornito riguardo al valore dell'uguaglianza?

È indubbio che i cristiani abbiano sempre confessato l'uguale dignità dell'uomo e della donna, così come di ogni essere umano, a qualunque etnia, lingua o popolo appartenga. E questo perché le Sante Scritture affermano, fin dalla prima pagina del libro della Genesi: "Dio creò il terrestre a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò" (Gen 1,27). E quando il cristianesimo si è inculturato nel mondo greco-romano ha anche ereditato il diritto di uguaglianza forgiato da quella cultura, l'*isonómia*, principio che informava di sé la vita della *polis*. Di più, in nome della fede cristiana Paolo è giunto a dichiarare che, dopo l'evento Gesù Cristo, tutti gli esseri umani sono "originalmente" uguali: "Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, poiché tutti voi siete uno in Cristo Gesù" (Gal 3,28). Ecco perché le differenze di etnia, di classe e di sesso nello spazio ecclesiale sono superate per mezzo della *caritas*, quell'amore unilaterale che non esige neppure di essere corrisposto.

6 Cfr. Paolo VI, *Evangelii nuntiandi* 55: "La secolarizzazione è lo sforzo in sé giusto e legittimo, per nulla incompatibile con la fede o con la religione, di scoprire nella creazione, in ogni cosa o in ogni evento dell'universo, le leggi che li reggono con una certa autonomia, nell'intima convinzione che il Creatore vi ha posto queste leggi. Il recente Concilio ha affermato, in questo senso, la legittima autonomia della cultura e particolarmente delle scienze (cf. *Gaudium et spes* 59)".

In tal modo il cristianesimo ha favorito quel processo per cui il principio dell'uguaglianza è giunto a riguardare davvero tutti gli appartenenti alla *polis*, non solo i *cives* ma anche i barbari; va riconosciuto che, soprattutto nell'ora della pressione da parte dei barbari ai confini della *civitas romana*, i cristiani hanno saputo dare un grande contributo, riconoscendo l'uguaglianza dei diritti a tutti quelli che entravano a far parte di quello spazio civile. D'altra parte, occorre purtroppo ammettere che ben presto, già a partire dalla fine del IV secolo, il cristianesimo è stato foriero di disuguaglianza: infatti coloro che restavano fedeli alla *religio* dei padri, al paganesimo, venivano privati dell'uguaglianza con i *cives*, ormai identificati esclusivamente con cristiani appartenenti alla grande chiesa... Insomma, se nel 313 il cristianesimo era divenuta *religio licita*, religione lecita al pari dei culti pagani, nel 392 l'imperatore Teodosio I, influenzato anche da Ambrogio, emise a Milano un editto che stabiliva la messa al bando di qualunque sacrificio pagano pubblico o privato, e vietava per la prima volta l'accesso ai santuari e ai templi e l'adorazione di statue. In quel testo si afferma tra l'altro che chi praticava la religione dei romani doveva essere accusato di lesa maestà: era *reus majestatis, reus violatae religionis*.

Durante il regime di cristianità, di fatto, i cristiani accettarono di convivere con le disuguaglianze che segnavano la società: disuguaglianza uomo-donna, disuguaglianze economiche, disuguaglianze giuridiche; essi accettarono persino la disuguaglianza religiosa, la cui conseguenza più nefasta fu quella di rendere vittime gli ebrei, gli eretici, i pagani, quanti cioè erano *extra ecclesiam*. L'annuncio del Vangelo continuava ad affermare l'uguaglianza di tutti gli uomini, ma in realtà si accettava e si instaurava la disuguaglianza in nome di una sua interpretazione restrittiva, che non riconosceva uguali diritti e uguale dignità a chi non apparteneva alla *societas christiana*... E qui occorre ricordare che lungo tutto il Medioevo solo gli ideali monastici hanno permesso di tenere viva l'esigenza dell'uguaglianza tra barbari e latini, tra nobili e appartenenti alle classi sociali più basse, tra ricchi e poveri. Nella vita cristiana secolare, invece, il magistero restava chiuso nello schema dell'«*uguaglianza proporzionale*», che riconosceva a ciascuno solo ciò che gli era dovuto in base al suo rango, in base all'*ordo* e alla *potestas* accordatigli dal consesso civile.

Alle nuove esigenze spirituali di uguaglianza, emerse anche grazie alle istanze sollevate dalla Riforma, la chiesa cattolica reagirà in modo sordo e negativo, fino a esprimere un magistero difensivo e apologetico, che condannerà la "modernità", soprattutto in seguito all'emergere di dottrine riguardanti proprio la libertà e l'uguaglianza: basterebbe ricordare come in quei secoli il cristianesimo si sia macchiato della pratica della schiavitù,

giustificandola anche a livello giuridico... Tra il XVIII e il XIX secolo si consumerà dunque un grave scontro tra la chiesa e il pensiero liberale e illuministico: come dimenticare in proposito la condanna ecclesiastica della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, enunciata a Parigi dall'Assemblea Nazionale nel 1789? Sì, va detto con chiarezza: se in quei secoli c'è stata affermazione del diritto di uguaglianza, questo è avvenuto fuori dello spazio cattolico, e con una dura opposizione della chiesa, che ha conosciuto il suo apice nel magistero di Pio IX, sintetizzato nel *Sillabo* del 1864.

4. *Il rapporto tra chiesa e società civile oggi*

Quale rapporto si può cogliere tra chiesa e società civile in quest'ora della «globalizzazione», nell'ora della percezione sempre più diffusa del mondo come «villaggio globale»? Come si collocano oggi i cristiani nella società? Possiamo dire con sicurezza che l'autonomia tra chiesa e Stato è un dato accettato ormai da tutti, almeno in occidente; *la definizione della laicità dello Stato richiede però una continua revisione*, per i mutamenti e le dinamiche accelerate nella società odierna. Di fatto la laicità va costantemente ridefinita, proprio tenendo conto di alcuni nuovi elementi socio-culturali.

Innanzitutto occorre tener presente che siamo in una nuova fase della secolarizzazione, in cui si registra *l'emergenza del soggetto, dell'individuo*, che si percepisce come autoreferenziale, unicamente teso a realizzare il proprio desiderio e incentrato sul proprio interesse: i desideri di questo soggetto tendono ad essere sentiti come diritti dell'individuo. Zygmunt Bauman descrive giustamente la nostra società come società di *“turisti consumatori”*,⁷ in cui vige il primato del “fare esperienze”, del perseguire il proprio desiderio in modo narcisistico. È una società senza un orizzonte comune, senza la preoccupazione della solidarietà e della percezione dell'altro in vista di un bene comunitario: individualismo indifferente ed edonismo egoista tendono a richiedere da parte dello Stato il riconoscimento di pretese “diritti” che pongono la politica in congiunture finora inedite.

Un *novum* molto appariscente è poi la sopravvenuta *condizione di minoranza da parte dei cristiani*, minoranza numerica di fronte a una gran massa di indifferenti e di agnostici rispetto alla fede; in Italia tale condizione è però difficile da misurare, perché il 90% dei cittadini si dichiara cattolico,

7 Cfr. Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Roma-Bari 2006⁹, pp.87-95.

ma solo il 25% ha una prassi almeno domenicale di partecipazione alla vita cristiana... Questa condizione di minoranza è inoltre accentuata dal pluralismo delle religioni e delle culture ormai vistosamente presenti nella nostra società, un fenomeno che caratterizza in modo crescente la popolazione delle nostre città. Tale situazione di pluralismo di fedi, di visioni del mondo e, soprattutto, di etiche diverse, investe i vari livelli del rapporto tra fede e ragione, compreso il concetto di uguaglianza, causando reazioni paura, sospetto, scontro... In altre parole, come custodire e approfondire l'identità cristiana senza cadere in atteggiamenti di chiusura preconcepita e di rifiuto, di intolleranza e di rigetto? E come vivere questa volontà di incontro, questa possibilità di dialogo, senza cadere nella tentazione secondo cui "una religione vale l'altra", abdicando così anche alla propria storia e tradizione? Il problema non riguarda solo l'identità della fede cristiana, ma anche quella culturale di un popolo: in entrambi questi ambiti si assiste al fiorire di atteggiamenti ispirati da paura, da difesa di una identità definita una volta per sempre, quasi che ogni identità personale e culturale non si costruisce attraverso l'incontro e il confronto con gli altri!

Infine, un altro aspetto che costituisce come il quadro di fondo della situazione attuale è *l'enorme capacità tecnologica causata dai progressi della scienza*. Le conquiste scientifiche hanno portato l'uomo a un potere impensato e dai limiti sconosciuti: si è giunti fino alla possibilità di creare con mezzi tecnologici l'uomo stesso e, specularmente, a quella di distruggere l'umanità e la vita sulla terra. Si pensi, per es., alle potenzialità che la scienza oggi possiede in ordine alla determinazione del nascere e del morire di ogni uomo... Anche questa situazione richiede una ridefinizione della laicità dello Stato, il quale è chiamato a legiferare sovente su materie che dividono e contrappongono le etiche e le fedi presenti nella società.

Nel febbraio del 2005 Giovanni Paolo II, in occasione dell'anniversario della legge sulla separazione tra le chiese e lo Stato promulgata in Francia nel 1905, scriveva ai vescovi francesi:

Il principio di laicità, se ben compreso, appartiene alla dottrina sociale della chiesa. Esso ricorda la necessità di una giusta separazione dei poteri [...] La non confessionalità dello Stato permette a tutte le componenti della società di lavorare insieme al servizio di tutti e della comunità nazionale [...] La laicità, lungi dall'essere un luogo di scontro, è realmente l'ambito per un dialogo costruttivo, nello spirito dei valori di libertà, di uguaglianza e di fraternità.⁸

8 Giovanni Paolo II, *Lettera a tutti i vescovi di Francia* (13 febbraio 2005) 3.6.

Nonostante queste affermazioni così chiare e decisive, noi assistiamo in realtà sempre di più ad atteggiamenti che finiscono per causare scontro e polemica tra Stato e chiesa, tra cristiani e non cristiani, tra i laici non cristiani e alcune porzioni di chiesa, proprio su come siano da intendere la laicità e l'uguaglianza dei diritti di quanti appartengono alla *polis*. Negli ultimi anni è in atto anche una ripresa dell'anticlericalismo, atteggiamento che è sempre una reazione a un clericalismo che si nutre di intransigenza, di posizioni difensive e di non rispetto dell'interlocutore non cristiano...

5. *Conclusiones. La "differenza cristiana"*

Alla chiesa è chiesto di stare nel mondo, nel pieno degli impegni e delle problematiche, con umiltà e intelligenza, senza pregiudizi né atteggiamenti ideologici, e senza logiche di inimicizia. Di certo, nell'opera di edificazione della *polis* che li accomuna agli altri uomini, i cristiani non hanno certezze o ricette: il Vangelo non fornisce formule magiche in base alle quali indicare la via che conduce infallibilmente alla realizzazione degli obiettivi di una *polis*. L'obbedienza creativa al Vangelo abilita invece il cristiano a immergersi nella storia, nella compagnia degli uomini, portando sempre un messaggio profetico, un messaggio per l'uomo.

Tale atteggiamento dovrebbe manifestarsi anche a proposito del tema dell'uguaglianza: non si dimentichi che nelle comunità cristiane delle origini vi è stata l'abilità di tradurre il messaggio dell'*agape*, dell'amore, in concreti atteggiamenti di uguaglianza. Basterebbe leggere i cosiddetti "sommari" degli *Atti degli apostoli* (cfr. At 2,42-45; 4,32-35; 5,12-16), per comprendere come l'uguaglianza non fosse affermata solo in termini di dignità umana, ma anche a livello materiale: "Tutto era tra loro comune e a ciascuno era dato secondo il suo bisogno" (cfr. At 4,32.35). Nessun egualitarismo, certo, ma una dinamica feconda in cui l'uguaglianza contrassegna la comunità cristiana e appare come una realizzazione visibile della forma della *koinonia* richiesta dal Vangelo.

Ebbene, in una società come la nostra, caratterizzata da relazioni fragili, conflittuali e di tipo consumistico, i cristiani sono chiamati a vivere una differenza proprio nella qualità delle relazioni, divenendo quella comunità alternativa che esprima, a favore di tutti gli uomini, la possibilità di relazioni gratuite, forti e durature, cementate dalla mutua accettazione e dal perdono reciproco. In questo consiste a mio avviso la "*differenza cristiana*", una differenza che chiede oggi alla chiesa di saper dare forma visibile e vivibile a comunità plasmate dal Vangelo: nella costruzione di una vera *communi-*

tas il cristianesimo mostra la propria eloquenza e il proprio vigore, e dà un contributo peculiare alla società civile in cerca di progetti e idee per l'edificazione di una città veramente a misura d'uomo. Né si può dimenticare che proprio con la capacità di originare forme di vita comunitaria, inventando strutture di governo ispirate a corresponsabilità, rapporti di autorità vissuti come servizio, il cristianesimo mostra la sua vitalità storica e svolge un'importante diaconia per la società civile. Questa "differenza cristiana", infine, deve esprimersi soprattutto nell'attenzione ai poveri, agli ultimi: Gesù ha infatti detto con chiarezza che saranno proprio i poveri il metro del giudizio finale (cfr. Mt 25,31-46). Di più, per noi cristiani i poveri sono certamente il sacramento di Cristo (cfr. 2Cor 8,9), ma sono anche "il sacramento del peccato del mondo",⁹ e nell'atteggiamento verso di essi si misura la nostra fedeltà al Signore e il nostro vivere nel mondo quale corpo di Cristo.

Sì, a mio avviso è decisivo che i cristiani oggi si esercitino più che mai, insieme agli altri uomini, nel cercare vie in cui l'*uguaglianza* dei diritti e della dignità delle persone, l'*uguaglianza* economica, l'*uguaglianza* di tutti i cittadini, a qualunque fede o etica appartengano, possa trovare realizzazione nella *polis*: su questo si gioca ancora una volta la loro *fedeltà al Vangelo*.

9 G. Moioli, *Temi cristiani maggiori*, Glossa, Milano 1992, p. 167.

GABRIELLA CARAMORE

UNA IMPOSSIBILE SALVEZZA. PER SALVATORE NATOLI

La voce, in Salvatore Natoli, assomiglia straordinariamente al suo pensiero. Conosce profondità, sospensioni, silenzi. Si inabissa e risorge. È una voce che pensa, entra nella concavità del corpo per riaffiorare poi in superficie dove si offre all'ascolto, e a sua volta ascolta, per raccogliere altre considerazioni e rielaborarle in un esercizio di gestazione pensante e poi riorfrirle a una densità superiore, a un ulteriore punto di interrogazione. Parlare in radio con Salvatore Natoli, come spesso mi è accaduto di fare – lui negli studi di Milano, io in quelli di Roma, in un incontro di pure voci, senza l'ingombro del vedere e dell'esser visti – diventa realmente un'avventura dello spirito e dell'intelligenza, uno sporgersi fuori dalle proprie ragioni per procedere in avanti, in una costruzione di pensieri sempre più arditi, ma sempre nell'esercizio della misura, della ponderatezza, della responsabilità della parola. Sapendo che la parola è cosa grave, ha il valore di un gesto, può lenire o ferire, può aggiungere sapienza o stoltezza alla sapienza e stoltezza del mondo.

In particolare, fu indimenticabile una serie di conversazioni con lui sull'idea del divino nella tragedia greca: dal furore di Dioniso, all'enigma di Edipo, al dramma della "scelta" nell'*Oresteia*, alla dismisura della pietà di Antigone, al sacrificio di Prometeo. La domanda di fondo era: quale libertà è possibile per gli esseri umani governati dal fato? Che cosa orienta l'agire umano? Come mai azioni intraprese con intenzioni buone producono esiti catastrofici? Vi è "colpa" nel fare dell'uomo? O la sua incapacità di bene dipende dalla sua pochezza, dalla sua finitezza, dalla miseria della sua esistenza? Quanto è libero, l'uomo, di "scegliere", e quanto invece le scelte sono indotte da una sorta di "necessità", da qualcosa che appare come una forza esterna all'umano, un fato, un destino, o una volontà superiore? La serie di puntate si intitolava *Libertà e destino nella tragedia greca*.¹ Ma il

1 Dalla serie trasmessa nel programma di Radio 3 *Uomini e Profeti* fu poi tratto un volumetto dallo stesso titolo, uscito nella collana "Uomini e Profeti" della casa editrice Morcelliana, Brescia 2002.

discorso andava oltre la tragedia. E si spingeva a interrogarsi sulla *necessità* del divino che intercetta, sotto molte latitudini e in tempi diversi della storia, l'interrogazione umana. "Qualcosa c'è. E ci trascende", è detto in Euripide. Ecco che l'interrogazione filosofica viene a intersecarsi con quella teologica. Compito del filosofo – e del teologo – è tentare di ricomporre i singoli fraseggi che costituiscono la struttura narrativa e simbolica di ogni specifico contesto culturale e religioso, mettendo a confronto i diversi linguaggi con cui si è voluto nominare quel "qualcosa che ci trascende", il limite della creatura e la sua tracotanza, la necessità della giustizia e l'impraticabilità delle sue vie, la speranza in un superamento dell'esistente e l'inattuabilità di questa attesa. In una dialettica costante tra analogie e differenze, tra corrispondenze e dissomiglianze.

Ma Salvatore Natoli non si accontenta mai di una ricostruzione del già dato. E pretende che la storia del pensiero si confronti con le domande nuove che il nostro tempo pone. Non basta ricomporre i frammenti del sapere come se si trattasse di ricostruire la mappa di una geografia oggi in disuso. Occorre che quella mappa – tracciata con parole, ma anche con silenzi, con grida, e gesti, strappi – faccia da segnavia anche al nostro cammino. Occorre che essa sappia suscitare in noi, di nuovo, le domande estreme sull'umano, e, di conseguenza, anche sul divino. Così come occorre che le nostre domande sappiano tenere quella altezza.

In questo modo, l'indagare filosofico di Salvatore Natoli non arretra davanti all'indagare teologico. E lo fronteggia in posizione eretta. Non fa come i filosofi che guardano con supponenza alla teologia – e alla religione –, come se si trattasse di qualcosa di puerile, che concerne una fetta ingenua di umanità, quelli che credono ai miracoli e frequentano i santuari, quelli che si affidano ai gestori del sacro e recitano litanie che non comprendono. E neppure ritiene che la teologia – e la religione – sia questione dei primordi dell'umanità, di una specie di infanzia del mondo superata da stati più evoluti della storia, in cui il pensiero critico e quello scientifico si sono aggiudicati il primato del dubbio e quello della ricerca, l'esclusiva della ragione e dello scetticismo.

Salvatore Natoli sa, profondamente, che la questione di Dio è cosa seria. Che nel divino l'umanità ha vissuto, da sempre, la tensione tra debolezza e forza, tra presenza e attesa, tra sgomento e conoscenza, tra legge e trasgressione, tra follia e sapienza. Sa che anche nel più rudimentale degli universi simbolici abita l'ombra di un pensiero che arriva a trascendere se stesso. Sa che la fede e la speranza hanno sempre fatto i conti con il dubbio e la disperazione, con la ricerca e l'interrogazione, con l'ascolto e l'interpretazione. E sa che, in definitiva, anche dietro le illusorie speranze dei frequentatori

di prodigi e sacrari vi sono smarrimenti e utopie, slanci e cadute di una umanità che va rispettata e compresa, non ignorata e beffata.

Sa che la questione di Dio – oggi come un tempo – riguarda, in definitiva, il senso della vita umana e le modalità dello stare al mondo.

È proprio, in primo luogo, il filosofare dei greci che porta Natoli sui sentieri del divino. Sono i greci, nel loro affacciarsi arditamente al pensiero, che quando si accorgono di non riuscire a perimetrare il mondo, a dare ordine al cosmo, ricorrono a quella figura dell'improbabile, dell'inatteso, dell'inaudito che è il divino. Natoli ci ricorda che il termine greco *theòs* non indica una "persona", ma l'essere di qualcosa: un evento, una apparizione, una potenza ignota. Qualcosa di più grande dell'essere umano e a lui inconoscibile: "uno che non vediamo", come dice Prometeo. Qualcosa fuori dal mondo, che eccede il mondo, ma che nel mondo irrompe, scompigliandolo, scomponendo quello che appariva come un ordine. È in Platone che questo "disordine" diventa anche "ordinatore" del mondo, cominciando così ad accogliere dentro di sé quella contraddittorietà che il divino – anche se in forme diverse – assume in ogni tradizione di pensiero. Ciò che sconvolge e ciò che placa, ciò che perimetra e ciò che interrompe, ciò che libera e ciò che condanna. Una cosa però il mondo pagano non pretende da quel divino: redenzione. Egli cerca un soccorso, un aiuto. Non *salvezza*. Qui sta la radicale differenza con il Dio giudaico e cristiano. Il greco – il pagano – non possiede una speranza alimentata dalla fede in una promessa. Perché non comprende quel bisogno di salvezza che ha attraversato il pensiero e l'esperienza cristiana.

Evidentemente non sente il bisogno di una salvezza assoluta. Caso mai, questo sì, sente il bisogno d'aiuto, ma di quell'aiuto che sarebbe bene gli uomini si scambiassero tra loro, fatti scaltri e maturi dalla consapevolezza della loro fragilità. È questa la pietà suprema che la specie può avere per se stessa, riconoscendosi in essa, divenendo per essa migliore. Non carità, ma semplicemente, assolutamente pietà.²

Questa la differenza, radicale, fra paganesimo e cristianesimo.

Alla riflessione sul cristianesimo Salvatore Natoli perviene attraverso diversi sentieri. In primo luogo vi è la sua storia personale.

La mia attenzione al cristianesimo muove, intanto, dal nucleo rivelato, ma muove soprattutto dalla mia storia personale, nel senso che io vengo da un ambiente cristiano. Il confronto con il cristianesimo implica anche un confronto

2 S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli. Milano 2007, p. 13.

con la mia tradizione. E quando dico “mia” dico qualcosa di più forte che un mio soggetto. Quando dico “mia” mi riferisco alla tradizione a cui appartengo. Quindi, sostanzialmente, ad una civiltà... La mia formazione nasce in una cultura in senso lato religiosa, ma, appunto, in una cultura.³

Poco per volta, da giovane studente all'Università Cattolica di Milano, negli anni Sessanta scopre con Gustavo Bontadini, Emanuele Severino, Italo Mancini, la teologia come “pratica di un esercizio razionale”. Quindi non solo un confronto con la propria tradizione, storia, cultura, ma una appassionata messa in discussione dei fondamenti del sapere, attraverso i nuovi strumenti dell'esegesi biblica e della teologia. “Presto la religione perse il valore di una credenza personale – e ancora più quello di una appartenenza – e divenne, invece, una via per esplorare e conoscere in generale i sistemi di credenza, non solo di natura strettamente religiosa”.⁴ Dunque, la sua provenienza, ma anche la curiosità intellettuale. Un vero filosofo, un “amante della sapienza”, non può sottrarsi all'interrogazione su quell'*invisibile* – sia esso il *tremendum* delle religioni arcaiche o quell'*Altro* che ha promesso redenzione nelle religioni “storiche” – cui intere generazioni e innumerevoli civiltà hanno dato il nome di Dio.

Ma poi Salvatore Natoli, nel tempo, e soprattutto nell'articolarsi del suo pensiero intorno alla questione della verità e del linguaggio che la rappresenta, intorno alla complessità del reale e alla costituzione del soggetto morale nella modernità, intorno a quelle voragini del senso che sono il dolore e la felicità, è stato di frequente affiancato, messo a confronto, vagliato – forse anche tentato – dal pensiero religioso, che, nelle forme assunte dalla teologia dell'Occidente, si misura precisamente sulla verità e sulla sua rappresentabilità, sulla molteplicità delle sue forme e sulla costituzione di sistemi etici, sull'attraversamento del dolore, sul suo superamento nella felicità.

In particolare il pensiero provocatorio e paradossale di Sergio Quinzio ha stimolato, in lunghi anni di frequentazione, di scambio, di amicizia, la riflessione di Natoli sul senso del cristianesimo nell'epoca della secolarizzazione compiuta. Sergio Quinzio denunciava la “sepoltura” della fede da parte della chiesa, avvenuta nel lungo corso della sua storia. La chiesa, secondo Quinzio, non è riuscita a rimanere all'altezza del suo annuncio. Per renderlo plausibile, e conservarlo, lo ha svuotato della sua forza paradossale, rendendone vaghi i profili, esangue l'immagine. Il paradosso della

3 S. Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, a cura di Francesca Nodali, Edizioni ETS, Pisa 2007, p. 108.

4 *Ivi*, p. 12.

resurrezione è stato trasformato in vaghissima prefigurazione di un mondo migliore. L'attesa del compimento della promessa del Signore in tiepida speranza che le sorti del mondo possano essere riformate. La fede nella redenzione in un affidarsi al realismo politico: in definitiva, alla capacità dell'uomo e non alla potenza di Dio.

“Il compito della chiesa – così Natoli riassume il pensiero dolorosamente impaziente di Sergio Quinzio – al contrario è quello di proclamare la fine del mondo, di spingere il tempo – questo tempo di dolore e di morte – verso la fine. La chiesa deve gridare per il dolore del mondo, deve contendere con Dio. Come Giobbe: strenuamente. Deve soprattutto annunciare lo scandalo della resurrezione”.⁵ In che cosa crede il cristiano – si chiede Sergio Quinzio – se non crede in questo?

Natoli asseconda questa domanda. Non perché crede nello “scandalo della resurrezione”. Ma perché sa che vi è stato – al passato, se non al presente – chi vi ha creduto. E allora si domanda, con forza: chi è mai il cristiano, se non crede in questo? Possiamo ancora parlare di cristianesimo se parliamo di una fede che non attende il Risorto, che non invoca resurrezione, che non implora salvezza per l'umanità e per tutto il creato? Nel mondo – nel nostro mondo: quello che abitiamo, viviamo, conosciamo – non è data vera “salvezza”. Sono date salvezze provvisorie, relative, consegnate al tempo della storia. Ma questa non è la salvezza della promessa, la salvezza che va contro ogni ragionevole speranza, la salvezza che nasce dall'aver fede e dal credere.

Il greco, il pagano, il non credente non pretende redenzione, non attende “il mondo che verrà”. Opera e agisce dentro i limiti del finito, consapevole di appartenere a una comune fragilità. “Il paganesimo – che nella dissoluzione della cristianità sembra oggi riaffiorare – può essere interpretato come un progressivo ritrarsi dalla finitudine creaturale a vantaggio di una più profonda comprensione della naturalità del finito”.⁶ Salvatore Natoli, che si immerge con appassionata sapienza nelle molteplici forme del finito, sa però che anche il cristianesimo non è solo una declinazione dell'assoluto, ma esperienza di finitezza. Tuttavia è una finitezza che si costruisce in rapporto all'infinità di Dio. Certamente la fallibilità, la piccolezza, la caducità della creatura sono tutte figure che abitano l'esperienza cristiana. Ma sono figure che hanno nello sfondo un'attesa di trascendenza, una prospettiva di alterità, una speranza di ulteriorità.

5 S. Natoli, *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 86.

6 S. Natoli, *La salvezza senza fede*, cit., p. 13.

E allora il problema – filosofico, ma anche esperienziale – che si pone è questo:

Tra l'etica del finito e il cristianesimo non è difficile trovare sintonie... Ma il cristianesimo è tutto qui o vi sono cose a cui l'uomo è elevato, che a lui sono donate, ma che non appartengono alle sue possibilità? Peccato, grazia, redenzione, fine del mondo, vita eterna sono travestimenti simbolici la cui verità è solo azione caritatevole o si riferiscono a cose che gli uomini non possono fare da soli, che non sono alla loro portata, che riguardano gli *impossibilia* Dei? Non sarò io a rispondere a queste domande, ma mi chiedo unicamente se il Cristo buon ed evangelico ai cristiani basta. E se gli basta c'è ancora bisogno di fede o non vi è più nulla da credere? Se vi è qualcosa da credere ritengo, però, non sia di molto diverso da quanto i cristiani hanno da sempre annunciato e quindi che il risorto vive, siede alla destra del Padre, tornerà nella gloria a giudicare i vivi e i morti e il suo regno non avrà mai fine. Questo chi non crede, ma conosce il cristianesimo, lo sa molto bene poiché proprio in questo non crede ed è questo che fa la differenza. Sul resto, bene o male ci si accorda.⁷

Sì, sul resto, bene o male, ci si accorda. Ma mi chiedo anche: chi può dire, fino in fondo, se sia ancora cristianesimo o no una fede che guarda all'aldiquà più che all'aldilà, una fede che fa conto più sulla responsabilità della persona che sull'attesa di un soccorso proveniente da Dio, sulla fedeltà alla terra piuttosto che sull'obbedienza al cielo?

Mi chiedo e chiedo a Salvatore Natoli: è possibile forse uscire da un *aut-aut*, e provare a percorrere sentieri più aperti?

Se consideriamo il cristianesimo una dottrina chiusa, murata dentro lo spazio definito di verità intoccabili, come in fondo la storia della cristianità ha forse inevitabilmente cercato di tramandarci, allora certamente dobbiamo immaginare che a ogni sintagma che rinveniamo nell'evangelo corrisponda un significato immobile e imm modificabile. Se non si crede a questo significato, non si è cristiani. Ma se consideriamo l'evangelo e tutto il Nuovo Testamento per quello che di fatto è – una parola viva, una narrazione a più voci, con tratti di interna contraddizione, un discorso in movimento, consegnato a noi nella storia, affidato alla nostra accoglienza, alla nostra comprensione e interpretazione – allora, forse, è possibile che quelle parole – peccato, grazia, redenzione, fine del mondo, vita eterna – acquistino significati più spaziosi di quelli immaginati. Forse non è necessario pensarli come “travestimenti simbolici della verità”, ma come depositi di senso in movimento. Parole sulla strada. In fondo i cristiani delle prime comuni-

7 S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2002, pp. 90-91.

tà non erano identificati come “cristiani”, ma come “quelli della strada”. Gente in cammino, sulla via, non dentro perimetri circoscritti. Né di mura né di senso.

Certamente, non ogni interpretazione è lecita. Ma occorre pure penetrare, e magari un po' sostare, dentro la contraddittorietà delle diverse narrazioni. Il “regno” di cui parla Gesù è qui, in mezzo a noi o è di un altro mondo? Gesù è il figlio dell'uomo, il figlio di Dio, o un profeta o il messia di Israele o il redentore del mondo? Se non sappiamo decifrare che cosa sia resurrezione, se restiamo sgomenti di fronte a una parola che la annuncia, “vana è la nostra fede”, come afferma l'apostolo Paolo, o cogliamo invece di quello strano evento, diversamente narrato nei quattro evangelii, il potere vivificante di una vita straordinariamente vissuta, di una Parola che sa andare oltre la morte, qualcosa che rimane nella vita di ciascuno perché ha incontrato l'amore che non muore, più forte della morte stessa?

È corrente il timore, dentro i pensieri di un cristianesimo esigente, e non a buon mercato, che *croce* e *resurrezione* siano il cuore della fede cristiana. Certamente la fede in Gesù salvatore del mondo, nasce ai piedi della croce, nell'ingiustizia di quella morte vergognosa inferta a un innocente, e dall'esperienza di incontro con “qualcuno” – con “qualcosa” – alle prime luci dell'alba, al diradarsi delle tenebre, presso una tomba vuota, nell'ascolto silenzioso di un ricordo, nella memoria di qualcosa – qualcuno – che aveva acceso fuochi di speranza nei cuori. Ma non penso si possa dire che, al di fuori della croce e della luce di Pasqua, il cristianesimo non è che un insieme di belle parole, un'esperienza edificante, una proposta etica non differente da molte altre. Le parole, i racconti, le parabole paradossali pronunciate da Gesù nel corso della sua vita, assieme ai gesti simbolicamente pregnanti, parossisticamente efficaci compiuti da lui in mezzo agli altri, non costituiscono “semplicemente” un'etica. Un'etica è un patto, una convenzione. Qualcosa di difficilmente raggiungibile in ogni comunità, ma comunque nell'ordine del realistico. Le parole di Gesù – e i suoi gesti – dicono altro. Dicono un'eccedenza, un sovrappiù d'amore, una sovrabbondanza di misericordia, una pretesa di giustizia talmente eversiva, talmente sovvertitrice, da non poter condurre in altro luogo che sul Golgota. Sono già, di per se stesse, talmente estreme, talmente rinnovatrici della vecchia umanità da non poter essere altro che parole di resurrezione, parole di vita eterna. Nel linguaggio paradossale di Gesù, nella sua paradossale esistenza, è già, evidente, il paradigma di una “seconda nascita”, della nascita di una creatura che può realizzare l'umanità a cui è stata chiamata.

Sì, ma – si potrà obiettare – dove sta qui la domanda di salvezza, l'attesa di redenzione, la speranza che vi sia giustizia per chi ha patito, che vi sia

misericordia per chi geme nella colpa? E se non la pone in Dio, il credente, dove altro mai la potrà porre? Non sta in questo la differenza tra chi crede e chi non crede: tra il deporre in una trascendenza ultimativa il proprio desiderio di grazia per sé, per il creato, per i mondi tutti, e il quieto (e laborioso) affannarsi di chi vede sé e l'altro nell'orizzonte dell'umano.

Non so. Davvero non so. Ho però l'impressione che le cose non stiano così fino in fondo. Sì, la differenza di linguaggi significa anche differenza di sostanza. Ma fino a che punto? Neppure per il credente – userò questa inefficace distinzione tra credente e non credente, per mia insufficienza di linguaggio – l'attesa di una giustizia che riscatti l'iniquità del mondo è cosa certa. È certa la sua ostinazione, fiducia, desiderio che sia così. Altrimenti perché attendere, perché sperare, perché operare? Sì, per l'apostolo Paolo la fede è “fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede” (Eb 11,1). Ma, appunto, una scommessa sull'*impossibile* e sull'*invisibile*. Dunque, sul non verificabile. E d'altronde, non si può dire che il non credente, per il fatto di non fondare il suo desiderio in Dio, abdichi a una giustizia più radicale di quella che potrà ottenere di volta in volta in questo mondo, a una misericordia più avvolgente, più universale, più definitiva di quella che talvolta capita insperabilmente di ricevere. Se rinuncia a un sogno di bellezza, di libertà, di dono, di sollievo dalla miseria, di consolazione degli afflitti, non è perché il suo orizzonte è troppo corto, non è perché non ha incontrato nessun Dio. È semplicemente, perché il suo cuore è stretto, e l'intelligenza asciutta, prosciugata, esaurita. Ma il non credente – greco o pagano che sia, o postmoderno, come noi – a sua volta non può rinunciare a far guidare i suoi gesti – minuti, circoscritti, imperfetti – dal sogno di un'impossibile salvezza: una salvezza che gli sta davanti, proprio come un orizzonte, proprio come un dio.

Di questo, e di altro ancora, mi piacerebbe parlare ancora a lungo con Salvatore Natoli.

MAURIZIO CIAMPA

UN CONTINUO FUGGIRE

1. *Oltre il moderno*

C'è azzardo, e c'è avventura nel pensiero di Salvatore Natoli. E c'è uno sguardo lungo, tenace, ostinato, che percorre l'intera parabola dell'Occidente fino a ritrovare la linea dei suoi confini. Natoli è un battistrada, un esploratore del nostro *spazio-tempo*. Il *Mondo* è il campo della sua esplorazione. La parola *mondo* torna in molti titoli dei suoi libri dell'ultimo decennio. Ricordo *Stare al mondo*, *Il buon uso del mondo*, ma anche *Il crollo del mondo* – “trilogia sul mondo”, “un'immersione nell'oggi”, è la definizione dello stesso Natoli) – dove l'apocalittica e l'escatologia cristiane vengono lette come misura di una modernità uscita da se stessa.¹ “L'anima impaziente del moderno – scrive Natoli – si sporge sull'illimitato, ma ormai spoglia dell'utopia del progresso *resta in bilico sul senza limite*”.

La modernità non riposa nella forma del suo progetto, ma si proietta pericolosamente al di fuori. Natoli segue questi irrequieti, tellurici sommovimenti in un saggio del 1999, *Progresso e catastrofe*,² che trovo di grande perspicacia. E mi pare che il suo lungo respiro alimenti tutte le riflessioni successive.

Progresso e catastrofe circoscrive lo stato del mondo, registra quello che è accaduto, mentre i libri che seguono cercano piuttosto le modalità per abitare il mondo, sono, in qualche modo, dei *manuali di sopravvivenza* o comunque della *vita buona*, orientati da una sapienza mobile, attiva, “per rendere abitabile e gradevole questa nostra transitoria dimora”.

Il pensiero di Salvatore Natoli si affaccia sul nuovo secolo ricapitolando l'essenza del Moderno, gli va incontro facendo esercizio di memoria. Così

1 S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002; Id., *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009; Id. *Il buon uso del mondo. Agire nell'età della tecnica*, Mondadori, Milano 2010.

2 S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti, Milano 1999.

credo possa essere letto un libro pur composito come *Progresso e catastrofe*. Un libro in bilico, se posso dire così, sospeso sul rischio e l'incertezza in cui inevitabilmente ci s'imbatte valicando i confini della modernità.

“Il progresso volge in catastrofe”, avverte Salvatore Natoli proprio all'inizio del saggio che dà il titolo al suo libro. Ma catastrofe non necessariamente è rovinoso epilogo, definitivo annientamento, può essere passaggio, trasformazione. Il vortice della trasformazione radicale che ha investito il mondo nell'arco del Novecento, ha stordito il linguaggio, ha disorientato le parole, le ha disperse o svuotate.

C'è un documento, ovviamente non il solo, che attesta il sopraggiungere di questa catastrofe e ne legge i segni: è la notissima *Lettera di Lord Chandos* di Hugo von Hoffmannsthal. La data è significativa: 1902, come dire la soglia o il punto d'ingresso del secolo nascente.

Una per una, le parole fluttuavano intorno a me; diventavano occhi che mi fissavano e nei quali io a mia volta dovevano appuntare lo sguardo. Sono vortici, che a guardarli io sprofondo con un senso di capogiro, che turbinano senza sosta, e oltre i quali si approda nel vuoto.³

Per dire la catastrofe, Salvatore Natoli si appoggia ad altre parole. I versi di Gottfried Benn che mette quasi a emblema della sua riflessione, vengono dal cuore ferito del secolo, “quando è mancata all'ora la sua luce”.

Tutto è solo un continuo fuggire,
non terra promessa, non sosta,
forme, difformità
sconnesse di scorcio...
Tutto è solo un continuo fuggire.⁴

Che cosa comporta questo “continuo fuggire” se non l'esposizione al rischio e all'incertezza. Fuggono e ci sfuggono le parole, e ci sfuggono il Mondo e le sue forme. La *fossa di Babele* è l'immagine creata da Franz Kafka.

Per capire che cosa è accaduto, dobbiamo rovistare fra le rovine, farci archeologi del presente, e, insieme, progettisti della memoria. Ripartire di lì, dalla voragine, un *Ground Zero* che ha l'estensione dell'intero secolo, come ha fatto Daniel Libeskind, che, non a caso, si è mosso fra Berlino

3 H. von Hoffmannsthal, *Lettera di Lord Chandos*, trad. it. di M. Vidusso Feriani, Rizzoli Bur, Milano 1975, p. 43.

4 G. Benn, *Après lude*, trad. it. di F. Masini, Einaudi, Torino 1966, p. 37.

e New York, e cioè fra due crolli, due fini. A Berlino, Libeskind ha costruito il Museo ebraico, a New York ha disegnato il progetto per *Ground Zero*. “Considerarsi parte di una fine è già l’inizio di qualcosa”, ha detto Libeskind. Questo può voler dire che il tempo in cui il progresso volge in catastrofe, come ha notato Natoli, è un tempo sì aspro e difficile, precario e arrischiato, ma è comunque abitabile, “l’inizio di qualcosa”.

Si può fare un *buon uso del mondo*, perché i crolli aprono nuovi spazi, il vuoto che si è aperto provoca l’intelligenza progettante. A partire dal libro del 1999 che abbiamo ricordato, il pensiero di Salvatore Natoli fronteggia il rischio, ne riconosce la presenza. Non c’è *buon uso del mondo* se non arriviamo a dar nome al rischio.

2. *Rischio*

Il rischio ci assedia, potremmo dire. È diventato la condizione generale in cui vive il cittadino del XXI secolo sotto ogni latitudine.

Il sociologo tedesco Ulrich Beck, uno dei più acuti interpreti del nostro tempo, parla di una *società del rischio*. E lo fa da tempo, almeno a partire dalla metà degli anni ottanta: “Nella modernità avanzata – scrive Beck – la produzione sociale di ricchezza va sistematicamente di pari passo con la produzione sociale di rischi”.⁵

Ne derivano almeno due cose: la prima è che il rischio, socialmente prodotto e su larga scala, è semplicemente l’aria che respiriamo, è il profilo delle nostre società; la seconda è che il rischio, come l’aria che respiriamo, è ineliminabile, può essere affrontato con nuovi strumenti di analisi, può essere eventualmente calcolato, forse se ne possono limitare le conseguenze, ma esso è lì, costantemente presente, come un fantasma inquietante. Il suo volto ci è quasi familiare, distorto soltanto dai timori che suscita.

Oggi, nella società sviluppata – dice Beck – c’è una sorta di destino del rischio entro cui si nasce e a cui, per quanti sforzi si facciano, non ci si può sottrarre con la piccola differenza, ma è di grande effetto, di essere tutti confrontati in maniera simile con esso.

Ecco allora: nelle nostre società il rischio è un destino. A tutti ne tocca una quota. Non ci si può sottrarre. Il rischio ci sovrasta e ci domina.

5 U. Beck, *Risikogesellschaft auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, W. Privitera (a cura di), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000, p. 25.

Non c'è dunque alternativa? Oggi accade che la proliferazione dei rischi, la loro moltiplicazione, mettono in difficoltà la stessa razionalizzazione del rischio.

Non va tralasciata l'affermazione di Beck appena ricordata: la produzione di ricchezza va di pari passo con la produzione del rischio. Quanto più la nostra società si sviluppa tanto più produce rischi. E questo comporta quello che Beck chiama *irresponsabilità organizzata*, o anche *esplosività sociale dei pericoli*.

Come se ne esce? Entrandoci. "Accettare che il caos c'è davvero", scrive il politologo Roberto Menotti, "ed è onnipresente: gli esseri umani sono sistemi biologici che si sostengono e si riproducono sulla soglia del caos, immersi in un ambiente naturale e sociale basato sul caos".⁶

Caos è un altro volto *del rischio*. E, se è vero che, da sempre, l'uomo si è mosso ed ha vissuto sulla soglia del caos, questo significa che il caos, e il rischio che gli è legato, appartiene all'umano, per quanto si possa mirare a una rappresentazione ordinata e non caotica, e aspirare a una vita priva di rischi.

Il caos c'è; il rischio c'è. Con una differenza rilevante rispetto al passato: oggi il rischio non viene più dai confini esterni della società, un esercito invasore, una guerra, un'epidemia. Il nostro rischio, i nostri rischi, sono prodotti all'interno, vengono dal cuore stesso della società globalizzata. È lì dunque che occorre cercare il varco, che non potrà essere ovviamente la definitiva eliminazione del rischio, ma il suo governo. E il varco è la trasformazione del rischio in responsabilità, attraverso la formulazione di un'*etica del finito*. È quello che offre Salvatore Natoli nelle pagine che chiudono il lungo percorso di *Progresso e catastrofe*:

Il rischio è misura abituale della responsabilità. Ciò destina l'uomo all'asunzione sempre più consapevole della propria finitezza. All'uomo – e più generalmente alla società – tocca sempre e ogni volta decidere. Al bivio tra le proprie possibilità e le proprie impossibilità. Il compito degli uomini non è più quello di dirigere la storia, ma di dominare il contingente.⁷

È curioso che nell'intreccio fra rischio e responsabilità, fra etica e decisione, Natoli ritrovi un antico verso, l'oraziano *carpe diem*. Antico, e forse un po' polveroso. Che ci fa il vecchio *carpe diem* in questo diverso contesto? Tanto più che, nel corso dei secoli, è stato segnato da qualche ambiguità.

6 R. Menotti, *Mondo Caos*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. V.

7 S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, cit., p. 246.

Ma Natoli dilata lo spazio di significato dell'antico motto, lo spinge oltre se stesso, gli fa correre qualche rischio:

Enunciato nel nostro presente, non lo si può più rendere con l'abituale formula: *vivi alla giornata*. Oggi significa qualcosa di più profondo. Andrebbe così tradotto: *domina la contingenza, fronteggia il caso*. Il caso infatti è in ogni momento, è sempre qui ed ora. Il dominio della contingenza non ha nulla a che fare con l'ebbrezza dell'attimo. Sarebbe una lettura distorta. Il sentimento della propria esposizione apre al futuro.⁸

Certo il futuro qui evocato non si sviluppa dentro lo schema lineare del *Progresso*, che ci è ormai alle spalle. Il paesaggio che ora si apre è ben più inusitato, dalle forme irregolari, è il paesaggio della complessità.

3. *Complessità, virtù e invenzione*

Complessità è parola largamente diffusa, e spesso anche abusata. Si trova a raccogliere tutte le insufficienze, i vuoti, gli scacchi del nostro capire. Ci si richiama alla complessità e quasi la s'invoca quando non riusciamo a delimitare l'oggetto della nostra indagine e a fissarne le articolazioni. Diciamo che una situazione è complessa, o che il mondo è complesso, o che lo è, per fare un esempio, la crisi economica che stiamo attraversando, quando non risulta più chiaro il quadro delle cause che danno origine a un fenomeno, quando l'incertezza, altra parola chiave del nostro tempo, comincia a insidiare l'edificio della conoscenza e a farlo traballare.

È l'infinito a premere alla porta della causalità. Osserva il sociologo Niklas Luhmann: "Ogni affermazione causale rimanda implicitamente all'infinito da diversi punti di vista. Ogni effetto ha infatti un numero infinito di cause, così come ogni causa ha un numero infinito di effetti". "Vedo l'infinito dalla mia finestra", diceva Baudelaire e ne esplorava il senso di vertigine, la paura anche, lo smarrimento. Oggi l'infinito è il lungo respiro di ogni luogo della nostra esperienza. L'infinito è la nostra immediata esperienza. E dunque non solo ci circonda, ma si muove dentro di noi e dentro di noi dilaga. Ne abbiamo paura come si ha paura di qualcosa che non si arriva a delimitare o a contenere.

La complessità può mitigare il nostro smarrimento o la nostra paura. Attraverso le sue grandi lenti possiamo tornare a guardare il mondo.

8 *Ivi*, pp. 249-250.

La complessità oggi accompagna l'esercizio stesso della conoscenza in ogni momento del suo sviluppo, anche se la parola complessità resta mobile, fluida, per molti aspetti sfuggente, difficile comunque da definire. Molta confusione si annida nel suo solco. È una parola-problema e non una parola-soluzione, ha detto Edgar Morin, uno degli epistemologi che più hanno contribuito alla sua affermazione, facendo della complessità un metodo: "Luogo cruciale d'interrogazioni, che ormai riunisce in sé il nodo del problema delle relazioni fra l'empirico, il logico e il razionale".

In questo luogo confluiscono molte delle conoscenze che si sono andate accumulando negli ultimi decenni del secolo scorso, dalla teoria dell'informazione alle nuove scienze del vivente.

L'orizzonte si fa più largo, la sua linea si sposta in avanti, e non è più facilmente riconoscibile. È una linea mobile che scivola verso la multidimensionalità in cui oggi è collocato ogni nostro atto di conoscenza. Osserva Salvatore Natoli: "Ci muoviamo ormai in uno spazio-ambiente senza confini; entriamo e usciamo dai sottosistemi, vortichiamo nei loro interstizi; per di più, in una società flessibile, siamo costretti a adottare identità fungibili a secondo dei bisogni e della richieste". Noi tutti siamo in un costante transito, il "continuo fuggire" di cui parlava Gottfried Benn. Ma è in questo transito, dopo aver attraversato il deserto della complessità, che Salvatore Natoli prende "l'antico sentiero delle virtù", raccogliendo "tutta la nostra potenza" e trasformandola in "punto di resistenza". È la mossa che ci consente di non dissolverci nell'infinito o esaurirci nel passaggio.

Come si sta al mondo? Come lo si abita sensatamente? Come ci si dispone ad attraversarlo? Non adeguandosi al suo *stato*, perché non c'è *stato*, ma movimento, passaggio, inesauribile dinamismo. E non c'è una strada, anche quella della virtù va aperta nel mezzo di un territorio accidentato, una terra selvaggia e muta, o tanto rumorosa da annientare ogni parola. Non ci sono mappe, punti di orientamento. Il mondo si estende davanti ai nostri occhi come una macchia cieca. Occorre *invenzione*. "Fronteggiare l'emergenza attraverso l'invenzione", dice Natoli. E l'*invenzione* è *salto*, muoversi "nel vuoto tra passato e futuro".

PIERO CODA

NOTE PER UNA FENOMENOLOGIA TEOLOGICA DELLA GIOIA NEL NUOVO TESTAMENTO

1. Il titolo del presente saggio – che mi è gradito dedicare con gioia, in spirito di dialogo e condivisione, all'amico Salvatore Natoli – intende precisarne l'oggetto, il metodo, i limiti.

L'oggetto è il vissuto e il significato della gioia nel *Nuovo Testamento* (NT), assunto nella sua qualità di attestazione dell'evento di Gesù Cristo e della sua recezione nell'esperienza e nella fede della comunità cristiana delle origini, anche se – per contestualizzarlo adeguatamente – non potrà non dire qualcosa anche circa l'Antico Testamento (AT).

Il *metodo* vuol essere un tentativo di *fenomenologia teologica*: e cioè di lettura del darsi della gioia così com'è attestata, appunto, dalle pagine del NT *nello specifico della sua rilevanza teo-logica*, e cioè nella sua relazione al Dio il cui avvento è il cuore pulsante della storia di Gesù di Nazareth alla quale rinvia l'esperienza del NT.

I *limiti*, infine, sono determinati dalla consapevolezza che si tratta appena di "note", così che la lettura che abbozzo non può che avere un carattere di ricerca e di provvisorietà, per sé necessitante di verifica, approfondimento, organizzazione.

Una parola in più merita però almeno, guardando all'intenzionalità inter- e trans-disciplinare entro il quale ambisce collocarsi il presente contributo, la *qualificazione teologica* annessa al metodo fenomenologico di cui intendo fare uso. Assumo infatti tale qualificazione nella sua accezione cristiana.

In essa, il dato teo-logico o, meglio, la qualifica teo-logica del dato preso in esame (il darsi della gioia), si configura a partire dalla presenza di Dio all'esperienza dell'uomo in Gesù Cristo. Dio, dunque, ma non nella sua misteriosità o nella ricerca che ne fa l'uomo, bensì nel suo libero e gratuito avvento presso l'uomo e tra gli uomini secondo l'esperienza e l'intelligenza cristiana della rivelazione e della fede, viene con ciò a connotare l'esperienza che ci è proposta dal NT e l'interpretazione che s'impegna a farne la teologia.

La gioia di cui si parla nell'AT e nel NT, in altre parole, *ha a che fare con l'uomo in quanto AT e NT hanno a che fare con Dio*: col Dio che si comunica, col Dio che fa alleanza, col Dio addirittura che si fa carne, muore in croce e risorge. Di qui in particolare – come vedremo – il lessico tipico della gioia nel NT, che privilegia decisamente le parole *chará* (con la stessa radice di *cháris*, grazia, dono) e *macharismós* (beatitudine), rispetto ai più usuali *eudaimonía* (felicità) e *edoné* (piacere).¹

In quale senso, dunque, a partire dall'esperienza specifica segnalata anche dal privilegiare questo specifico lessico, Dio ha a che fare con la gioia dell'uomo secondo il NT? L'irruzione – o l'intrusione – di Dio non provoca piuttosto la castrazione della gioia mondana dell'uomo? o la sua rimozione? o il suo rinvio *sine die* in un imprecisato al-di-là? Domande come queste, cui ci ha reso avvertiti una certa *Wirkungsgeschichte* dell'interpretazione del canone biblico, così come gl'interrogativi avanzati dai *maîtres de la soupçon*, spingono con decisione a tentare una fenomenologia il più possibile scevra da preconcetti e pregiudizi.

2. Una parola, per cominciare, sull'AT. Direi che da una fenomenologia delle sue pagine a proposito del nostro tema – che meriterebbe, evidentemente, una trattazione a sé, e non tanto in generale, ma rispetto ai singoli, variopinti e preziosi segmenti di cui si compone, sulla scia, ad esempio, di ciò che ha cominciato a fare Paul Beauchamp –² si stagliano a tutto tondo due dati.

Il primo concerne l'attestazione variegata, lussureggiante persino, della ricerca e del godimento della gioia nella sua corposità mondana, ma insie-

-
- 1 Circa il lessico di cui fanno uso l'AT e il NT si veda: F. Hauck, Μακῶριος, in G. Kittel, G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1933-1979, trad. it. a cura di F. Montagnini, G. Scarpat, O. Soffritti, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. IV, Paideia, Brescia 2000, pp. 977-100; F. Hauck, κáipω, *ivi*, vol. IX, pp. 495-492; F. Nef, J.-Y. Lacoste, "Beatitudine", e "Beatitudine. Teologia sistematica", in J.-Y. Lacoste (a cura di), *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, Paris 1998, ed. it a cura di P. Coda, *Dizionario critico di Teologia*, Borla-Città Nuova, Roma 2005, pp. 208-212; S. Garofalo, *Gioia*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, a cura di P. Rosano, G. Ravasi, A. Girlanda, Ed. Paoline, Cinisello Balsamo 1988, pp. 646-650; J. Dupont, "Beatitudine/Beatitudini", *ivi*, pp. 155-161;
- 2 Cfr, in particolare, i suoi due saggi: P. Beauchamp, *L'un et l'autre Testament. Essai de lecture*, Seuil, Paris 1976, trad. it. di A. Moretti, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, Paideia Editrice, Brescia 1985; Id., *L'un et l'autre Testament. 2. Accomplir les Ecritures*, Seuil, Paris 1990, trad. it. di M. Milazzo, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001.

me dello struggimento e dell'angoscia per la sua perdita o inaccessibilità, che per sé connotano l'esperienza dell'uomo biblico. Penso, per un esempio soltanto, a ciò che ci è descritto in due testi che senz'altro rappresentano altrettanti vertici della letteratura veterotestamentaria: il *Cantico dei Cantici*, per un verso, il libro di *Giobbe*, per l'altro.

Nel primo, l'esperienza della ricerca e della fruizione della gioia è descritta a partire dalla storia di amore di un uomo e di una donna, in cui ciascuno dei due amanti cerca e trova, in fin dei conti, *se stesso grazie all'altro che lo accoglie e a sua volta lo ama, così restituendolo nuovo a sé*. La gioia, nella sua più terrestre e insieme più sublime verità, corrisponde al più segreto e incolmabile desiderio degli umani. Perché Dio – attesta il libro della *Genesi* – ha creato “buone” tutte le cose e “molto buoni” l'uomo e la donna, in modo che essi son destinati a esplicare liberamente la vocazione che è loro donata e che da dentro li abita e li spinge a ritrovarsi nella pienezza di sé “fuori” di sé.

Nel secondo testo, il libro di *Giobbe*, la gioia, in tutte le sue connotazioni di felice riuscita dell'esistenza, è invece tragicamente e ineluttabilmente interrotta e vanificata: “Eppure – ecco il lamento di *Giobbe* – quando io aspettavo la felicità, fu la disgrazia ad arrivare. / Mi aspettavo la luce (...) la tenebra invece è sopraggiunta” (30, 26).

L'esperienza della gioia, in questi due testi emblematici, è manifestata con lucida ingenuità nella paradossale tensionalità che la connota. Da un lato, descrive l'esser presenti – in libertà e pienezza – *a se stessi, proprio nell'atto di abbandonarsi all'altro da sé*: ecco l'amore felice, pur o meglio grazie alle sue luci e alle sue ombre, di ricerca e di attesa, d'incontro e di assenza, tra l'uomo e donna; dall'altro, descrive la precarietà di quest'esperienza, la sua fragilità e vulnerabilità – addirittura la sua inconsistenza e enigmaticità. Si pensi, per tutti, a quell'immenso capolavoro che è il libro del *Qoelet*, che descrive come un evanescente “tessere l'aria” le opere e i giorni dell'uomo (cfr. 2,11).

Di qui il secondo dato che possiamo trarre dalla lettura delle pagine dell'AT: l'essere appesa, la gioia – nella sua terrestre composità e insieme nella sua inalienabile fragilità –, alla *berakáh* di Dio, la benedizione, e cioè il dono e la grazia dell'Altissimo.

Tanto che il *Cantico dei Cantici*, proprio nella terrestrità della descrizione dell'incontro d'amore tra l'uomo e la donna, suggerisce ed esplora – secondo l'ermeneutica ebraica – *la metafora del rapporto sponsale tra Israele e il suo Dio*: senza con questo – è chiaro – depotenziare il primo, l'amore umano e terrestre, ma situandolo decisamente nel contesto del suo orizzonte ultimo di luce e di senso. La metafora sponsale, anzi, si spinge

tanto innanzi da prevedere la gioia non solo da parte dell'uomo, ma da parte di Dio stesso, che viene così coinvolto in una sorprendente dinamica di reciprocità. Così leggiamo in Isaia: “*Sì, come un giovane sposa una vergine, così ti sposerà il tuo Creatore, come gioisce lo sposo per la sposa, così il tuo Dio gioirà per te*” (62,5): la gioia dell'uomo non è che l'eco e la risonanza in noi della gioia di Dio stesso, nella riuscita del reciproco rapporto tra Sé e l'uomo. D'altra parte, il libro di *Giobbe* attesta, drammaticamente, che l'esperienza della gioia non è mai né pacifico possesso né definitiva conquista: ma è attraversata, sin nelle fibre più nascoste del suo darsi, dal “perché?” della prova, del male, della morte.

In definitiva, nell'AT l'esperienza umana della gioia è segnata radicalmente – e questa, penso, è la sua qualità più propria – dal sentimento che essa, *la gioia dell'uomo, per sé tende e rinvia oltre se stessa*. Essa, cioè, è reale e fruibile, nelle molteplici manifestazioni in cui fiorisce l'esistenza umana; ma in esse tutte non s'esaurisce in quanto in esse ultimamente non si fonda: sia perché è custodita in una benedizione più grande e originaria; sia perché tende a un destino più pieno e definitivo: al di là (ma in quale modo? la domanda resta del tutto aperta) delle contraddizioni e degli scacchi in cui è impigliata la condizione dei mortali.

3. “Non vi rattristate, perché la gioia del Signore è la vostra forza”: così si legge nel libro di *Neemia* (8,10).

La gioia *del Signore*, quella che viene da Lui, quella che pulsa nel suo cuore, quella che per l'uomo nasce dall'essere con e per Lui: è questa l'esperienza, ma più in profondità l'attesa, d'Israele. Perché Israele sperimenta la presenza annunciata e anticipata alla sua storia del Signore, il Dio con e per gli uomini. È questa l'esperienza evocata dall'espressione “*gioia del Signore*”: la gioia è appesa alla grazia, e cioè al dono di Dio. Tanto preziosa, questa grazia, che il Salmista può cantare: “*la tua grazia vale più della vita*” (Sal 63,4). Non una grazia a buon mercato, senz'altro, bensì offerta, ricevuta e trafficata a caro prezzo: perché impegna il cuore, e cioè il centro e il tutto, della vita dell'uomo.

Si capisce di qui perché il tema della gioia si agganci, nell'esperienza d'Israele, alla *promessa*. E cioè all'annuncio che Dio vuol essere il Dio-con, il Dio-in-mezzo-al suo popolo: l'*Emmanuele*. È come se il Dio che con la sua benedizione riveste di gioia vera, anche se fugace e precaria, l'esistenza dell'uomo, quel Dio che, con ciò stesso, destina le gioie e gli scacchi dell'umana esistenza a un al-di-là e a un di-più di pienezza e di definitività oltre il tempo presente, volesse calarsi *dentro* l'esperienza degli uomini: gioie e dolori.

Come? perché? L'AT vive sul filo sottile e struggente di questa promessa e solo la pregusta nell'attesa: ma non ne conosce né la forma né il contenuto. Solo nel suo attuarsi, da Dio, la promessa può dispiegare il suo effetto e il suo significato.

Il NT, dal canto suo, nasce dall'esperienza – nella fede – del compimento di tale promessa nell'*eu-anghélion*, la buona notizia, arrecata da Gesù di Nazareth. E attesta, con stupore e gratitudine, la gioia provocata da tale adempimento. Gioia che, da un lato, è messa alla prova più aspra dalla condanna alla morte di croce – come “maledetto” – di Gesù stesso; e che, dall'altro, nella luce dell'evento inaudito e misterioso della risurrezione, dischiude a un'esperienza nuova sia della gioia sia della prova.

Una fenomenologia teologica della gioia nel NT può, di qui, esser scandita, mi sembra, in tre momenti raccolti in queste tre parole: *avvento, scacco, speranza*.

4. *Avvento*. La gioia, nel NT, in relazione al ministero pubblico di Gesù, connota innanzi tutto l'esperienza di chi incontra e riconosce in lui – in forme e secondo modalità diverse, ma in fondo convergenti nella loro risolutiva intenzionalità – la venuta dell'Emmanuele, il Dio-in-mezzo-al suo popolo.³

È a partire da qui che si evince, progressivamente, la qualità più specifica della gioia attestata dal NT. Essa non sgorga da dentro, non è in prima istanza *eu-daimonía*, e cioè corrispondenza felice al *dáimon* che abita l'anima; ma viene da fuori, è provocata dall'*eu-anghélion* di Gesù di Nazareth: è cioè coinvolgimento in un avvenimento. Questa fondamentale

3 Scriveva con efficacia Paolo VI: “Sofferamoci a contemplare la persona di Gesù, nel corso della sua vita terrena. Nella sua umanità, egli ha fatto l'esperienza delle nostre gioie. Egli ha manifestamente conosciuto, apprezzato, esaltato tutta una gamma di gioie umane, di quelle gioie semplici e quotidiane, alla portata di tutti. La profondità della sua vita interiore non ha attenuato il realismo del suo sguardo, né la sua sensibilità. Egli ammira gli uccelli del cielo e i gigli dei campi. Egli richiama tosto lo sguardo di Dio sulla creazione all'alba della storia. Egli esalta volentieri la gioia del seminatore e del mietitore, quella dell'uomo che scopre un tesoro nascosto, quella del pastore che ritrova la sua pecora o della donna che riscopre la dramma perduta, la gioia degli invitati al banchetto, la gioia delle nozze, quella del padre che accoglie il proprio figlio al ritorno da una vita di prodigo e quella della donna che ha appena dato alla luce il suo bambino. Queste gioie umane hanno tale consistenza per Gesù da essere per lui i segni delle gioie spirituali del Regno di Dio: gioia degli uomini che entrano in questo Regno, vi ritornano o vi lavorano, gioia del Padre che li accoglie”, (Esortazione apostolica *Gaudete in Domino*, 9 maggio 1975; *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, EDB, Bologna 1986, nn. 1243-1313, qui n. 1262).

costatazione orienta una fenomenologia volta a decifrare, in prima battuta, la qualità della gioia che fiorisce dall'impatto con le parole, i gesti, la partecipazione, insomma, alla missione di Gesù di Nazareth, nei brevi e rapidi anni della sua apparizione pubblica, sulla scena di Israele.

Non è un caso che il NT – sia nel suo strato pre-pasquale sia nel suo strato post-pasquale – faccia uso della metafora delle nozze (di Dio col suo popolo, sulla falsariga, se vogliamo, del *Cantico dei Cantici*) per descrivere la gioia che si produce all'impatto e nel coinvolgimento nell'*eu-anghélion* in atto di Gesù.

La testimonianza neotestamentaria, infatti, è unanime nel ricondurre l'annuncio di Gesù alla cifra risolutiva dell'*avvento escatologico del Regno di Dio* (cfr. Mc 1,14-15). Di che si tratta? Riandando alle determinazioni della gioia che abbiamo riconosciuto nell'AT, possiamo dire che il Regno di Dio, per Gesù, esprime l'esperienza in virtù della quale gli uomini sperimentano ed esercitano la loro esistenza *essendo presenti a se stessi nell'abbandonarsi del tutto alla benedizione di Dio e nel vivere, di conseguenza, relazioni di verità e di giustizia gli uni verso gli altri*. Per Gesù, il Regno di Dio nasce là dove si scopre che Dio è *Abbà* e che, perciò, si è tutti chiamati a quella fraternità che è la più vera vocazione degli uomini. Semplicemente questo! Ma con la formidabile sequela d'implicazioni pratiche che ciò immediatamente comporta.

La gioia descrive quindi, nella sua sorgente, lo stupore che fiorisce dalla scoperta dello sguardo di Dio su di sé. E si esplicita, di qui, nel riconoscimento dell'altro come un altro se stesso, in quanto oggetto dello stesso sguardo da parte di Dio: *“amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano, affinché siate figli del Padre vostro che è nei cieli; egli fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti”* (Mt 5,44-45). La gioia di Dio, in Gesù, non piove, dunque, dall'alto come qualcosa di diverso dall'esperienza che si vive: ma da dentro e da sotto gli dà luce e sapore. *L'al-di-là, con Gesù, capita nell'al-di-qua.*

Eppure, non si tratta di cosa né facile né scontata, né immediata né automatica. Perché chiede l'affidamento, e cioè l'abbandonarsi alla benedizione di Dio in quanto essa dischiude l'apertura indiscriminata e inerme nei confronti dell'altro. In qualche modo, l'*eu-anghélion* e l'avvento di Dio tra gli uomini – nella parola e nell'umanità di Gesù – propiziano una radicalizzazione dell'atteggiamento che descrive il darsi della gioia, o meglio lo portano all'estremo: per essere presenti a sé, per essere sé, *occorre darsi senza riserve*. Ecco la parabola di Gesù: *“se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto. Chi ama la sua vita la perde e chi odia la sua vita in questo mondo la conser-*

verà per la vita eterna” (Gv 12,24-25). E questo non è scontato. Chiede la *metá-noia*, il cambiamento del cuore e della mente: che è, in definitiva, dilatazione della propria capacità (in quanto misura di accoglienza) della gioia – e cioè vittoria sulla chiusura in sé, dove si è sedotti dal miraggio di una gioia illusoria e in fin dei conti falsa e ingannevole.

Ecco, allora, lo stridente e superbo paradosso gesuano delle *beatitudini*, dove l'*eu-anghélion* dischiude lo scrigno della gioia che accade nell'avvento del Regno: “*Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli. / Beati gli afflitti, perché saranno consolati. / Beati i miti, perché erediteranno la terra. / Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati. / Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia. / Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio. / Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio. / Beati i perseguitati per causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli...*” (così Mt 5,3-12).

Come ha mostrato Jacques Dupont, le beatitudini, nell'originaria forma risalente al *kerigma* gesuano (che trascende e origina le due successive redazioni, vistosamente differenti, di Matteo e di Luca) vanno lette in diretto riferimento all'*eu-anghélion* dell'avvento del Regno di Dio. Si collegano, infatti, alla profezia messianica di Isaia ripresa da Gesù, nel racconto luca-
no dell'inaugurazione del suo ministero:

Lo Spirito del Signore Dio è su di me, perché il Signore mi ha consacrato con l'unzione; mi ha mandato a portare il lieto annuncio ai miseri, a fasciare le piaghe dei cuori spezzati, a proclamare la libertà degli schiavi, la scarcerazione dei prigionieri, a promulgare l'anno di grazia del Signore, il giorno di riscatto del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, per dare agli afflitti di Sion una corona invece di cenere, olio di letizia invece dell'abito da lutto, veste di lode invece di uno spirito mesto (Lc 61,1-3).

Le beatitudini invitano dunque alla gioia che scaturisce dal venire, in Gesù, del Regno di Dio: nel senso che Dio in persona, attraverso di lui, si prende cura di chi è escluso o è ai margini di un'esistenza degna e piena secondo il disegno d'alleanza tra Dio e gli uomini, per riscattarli e per edificare, proprio così, a partire dagli esclusi, dagli emarginati, dagli ultimi, un'esistenza giusta per tutti. È qui che il Regno avviene. Anche in questo caso, la gioia scaturita dall'*eu-anghélion* accolto, è l'eco della gioia di Dio stesso nel dispensare la sua misericordia e nel vederla accolta: “*vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione*” (Lc 15,7).

La redazione di Matteo sviluppa un accento che è implicito nel *kerigma* gesuano. Le beatitudini, infatti, sottolineano anche il *capovolgimento* che è

richiesto affinché l'avvento del Regno, portatore della gioia, capiti al centro della vita. Non dicono che cos'è la gioia: l'uomo lo intuisce, lo attende, lo invoca. Anche se il più delle volte sbaglia il bersaglio. D'altra parte, esse non rimandano semplicemente a ciò che deve venire, nel futuro o nell'aldilà, né lo promettono soltanto a chi vive in un determinato atteggiamento piuttosto che in un altro. Esse, piuttosto, *rischiarano il presente dell'esistenza nella luce di ciò che è definitivo*. Sono lievito di trasformazione: dei cuori, delle relazioni, delle strutture.

5. *Scacco*. Nel paradosso delle beatitudini, in qualche modo, è già prefigurata la logica stridente dello scacco della croce. Scacco del quale, in verità, non si potrebbe pensare il maggiore. Perché colui che ha annunciato l'*eu-anghélion*, colui, anzi, che l'ha impersonato, ne patisce il più lampante fallimento: tanto da diventarne, anche in questo caso, la personificazione – il Crocifisso.

Ora, è innanzi tutto importante sottolineare come il NT non rimuova per niente lo scacco, anzi, tutt'al contrario lo rappresenti nella sua più ruvida e persino urtante scandalosità. Perché? Perché altrimenti, l'annuncio di gioia che precede la croce – quello che risuona nel messaggio di Gesù prima della sua pasqua –, e l'annuncio di Gesù che segue la croce – quello che risuona nel messaggio su Gesù risorto della comunità dopo la pasqua – non avrebbero spessore, anzi non avrebbero neppure senso. Per questo, i vangeli – come si è scritto – sono costruiti come il racconto dettagliato della passione e morte di croce di Gesù con un'ampia premessa: quella riguardante il suo precedente ministero. Tanto che quest'insistenza sulla croce, in passato, ha potuto offrire il destro a una contraffazione doloristica e rinunciataria del messaggio cristiano.

No. L'evento della croce è lo zoccolo duro dell'annuncio cristico e cristiano sulla gioia che scaturisce dal Dio venuto in mezzo alla sua gente. In quale senso?

Guardando al più antico dei racconti della passione di Gesù, quello di *Marco*, mi pare che, fenomenologicamente, qualcosa di molto preciso si possa intuire. La narrazione marcana conduce lo scandalo della croce di Gesù sino allo spasimo. Gesù muore gridando dalla croce la ferita abissale dello scacco che così sperimenta e che investe il sentimento stesso del suo rapporto con l'*Abbà*: "*Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?*" (15,34). Questo grido esprime una sofferenza senza fondo e senza luce. Ma – annota paradossalmente l'evangelista –, provoca una reazione inaudita: perché è vedendolo morire così che il centurione, ai piedi della croce, esclama: "*Veramente quest'uomo era figlio di Dio*" (15,39). Che cosa vuol

suggerire con ciò l'evangelista? Vuol renderci accessibile, anzi vuol farci entrar dentro la qualità più profonda del morire di Gesù: egli soffre e muore *da figlio*.

La prova è immane, il silenzio del Dio che Gesù ha invocato e annunciato come *Abbà*, Padre, è totale: eppure Gesù a Lui si affida, nel dolore più lancinante e nel buio espresso dal "perché". Si affida senza remore e sino in fondo. E proprio così vive *da figlio* lo scacco radicale della sua esistenza e della sua missione. Lo scacco non è rimosso, non è fuggito, è affrontato e attraversato da parte a parte: il tradimento, il rifiuto, la morte – il contrario di ciò attorno cui si dà la gioia del riconoscimento, dell'accoglienza, della vita.

Egli, in altre parole, dal di dentro assume il peso terrificante dello scacco e lo sopporta, lo porta cioè su di sé – abbandonandosi a Dio nel momento in cui si sente abbandonato, lasciato solo, senza risorse e senza scampo. Vive dunque della libertà e dell'amore di chi è figlio. Del figlio che è tanto figlio da portare su di sé il peso che solo Dio, il Padre, è capace di portare.

Ciò rimanda, evidentemente, al rapporto singolare che lega Gesù di Nazareth a Dio/*Abbà*. Chi sarebbe capace di portare in tal modo, su di sé, il fardello impossibile del dolore, del fallimento, dell'abbandono, della morte? Se, da un lato, col centurione, possiamo costatare che morire così è morire da figlio e non da schiavo, dall'altro, possiamo intuire come la paternità del Dio/*Abbà* in cui Gesù crede e che Gesù annuncia, si mostri tale proprio perché affida e consegna alla libertà e alla responsabilità del figlio di attraversare, prendendole su di sé, le contraddizioni in cui si agita l'esistenza del mondo.

Ma che c'entra tutto ciò – ci si può chiedere – con una fenomenologia teologica della gioia? C'entra e c'entra in pieno. Perché la gioia che scaturisce dall'impatto dell'evento di Gesù sull'esistenza dell'uomo – nella fenomenologia del NT – non si ritrae dallo scacco, ma pretende di affrontarlo e attraversarlo. Ciò viene a dire che il dolore, lo scacco, la morte, non sono visti e sperimentati come l'alternativa esterna alla gioia, alla riuscita, alla vita, ma sono assunti come ineliminabile condizione interna di accesso a una loro più piena e definitiva realtà. È ciò che intuisce, a suo modo, Hegel, quando nella *Vorrede* alla *Phänomenologie des Geistes* scrive, proprio riferendosi alla figura del Dio cristiano:

La vita di Dio e il conoscere divino potranno bene venire espressi come un gioco dell'amore con se stesso; questa idea degrada fino all'edificazione e addirittura all'insipidezza quando mancano la serietà, il dolore, la pazienza e il

travaglio del negativo. *In sé [an sich]* quella vita è l'intatta eguaglianza e unità con sé, che non è mai seriamente impegnata nell'essere-altro e nell'estraneazione, e neppure nel superamento di questa estraneazione.⁴

Ed è ciò che, più vicino a noi, sottolinea, nella forma lancinante che le è consueta, Simone Weil:

La grandezza suprema del cristianesimo viene dal fatto che esso non cerca un rimedio soprannaturale contro la sofferenza bensì un impiego soprannaturale della sofferenza. (...) Non sono la gioia e il dolore a opporsi fra di loro, bensì la qualità dell'una e dell'altro. Ci sono gioie e dolori infernali, gioie e dolori che guariscono, gioie e dolori celesti.⁵

6. Ma la fenomenologia della gioia che veniamo sciordinando in questa lettura del NT, risulterebbe però irrimediabilmente monca se, a questo punto, non si aprisse, *dopo l'avvento e lo scacco*, alla terza scena del dramma: la *risurrezione* di Gesù come "àncora" (cfr. Eb 6,19) della *speranza* cristiana.

Anche in questo caso non c'interroga, formalmente, il dato di fede circa il significato dogmatico della risurrezione di Gesù: c'interessa, piuttosto, la verifica fenomenologica di ciò che questa esperienza di fede provoca nell'esperienza della gioia dei discepoli attestata dal NT.

Ora, il dato rilevabile da questo approccio è che l'esperienza dei discepoli di Gesù, dopo la sua crocifissione e morte, è l'attestazione esistenziale di una lettura sconvolgente del significato della crocifissione e morte. Emblematicamente, è ciò ch'è narrato dal racconto lucano dei due *discepoli* che, il primo giorno dopo il sabato, sono in cammino dalla città di Gerusalemme verso il villaggio di *Emmaus*. Che cosa capita con loro? che il cuore offuscato e spento dalla "tristezza" per la fine tragica di "*Gesù nazareno, profeta potente in opere e in parole, davanti a Dio e a tutto il popolo*" (Lc 24,19), grazie al farsi presente di Gesù in mezzo a loro, nel mentre del loro cammino, s'illumina e prende ad ardere nel loro petto all'ascolto delle sue parole (cfr. Lc 24,32).

Il racconto, dicevo, è emblematico: perché riconduce la fede e la gioia, l'amore e la speranza della primitiva comunità cristiana all'esperienza inaudita e misteriosa dell'incontro con Gesù risorto: e cioè vivo in una si-

4 G.W.F. Hegel, *Prefazione*, in Id., *Fenomenologia dello spirito*, trad it. di E. De Negri, La Nuova Italia editrice, Firenze 1973, vol. I, p. 14.

5 S. Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Librairie Plon, Paris 1948, trad it. di F. Fortini, *L'ombra e la grazia*, Rusconi Libri, Milano 1985, pp. 91 e 93.

tuazione di esistenza altra da quella di prima, ma in continuità con essa, già immersa nella pienezza e definitività del mistero dell'Abbà, ma percepibile ed efficace per e nella vita di tutti i giorni del discepolo. Il dato fenomenologicamente rilevabile e rilevante sono la luce e il fuoco che accendono i cuori e le menti e che segnalano il farsi presente di Gesù nella qualità escatologica dell'esistenza di cui e in cui egli ora definitivamente vive.

È sintomatico, per il nostro discorso, il fatto che questa esperienza sia qualificata, nel suo accendersi ed esprimersi, dalla gioia. Quale il suo significato e quale la sua portata antropologica? Compulsando i testi del Nuovo Testamento in proposito, mi pare si possa arguire che i significati di questa gioia siano almeno due.

Innanzitutto, la gioia è descritta come *la reazione all'incontro inatteso con Gesù risorto*. Non solo perché, per i discepoli, ciò implica il ritrovamento di colui al quale si è confidata la propria esistenza nella sequela; ma anche perché attesta che l'*eu-anghélion* portato da Gesù è vero ed efficace: l'avvento del Regno di Dio, da lui annunziato, s'è realizzato, da Dio/Abbà, in primo luogo in lui quale "*primogenito tra molti fratelli*" (cfr. Rom 8,29). Lo scacco della croce, in altre parole, non ha posto la parola "fine" sull'*eu-anghélion* dell'avvento del Regno, ma è stato attraversato e ne è diventato il varco e l'accesso.

Di qui il secondo significato della gioia sperimentata dai discepoli. Se lo scacco della croce, dell'abbandono e della morte, è stato attraversato "*una volta per tutte*" (*ephápax*, scrive il NT: cfr. Eb 7,27) da Gesù, esso, nell'indefinita espressione del suo riprodursi nell'esistenza degli uomini, è dunque sempre di nuovo attraversabile – con e in Gesù.

Ciò significa che la qualità della gioia attestata dal NT interiorizza, nel suo spessore antropologico, la realtà ineluttabile dello scacco. È una sorta di *metá-noia* dell'esperienza e del valore della sofferenza e della gioia, nella luce e nella logica esistenzialmente praticata della pasqua di Gesù, quella che così viene attestata. L'immagine forse più efficace è quella proposta da Gesù nel quarto vangelo:

La donna, quando partorisce, è nel dolore, perché è venuta la sua ora; ma, quando ha dato alla luce il bambino, non si ricorda più della sofferenza, per la gioia che è venuto al mondo un uomo. Così anche voi, ora, siete nel dolore; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno potrà togliervi la vostra gioia (Gv 16,21-23a).

immagine che l'apostolo Paolo amplifica addirittura in prospettiva cosmica:

L'ardente aspettativa della creazione è protesa verso la rivelazione dei figli di Dio. La creazione infatti è stata sottomessa alla caducità (...) nella speranza che anche la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta insieme la creazione geme e soffre le doglie del parto fino ad oggi. Non solo, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. Nella speranza infatti siamo stati salvati (Rom 8, 19-24a).

Speranza: è questa, fenomenologicamente, la qualità che più profondamente connota l'esperienza della gioia dei discepoli di Gesù crocifisso e risorto. Speranza, nel NT, non è semplice rinvio a ciò che sarà, fiducia cioè nella promessa: ma affidamento, sul fondamento della promessa già realizzata, come primogenito, in Cristo Gesù. Fondamento che non è, certo, possesso assicurato, ma dono da trafficare rischiosamente come Gesù, nella dedizione di sé sino all'esperienza dell'abbandono. È questa *la forma della gioia cristiana*: gratitudine eccedente ogni misura perché Gesù ha vinto la morte, e gestione delle gioie e degli scacchi di cui è intessuta l'esistenza nello stile e secondo la logica pasquale di cui egli ha dato prova.

Le gioie che si sperimentano nella vita, dunque, sono vere e come tali vanno accolte e vissute, con gratitudine e sobrietà; e gli scacchi non vanno rimossi, ma guardati in faccia e portati su di sé con affidamento e nella speranza che possano diventare anche per noi, nella vita presente e nel suo definitivo compiersi, varchi a una gioia più grande e più piena.

In pratica, ciò che nella speranza è reso disponibile, per il discepolo, è *la partecipazione reale alla qualità della gioia sperimentata da Gesù*. Perché in lui diventa esperibile – secondo il NT – la promessa di Neemia: “*la gioia del Signore sia la vostra forza*”. È sintomatico che proprio in questi termini si esprima Gesù nei discorsi della cena, secondo il racconto del quarto vangelo. Leggiamo, ad esempio, nel capitolo 15, dopo la parabola della vite e dei tralci:

Come il Padre ha amato me, anche io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti del Padre mio e rimango nel suo amore. Vi ho detto queste cose perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena (Gv 15,9-11).

In questo testo l'intenzionalità e il frutto sintetico della missione di Gesù sono descritti come la partecipazione ai discepoli della gioia di Gesù. Ora, la gioia che Gesù vive è da lui ricondotta all'amore (*agápe*) del Padre verso il Figlio, cui il Figlio corrisponde con l'adempiimento dei comandamenti

datigli dal Padre e che, in definitiva, si riassumono nel comandamento di amare come il Padre ama. In tal modo, Gesù dimora, cioè vive in permanenza nello spazio dell'amore del Padre per il Figlio e del Figlio per il Padre. Scrive incisivamente Paolo VI nella sua bellissima Esortazione apostolica *Gaudete in Domino*: ecco il segreto della vita trinitaria, "il Padre vi appare come colui che si dona al Figlio, senza riserva e senza intermissione, in un impeto di generosità gioiosa, e il Figlio come colui che si dona nello stesso modo al Padre, con uno slancio di gratitudine gioiosa, nello Spirito Santo".⁶ Questa è la scaturigine, sempre nuova, della gioia del Figlio.

E di questa gioia Gesù vuole che vivano anche i discepoli, dimorando nell'amore che hanno sperimentato per la testimonianza di Gesù e che da lui hanno ricevuto. La gioia dei discepoli, dunque, ha la stessa qualità della gioia di Gesù, perché ha la stessa radice e la stessa forma. Per questo è anticipo reale e non illusorio, della gioia piena e definitiva. Perché, vivendo nell'amore di *agápe*, scorre nel cuore dei discepoli la linfa della "vita che ha il sapore dell'eterno", quella vita che sgorga dal Padre e che il Figlio a tutti comunica. L'amore, dunque, non è un mezzo per guadagnarsi l'esistenza escatologica: ma ne è l'attuazione (H. Conzelmann).

Tutto questo, con denso linguaggio cristologico che indirizza lo sguardo alla contemplazione della vita in Dio, la Trinità, è descritto nel vangelo di Giovanni, uno degli scritti più maturi e tardi del NT. Lo stesso linguaggio ritroviamo nel prologo della prima lettera di Giovanni (cfr. 1,1-4). Nell'epistolario paolino – cui vanno ascritti i primi documenti del NT –, con un linguaggio più fresco e immediatamente esistenziale, troviamo però qualcosa di molto simile, anche se più agevolmente afferrabile dal punto di vista fenomenologico.

Paolo, infatti, in primo luogo menziona la gioia come una delle esperienze fondamentali e qualificanti del Regno di Dio avvenuto in Gesù Cristo crocifisso e risorto: "*Il Regno di Dio* – scrive ad esempio nella lettera ai Romani – (...) è giustizia, pace e gioia nello Spirito Santo" (14,17). Se la giustizia – in linguaggio biblico – dice la vita condotta secondo la misura di Dio, e la pace (*shalóm*) la pienezza dei doni messianici, gioia dice la risonanza antropologica della giustizia che fiorisce nella pace. Cruciale, per questo, è secondo Paolo lo stretto, anzi indissolubile legame tra la gioia e lo Spirito. La gioia, infatti, è "*frutto dello Spirito Santo*" (cfr. Ga. 5,22), anzi è, per definizione, "*gioia dello Spirito Santo*" (1Ts 1,16): nel senso che viene dallo Spirito Santo e ne certifica la presenza nel cuore dell'uomo.

6 *Gaudete in Domino*, op. cit., EV/8, n. 1263.

Ma com'è da intendersi, fenomenologicamente, tale legame tra Spirito Santo e gioia? Lo Spirito Santo, nel linguaggio neotestamentario e in specie paolino, designa il soffio di vita, di libertà e di amore che, scaturendo dal cuore del Dio/Abbà, zampilla nel cuore del Figlio e da lui è riversato nel cuore dei credenti (cfr. Rom 5,5). Lo Spirito dice l'eccedenza dell'*agápe* dell'Abbà per il Figlio, e viceversa, nel suo sovrabbondare negli uomini e tra gli uomini. In altre parole, lo Spirito Santo è il sigillo e il frutto del diventare e vivere da figli nel Figlio. Di qui la straordinaria affermazione dell'Apostolo nella lettera ai Galati: "E che voi siete figli ne è prova il fatto che Dio ha mandato nei nostri cuori lo Spirito del suo Figlio che grida: Abbà, Padre! Quindi non sei più schiavo, ma figlio" (4, 6-7a). Lo Spirito è colui che, in noi, grida Abbà: è, cioè, colui che fa sperimentare la figliolanza testimoniata e donata da Gesù – con la libertà e la gioia che la esprimono e la certificano. E che sono pagate a caro prezzo: perché realizzate e verificate in quell'*agápe* che è dono disarmato di sé.

Di qui, infine, l'afflato di speranza che permea la gioia frutto dello Spirito: "Il Dio della speranza – scrive Paolo nella lettera ai Romani – vi ricolmi di ogni gioia e pace nel credere, perché abbondiate nella speranza in forza dello Spirito Santo" (15,13). L'humus e il timbro della gioia cristiana è la speranza, che nasce dallo sperimentare i frutti dello Spirito che incessantemente scaturiscono copiosi dalla morte/risurrezione di Gesù.

7. È il momento, in conclusione, di tirare le fila di questa sommaria fenomenologia teologica della gioia nel NT. Concentriamo l'attenzione sulla questione che, in fondo, ha orientato la nostra lettura: *in quale senso Dio, il Dio di Gesù, ha a che fare con la gioia dell'uomo secondo l'esperienza della fede cristiana?*

a) Innanzitutto, l'esperienza e l'intelligenza cristiana della gioia: intersecano in modo profondo, anche se non privo di tensioni – tutt'altro! –, la dimensione per così dire *orizzontale*, e cioè terrestre e immanente, della gioia, con la sua dimensione *verticale*, e cioè divina e trascendente. Tanto che la prima – secondo il NT – non si può dare, in tutta la sua verità e consistenza, senza e al di fuori della seconda. Ma ciò non significa che la seconda dimensione – quella verticale del riferimento a Dio – svuoti di spessore e di significato la prima. Sia perché – come attesta l'AT – il mondo e l'uomo sono creazione di Dio e perciò sono per sé buoni, anche se insidiati dal male; sia perché – come attesta il NT – la Parola di Dio, per mezzo della quale, in vista della quale e grazie alla quale tutto sussiste (cfr. Col 1,16-17), s'è fatta carne ed ha posto la sua tenda tra gli uomini (cfr. Gv 1,14): innestando così il creato nel circuito della vita di Dio e dandogli la

consistenza stessa di ciò che è in Dio: “Chi vede me vede chi mi ha mandato” (Gv 12,45), “tutto quello che avete fatto al uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l’avete fatto a me” (Mt 25,40).

In definitiva, la presenza di Dio alla storia dell’uomo, secondo l’attestazione biblica e infine neotestamentaria, rischiarata e rende disponibile l’esperienza della gioia secondo la logica del dono. Da una parte, la gioia mi è accessibile per il fatto che le realtà mi sono donate e in ciascuna di esse mi è offerto un segno e una caparra del dono dei doni, che è il donarsi stesso, a me, del donatore d’ogni dono. Dall’altra, questa gioia, quella dell’accoglienza del dono che Dio si fa per me e per ciascuno, ogni volta che accolgo un dono che viene da Lui, è accessibile di tanto in quanto anch’io mi sperimento e mi vivo come dono donato a sé che è tale, dono, quando e in quanto si dona. La gioia, pertanto, è il *nomen actionis* che dice il vivere in e di questo ritmo del dono, che scaturisce e sempre di nuovo si rigenera a partire dal Dio che è tutto e solo e sempre dono di Sé. “In Dio – scrive Paolo VI – tutto è gioia poiché tutto è dono”.⁷ La gioia, per il NT, nasce da questa fede.

b) Di qui un secondo asse che struttura l’esperienza e l’intelligenza cristiana della gioia secondo il NT: quella del rapporto tra tempo ed eternità, storia e metastoria. È chiaro, infatti, che ogni gioia dispensata lungo il corso del tempo nella mia esistenza, essendo vera e consistente, sarà però al tempo stesso provvisoria e penultima, ogni volta sempre di nuovo rimandando a ciò che è ultimo e definitivo. Anche in questo caso la tensione tra queste due dimensioni – quella presente e quella eterna – è forte e financo crocifiggente: perché, da un lato, non è lecito caricare di significato assoluto e imperituro nessuna gioia che sia accessibile nel tempo, ma neppure è lecito misconoscerla, sfregiarla o avvelenarla; e perché, d’altro lato, non è lecito rinviare solo al dopo e all’al-di-là l’accesso alla gioia del dono donato e accolto, ma neppure è lecito obliare o vivere come se non si desse l’al-di-là in cui il frammento e la caparra di ciò che è dato e accolto nel tempo è donato e accolto pienamente e per sempre, insieme a ogni altro dono e a chi lo dona.

È proprio in questa necessaria, antropologicamente sana e storicamente costruttiva distinzione tra ciò che è penultimo e ciò che è ultimo, in particolare, che l’esperienza della gioia è chiamata ad attraversare e permeare quella della sofferenza e dello scacco. Senza dimettere la consapevolezza dell’escatologicità dell’esistenza in Cristo, ma coniugandola realisticamente con l’assunzione responsabile della provvisorietà, del limite e persi-

7 Ivi, 1312.

no della sconfitta: in una parola, del “non ancora” che si compie, paradossalmente, nella libera e lucida assunzione della sfida dell’essere e delle ferite che lo piagano. Come scrive Paolo, è questa l’esperienza dell’esser “pieno di consolazione”, anzi “pervaso di gioia” in ogni tribolazione (cfr. 2Cor 7,4). La gioia, nel NT, si nutre di questa *speranza*.

c) Infine, terzo asse, la tensione tra la dimensione *personale* e quella *interpersonale e comunitaria* della gioia nell’esperienza cristiana. Non bisogna solo pensare al significato antropologicamente abissale di quel *loghion* ascritto alla viva voce di Gesù, ma registrato negli *Atti degli Apostoli*: “Si è più beati nel dare che nel ricevere!” (20,35), nel senso che il ritmo del dono da cui fiorisce la gioia cristiana s’innesca quando il cuore dell’uomo, baciato dal dono d’amore di Dio, se ne fa eco donando a propria volta, gratuitamente e per primo. Bisogna pensare anche al fatto che dove e quando al dono risponde dono, così che il dono si moltiplica e trascende la reciprocità dei donanti e diventa lievito di legami nuovi e felici – “la mia gioia – scrive Paolo – è quella di tutti voi” (2Cor 2,3) –, là e allora la consistenza umana e terrestre e storica della gioia acquista la trasparenza più grande e più pura. Perché in essa si fa presente, in modo tangibile anche se fugace, ciò che è pieno e non passa: quell’amore che è amare, essere amati e diventare una cosa sola, essendo ciascuno se stesso, nell’amore. *Come Dio. In Dio.*

Con tutta la fragilità e la vulnerabilità di ciò che, essendo penultimo, si fa tenda provvisoria ma ospitale di ciò ch’è ultimo. Di qui si può intuire come possa diventare luogo privilegiato di risonanza della gioia, luogo cioè da cui la gioia zampilla, la fraternità vissuta senza idealizzazioni e senza chiusure in famiglia, in comunità, in società. La fraternità non come autocelebrazione del noi, ma come spazio indefinitamente aperto di accoglienza provocato dalla reciproca *agápe* in cui pone la sua tenda il Cristo e, in lui, la può porre ogni uomo piagato dal peso della vita. Affinché sulle sue ferite – come canta la liturgia cristiana – venga versato “il vino della gioia e l’olio della speranza”. La gioia cristiana, in definitiva, è per il NT il fiore che sboccia dall’amore donato, ricevuto e all’infinito moltiplicato.

GIOVANNI FERRETTI

AUTONOMIA DEL MONDO E TRASCENDENZA DI DIO. IN DIALOGO CON NATOLI SULLA SCIA DEL CONCILIO VATICANO II

1. *Quale cristianesimo dopo la fine della cristianità?*

“Cosa ne sarà del cristianesimo nella fine della cristianità?”. Con questo interrogativo Salvatore Natoli apriva il prezioso libro del 1999, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*,¹ testimonianza sintetica della sua impegnata riflessione sul cristianesimo nel moderno mondo secolarizzato. Tale riflessione è mossa da una precisa istanza culturale – che non esclude, a nostro avviso, anche una sensibilità autenticamente religiosa – dato che, come egli non manca di avvertire, il cristianesimo ha segnato la storia, specie quella dell’Occidente, fino a caratterizzare il DNA della civiltà occidentale. E quindi il confronto con esso è inevitabile, già sul piano puro e semplice della storia e della cultura.

In questa opera, come del resto nell’insieme delle sue numerose prese di posizione sul cristianesimo nell’era attuale, Natoli sostiene che, di fatto, “la secolarizzazione ha vinto” e che il cristianesimo può sopravvivere plausibilmente alla fine della cristianità soltanto in una versione “profana”, cioè senza più fede nella “trascendenza”. Di questa versione profana del cristianesimo, egli s’impegna ad offrire una propria interpretazione, “altra” dalla fede tradizionale della Chiesa, ma – a suo dire – non “opposta”,² con l’intento quindi non di contrapporsi al cristianesimo ma di raccoglierne l’eredità, preservando “il meglio del suo passato per il nostro futuro”, “la sua fioritura più grande”.³

1 Cfr. S. Natoli, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 7.

2 Ibid., p. 49. Significativa l’annotazione, in proposito, a p. 12: l’ateismo, nel mondo occidentale odierno, non è più l’*Aufklärung*, la lotta alla superstizione, ma condotta pratica, luogo comune, ovvietà. L’attacco alla Chiesa, sia pur legittimo, è in genere ingenuo e passatista, espressione di “lotte residuali di egemonia mondana”.

3 *Ivi*, p.13.

Tale “meglio” o “fioritura più grande”, ovvero il nucleo incandescente del messaggio cristiano che Natoli intende accogliere in eredità, è la *carità*, nel senso di amore quale “dono incondizionato di sé agli altri”, fino ad “annientarsi” per gli altri. Un messaggio “eversivo” nella sua paradossalità, perché esige “un contromovimento in se stessi, lo sciogliersi *dall'amor sui*, dallo sconfinato attaccamento a sé”;⁴ possibilità/impossibile, che suppone una certa “divinità” nell'uomo, in un certo senso una “incarnazione di Dio” in ogni uomo che se ne mostra capace.

La lettura “profana” che Natoli propone del “Credo cristiano” si regge di conseguenza su una rilettura, per molti versi fine ed appassionata, del messaggio cristiano dell'agape, quale traspare nei vari articoli del Credo una volta trasposti nell'orizzonte di un umanesimo privo di trascendenza teologica. A proposito dell'Incarnazione, ad esempio, facendo riferimento all'*Idiota* di Dostoevskij egli osserva: “Il dono di sé – quando è estremo – è così improbabile da esigere l'incarnazione di Dio. E Dio s'incarna davvero ogni qualvolta gli uomini diventano capaci di dono”.⁵ Osservazione la cui interpretazione in senso interamente “profano” non lascia dubbi: “Questo incarnarsi di Dio per me null'altro significa – egli aveva detto poco sopra – che il disvelarsi del divino nell'uomo, o meglio la possibilità che l'uomo ha di trascendersi, di eccedere se stesso, di divenire Dio”.⁶

Viene da pensare, leggendo queste pagine, che Natoli ci stia offrendo una nuova edizione dell'interpretazione dei misteri cristiani in chiave esclusivamente antropologica, sulla falsariga de *L'essenza del cristianesimo* di Feuerbach. Ed in parte è certamente così. Ma senza quella netta contrapposizione tra fede e carità che chiude l'opera di Feuerbach,⁷ e con una cosciente presa di distanza da ogni presunzione demiurgica dell'uomo, da ogni pretesa di prendere il posto di Dio, di assidersi sul suo trono vacante. Tale pretesa, propria di tutto un filone dell'ateismo umanistico moderno di stampo prometeico, avrebbe infatti finito per inaridire la terra non meno che i falsi cieli del “dietro-mondo” della trascendenza teologica.⁸

4 *Ivi*, p. 50.

5 *Ivi*, p. 53.

6 *Ivi*, p. 50. Cfr. anche l'ultimo capitolo, dal titolo *Del cristianesimo resta soltanto la carità?*, in S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (BI) 2002, pp. 79-91.

7 Cfr. il capitolo ventisettesimo dell'opera, dal titolo *La contraddizione tra fede e amore*, in L. Feuerbach, *L'essenza del Cristianesimo*, Feltrinelli, Milano 1960, pp. 295-319.

8 Cfr. S. Natoli, *Dio e il divino*, cit., p. 66-67 nota.

Da tale ateismo Natoli può prendere con nettezza le distanze perché ha ben viva la coscienza post-moderna della “finitezza” umana, che egli elabora con la proposta di un’“etica della finitezza” in chiave “neopagana”.⁹ Come precisato nell’opera *La salvezza senza fede*,¹⁰ si tratta di una ripresa post-cristiana di una certa grecità che sapeva comprendersi a partire dalla “finitudine umana”. Questa non dovrebbe più essere intesa secondo il concetto cristiano della “*finitudine creaturale*”, che fonderebbe la creatura in “altro da sé”, cioè in Dio che la crea *ex nihilo*, finendo per lo più nella denigrazione del mondo e insieme nel “piacere morboso e perverso della propria dissoluzione”.¹¹ Bensì dovrebbe essere intesa secondo il concetto neopagano di una “*finitudine naturale*”, che competerebbe all’uomo, “mortale” di per sé. Una finitudine che lo chiamerebbe a vivere responsabilmente la vita terrena nel modo migliore possibile, in *solidarietà e carità* verso tutti i fratelli mortali e nella comune ricerca di ciò che è meglio per l’uomo. Senza attese di redenzioni eterne o di aiuti soprannaturali, ma tendendo a ciò che è effettivamente raggiungibile con le sole forze umane nel tempo della vita terrena.

Non riteniamo improprio ritenere che siamo di fronte ad un’“etica del finito” che ben corrisponde a quell’“*umanesimo esclusivo*” – come lo chiama Charles Taylor – che ampiamente caratterizza la mentalità secolarizzata moderna e postmoderna.¹²

Non è nostra intenzione, in questo breve saggio, esaminare e valutare complessivamente l’interpretazione “profana” o “secolare” del cristianesimo proposta da Natoli. Vorremmo, invece, con quello spirito di dialogo che ascolta per imparare ma cerca anche di dire ciò che riesce a pensare con convinzione, richiamare alcune linee di quel profondo ripensamento del cristianesimo che è stato ufficialmente operato dal Concilio Vaticano II in ordine al suo situarsi vitale nell’epoca della fine della cristianità e/o della secolarizzazione, cercando, sulla sua scia, di proseguirne in proprio il cammino.

A nostro avviso, infatti, il Concilio ha dato l’avvio ad una vera e propria “reinterpretazione globale” del cristianesimo, che ha modificato profondamente i termini del giudizio culturale sulla sua capacità di permanenza nel mondo moderno. E così ha contribuito a mettere in crisi di fatto e di diritto le teorie “classiche” della secolarizzazione nella misura in cui esse,

9 Cfr. S. Natoli, *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995.

10 Cfr. S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

11 *Ivi*, p. 9.

12 Cfr. Ch. Taylor, *L’età secolare*, tr. it. Feltrinelli, Milano 2010. In particolare le pp. 285-345.

in base alla convinzione della incompatibilità essenziale della religione (in Occidente di fatto la religione cristiana) con la modernità, ne prevedevano la inevitabile fine.¹³

Le caratteristiche fondamentali della modernità secolarizzata che entravano ed entrano in gioco nel giudizio circa la possibilità e il modo di sopravvivenza del cristianesimo nell'età secolare sono essenzialmente due: 1. *La differenziazione delle diverse sfere o sistemi sociali* (stato, economia, scienza ecc.), che ha comportato il loro rendersi sempre più autonomi dalla religione fino a provocare la “fine della cristianità”. 2. *La messa in questione della trascendenza teologica* da parte dello spirito critico moderno; sia di stampo scientifico (che ha portato alla fine del “mondo incantato”), sia di stampo umanistico (che ha considerato “alienante” ogni intervento eteronomo nella vita etica dell'uomo).

Queste due caratteristiche, distinte anche se strettamente collegate, nella riflessioni di Natoli imporrebbero, per una sopravvivenza sensata del cristianesimo, una sua reinterpretazione “profana”, che non solo rinunci alla egemonia sociale propria dell'epoca della cristianità ma rinunci anche alla trascendenza teologica, reinterpretando quindi in senso esclusivamente umanistico – di una umanità finita – il nucleo agapico essenziale del cristianesimo.

La via percorsa dalla Chiesa cattolica nel Vaticano II ha avviato ufficialmente una diversa reinterpretazione del cristianesimo, che *ha tentato di essere* all'altezza delle due istanze di fondo della modernità sopra ricordate: l'autonomia del mondo e lo spirito critico scientifico ed umanistico, senza per questo scindere sul piano della teoria e della prassi cristiana il messaggio evangelico della carità dal suo radicamento nella trascendenza teologica; bensì dando l'avvio ad una progressiva purificazione di tale trascendenza da ogni compromissione con il “mondo incantato” e da ogni collisione con le varie forme dell’“alienazione” umana.

Un cristianesimo, quindi, che continua a ritenere possibile annunciare e vivere una *carità* non “solo umana” (nel senso di priva di ogni riferimento a Dio), ma “tanto più umana” quanto più radicata nell'agape di Dio e quanto più escatologicamente aperta al futuro di pienezza di vita del Cristo

13 Ci limitiamo a citare, per la messa in questione e la fine di tali teorie, l'opera di J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. La religione alla riconquista della sfera pubblica*, tr. it. il Mulino, Bologna 2000; e quella sopra citata di Taylor, *L'età secolare*. Opere concordi nel rilevare la crisi per evidente “falsificazione” delle teorie classiche della secolarizzazione per la parte in cui sostenevano l'inevitabile ed imminente fine del cristianesimo (e in generale della religione) con l'imporsi della modernità.

risorto. Per cui alla domanda con cui Natoli si chiede se nel moderno mondo secolarizzato “del cristianesimo resti solo la carità”,¹⁴ i credenti cristiani moderni rispondono di no, ritenendo che la carità cristiana sia indisgiungibile – almeno qui in terra - dalla fede e dalla speranza cristiane che la sorreggono e la motivano; e al tempo stesso la migliore via per aprirsi alla fede e alla speranza cristiana. Di fatto, anche la migliore via per purificare quella fede e quella speranza da ogni compromissioni con la cultura pre-moderna, con cui nella storia si sono ambiguamente intrecciate.

Le seguenti riflessioni sul riconoscimento dell'autonomia del mondo operato dal Vaticano II e sul conseguente ripensamento della trascendenza teologica che esso ha innescato, intendono offrire alcuni chiarimenti sulla portata di queste nostre affermazioni.

2. *L'autonomia del mondo al Concilio Vaticano II*

Nella “Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*”,¹⁵ approvata alla fine del Concilio e che in qualche modo costituisce il culmine del suo programma di “aggiornamento”, va riconosciuta una particolare rilevanza al n. 36, dedicato all'autonomia delle cosiddette “realità terrene” o “temporali”. In esso infatti la Chiesa cattolica prende ufficialmente atto e al tempo stesso fa propria la “fine della cristianità”, rinunciando in linea di principio, e non solo di fatto, alle sue rivendicazioni di egemonia sull'intera società. E al tempo stesso cerca di mostrare come la sua fede in Dio creatore e redentore, meglio compresa alla luce dello spirito critico moderno, non solo non sia in contrasto con tale autonomia, ma ne offra la più solida garanzia. Riportiamo il famoso paragrafo:

Molti nostri contemporanei sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religione, venga impedita l'autonomia degli uomini, delle società, delle scienze.

Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore.

Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine;

14 Cfr. S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, cit., p. 79.

15 D'ora in avanti citata con la sigla GS e il numero del paragrafo.

e tutto ciò l'uomo è tenuto a rispettare, riconoscendo le esigenze di metodo proprie di ogni singola scienza o tecnica. [...].

Se, invece, con l'espressione "autonomia delle realtà temporali" si intende che le cose create non dipendono da Dio, e che l'uomo può adoperarle così da non riferirle al Creatore, allora nessuno che creda in Dio non avverte quanto false siano tali opinioni» (GS 36).

L'autonomia del mondo, quindi, "è conforme al volere del Creatore". Il che significa che la "fine della cristianità" non è stata solo una "cacciata" del cristianesimo dalla cristianità sotto la pressione dello "spirito del tempo moderno", che ha portato alla differenziazione della società in varie sfere autonome (autonome non solo dalla religione ma anche vicendevolmente: scienza, politica, economia, arte ecc.); ma un vero e proprio "segno dei tempi", cioè un segno dell'azione dello "spirito di Dio" che stava liberando il cristianesimo da quella "schiavitù d'Egitto" che il regime di cristianità era diventato per l'abbraccio soffocante con i poteri politici ed economici, ed in generale con la cultura pre-moderna. L'egemonia su di essi, infatti, si era risolta di fatto per un verso in subordinazione strumentale e per altro verso in un legame all'indietro, ovvero a formule e prassi cristiane che avevano assunto e sacralizzato molteplici elementi di una cultura in estinzione.

Per questo mi è sembrato e mi sembra possibile interpretare la "fine della cristianità", in sintonia con lo spirito del Vaticano II, con la categoria dell'"esodo dalla cristianità",¹⁶ che permette di sottolinearne per un verso l'aspetto liberatorio provvidenziale, e per altro verso l'inizio di un cammino di pellegrinaggio attraverso il "deserto" (con tutte le peripezie, le paure del nuovo, le tentazioni di ritorno all'indietro che tale pellegrinaggio comporta), verso la "terra promessa" di una nuova e più evangelica collocazione della Chiesa nel "mondo", in attesa e fattiva preparazione dell'evento escatologico del ritorno di Cristo.

Ove per "Chiesa" il Concilio, in sintonia con gli esiti del ripensamento ecclesologico confluito nella "Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen Gentium*", non intende anzitutto la gerarchia ma il "popolo di Dio", ossia l'insieme dei credenti in Cristo, testimoni dell'universale volontà di salvezza di Dio, che a tutti "dà la possibilità di venire a contatto, nel modo che Lui solo conosce, col mistero pasquale" (GS 22). E per "mondo" intende non una realtà contrapposta alla Chiesa ma, superando ogni dualismo, "l'intera famiglia umana", in cui il popolo di Dio è inserito e in cui è

16 Ci permettiamo di rimandare, in proposito, al primo capitolo, dal titolo *Esodo dalla cristianità*, del nostro libro *Essere cristiani oggi. Il "nostro" cristianesimo nel moderno mondo secolare*, Elledici, Leumann (TO) 2011, pp. 11-34.

chiamato a vivere in spirito di “solidarietà” e di “servizio”, di “rispetto” e “amore”, in atteggiamento di “dialogo” con tutti e di “cooperazione” con tutti, “alla ricerca di una soluzione ai principali problemi del nostro tempo” (GS 10); con la coscienza che molto può offrire e molto ha ricevuto e può ricevere dalla cultura moderna e dalla stessa critica o opposizione degli atei.¹⁷

Al di là del nuovo “stile” di Chiesa che emerge da questi testi, sintetizzabile nelle formule “dall’anatema al dialogo”, “dalla contrapposizione alla solidarietà” – un nuovo “stile” che implica una diversa comprensione dell’essere stesso della Chiesa – ciò che è più rilevante è indubbiamente il *riconoscimento dell’autonomia del mondo*, non solo come fatto ma come evento teologicamente positivo (un “segno dei tempi”), perché fondabile sia sul piano della creazione sia sul piano della incarnazione redentiva.

La creazione, nella visione ebraico-cristiana, non è infatti un processo di decadenza dall’Uno ma la positiva posizione di una realtà “altra da Dio”, e quindi finita, che sta di fronte a Lui con una “propria consistenza, verità e bontà”, con autonomi dinamismi di crescita, ordine, razionalità da Dio voluti, che l’uomo può e deve scoprire con una lettura intelligente, se vuole potersi muovere liberamente e responsabilmente in essa al cospetto di Dio. Una lettura intelligente indirizzata non solo della realtà esteriore, ma anzitutto alla propria realtà interiore, perché vale soprattutto per l’uomo quale creatura di Dio che la “volontà di Dio” non gli sopraggiunge dall’esterno ma dall’intimo stesso della propria natura razionale, ovvero dalla lettura interpretante che la sua intelligenza riesce a darne “in coscienza”, con la convinzione personale che riesce a raggiungere anche attraverso il dialogo con gli altri. Su questo primato della coscienza etica individuale il Concilio ha delle affermazioni quanto mai nette e chiare.

L’uomo ha in realtà una legge scritta da Dio dentro il suo cuore; obbedire ad essa è la dignità stessa dell’uomo, e secondo questa sarà giudicato (Rom 2, 14.15). La coscienza è il nucleo più segreto e il sacrario dell’uomo, dove egli si trova solo con Dio, la cui voce suona nell’intimità propria. Tramite la coscienza si fa conoscere in modo mirabile quella legge, che trova il suo compimento nell’amore di Dio e del prossimo (Mt 22, 37-40; Gal. 3,14). Nella fedeltà alla coscienza i cristiani si uniscono agli altri uomini per cercare la verità e per risolvere secondo verità tanti problemi morali, che sorgono tanto nella vita dei singoli quanto in quella sociale» (GS 16).

17 “La Chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire persino a motivo della opposizione di quanti l’avversano o la perseguitano” (GS 44).

Da questo punto di vista si potrebbe coerentemente dire che per il Concilio non solo esiste una scienza o una politica autonome, ma anche una morale “autonoma”, dato che ogni uomo è, in quanto uomo, personalmente competente a cercare e dire la sua in fatto di “morale”, e ciascuno deve ricercare assieme agli altri uomini in che cosa consista essere veramente ed autenticamente uomini con gli altri uomini. Il Concilio non si è spinto fino a riconoscere esplicitamente, tra le realtà terrene autonome, l'autonomia della morale, pur ampiamente ormai reclamata dallo spirito “laico” moderno; ma, a nostro avviso, vi ha indubbiamente posto le premesse.

Giustamente è stato osservato che in seguito alla presa di posizione del Concilio sull'autonomia creaturale delle realtà terrena, il cristianesimo cattolico non solo ha ufficialmente riconosciuto la legittima autonomia della scienza – deplorando come grande errore casi come quello della condanna di Galileo – ma ha anche accettato e favorito il superamento dei regimi di “chiesa di stato”, riconoscendo l'autonomia o laicità dello stato (sulla base della solenne e sofferta “Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*),¹⁸ e ha progressivamente posto fine al suo diretto intervento in politica tramite partiti di ispirazione cristiana,¹⁹ riconoscendo ai cattolici la possibilità di presenze pluralistiche nella vita politica, sotto la propria personale responsabilità, senza aspettare soluzioni concrete dal Magistero.²⁰

Se dal piano della creazione si passa al piano della redenzione, piani che il Concilio mantiene distinti pur considerandoli profondamente uniti, l'autonomia del mondo trova il suo fondamento nel mistero stesso del Verbo incarnato, in cui l'intima unione di Gesù-uomo con Dio nella persona del Verbo di Dio, non porta ad una eliminazione della consistenza della natura umana di Cristo ma al suo massimo fiorire. Per questo il Concilio concluderà ciascuno dei quattro capitoli della prima parte della *Gaudium et spes*, dedicata alla relazione della Chiesa con la vocazione dell'uomo, con puntuali rimandi a Cristo, l'uomo perfetto, il primogenito tra molti fratelli, l'anticipo escatologico dell'umanità nuova, la pienezza delle aspirazioni

18 Cfr. GS 76: “La comunità politica e la chiesa sono indipendenti e autonomi l'una dall'altra nel proprio campo”. Affermazione che riconoscendo il principio cardine del moderno liberalismo politico, ribalta il Sillabo di Pio IX, del 1864, che condannava, tra gli “errori moderni”, la libertà religiosa e la separazione tra stato e chiesa.

19 Cfr. J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, cit., in cui si esamina analiticamente come in vari paesi cattolici, quali Spagna, Polonia, Brasile, la chiesa cattolica abbia progressivamente superato, seguendo le indicazioni del Concilio, sia il regime di chiesa di stato sia l'intervento in politica tramite partiti cristiano-cattolici.

20 Cfr., in particolare, GS 43 e 76.

umane. Con la convinzione che “chiunque segue Cristo, l’uomo perfetto, si fa lui pure più uomo” (GS 41). E riterrà che tutta l’economia redentiva della “Grazia” vada intesa secondo il detto scolastico tomista: “*gratia non tollit naturam sed perficit*”, la grazia non elimina la natura ma la perfeziona.

Nell’interpretazione del cristianesimo offerta dal Concilio la fede cristiana in Dio creatore e redentore non solo non si oppone alla rivendicazione dell’autonomia del mondo propria della modernità, al suo vivo senso della dignità della persona umana, alla sua “fedeltà alla terra”, perché anzi è convinta di avere da offrire in dono gratuito a tali rivendicazioni e valori moderni il più autentico radicamento e potenziamento.

La Chiesa crede che il riconoscimento di Dio non si opponga in alcun modo alla dignità dell’uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione. [...] Inoltre essa insegna che la speranza escatologica non diminuisce l’importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi al sostegno della attuazione di essi» (GS 21).

Il Verbo di Dio [...] ci rivela che “Dio è carità” (1 Gv 4, 8), e insieme ci insegna che la legge fondamentale dell’umana perfezione, e perciò anche della trasformazione del mondo, è il nuovo comandamento della carità. Coloro pertanto che credono nella carità divina, sono da lui resi certi, che è aperta a tutti gli uomini la strada della carità e che gli sforzi intesi a realizzare la fraternità universale non sono vani (GS 38).

Che si parta “dall’alto”, ossia da Dio-agape, per giungere ad avvertire in noi l’urgenza incondizionata della carità, oppure “dal basso”, ossia dall’esperienza umana “eversiva” e “paradossale” – per dirla con Natoli – della carità, per giungere a scoprire alla sua radice la trascendenza incondizionata dell’amore divino, il cristianesimo ritiene, in sintonia con il proprio DNA originario, che tra carità e Dio vi sia un intreccio indissolubile. La carità che ritroviamo nel mondo è troppo stupefacente perché la nostra intelligenza spirituale la possa ritenere fiorita spontaneamente in un uomo “nato a caso”. Il singolare “imperativo” della carità, “Amami!”, è troppo incondizionato perché la si possa ritenere un’opzione facoltativa, e non un’istanza in cui ne va della propria stessa umanità.²¹ La promessa di eter-

21 Con felice sintesi Scheler osservava che il cristianesimo ci ha svelato che l’uomo non è da considerarsi anzitutto come *ens cogitans* o come *ens volens*, bensì, più profondamente e radicalmente, come *ens amans* (cfr. M. Scheler, *Ordo amoris*, tr. it. a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, Brescia 2008, p. 71). Più recentemente J. L. Marion ha sostenuto che tale visione dell’uomo può essere fatta propria anche da una filosofia che proceda con puro metodo fenomenologico (cfr.

nità insita nella carità troppo affidabile²² perché possa basarsi sulla sola finitezza umana. La realtà della fragilità e debolezza umana nei confronti delle sue esigenze, troppo vissuta in noi e attorno a noi perché non si senta la necessità d'implorare un aiuto dall'alto per riuscire ad essere all'altezza di una esigenza d'umanità che ha senso – come ben sapeva il Kant dei “parerga” – solo se abbiamo la concreta possibilità di conformarvici.²³

Alla luce del “principio carità” – e del principio etico-religioso della “giustizia” con cui è intimamente connesso – il rispetto dell'autonomia del mondo come configuratasi in epoca moderna con il processo di differenziazione sociale, non poteva però significare per il cristianesimo una semplice passiva accettazione di quanto si svolge di fatto nelle diverse autonome “sfere sociali”, come lo stato, la politica, l'economia. Il superamento di una contrapposizione frontale a tale processo non esclude, infatti, per un verso un impegno ad “animare” evangelicamente ogni forma di attività umana, e per altro verso una lucida e impegnata “critica dall'interno” alle storture del mondo moderno, sullo stile dell'analisi critica della “dialettica dell'illuminismo”. Questa ha infatti finito per condurre ad esiti opposti agli intenti da cui era scaturita. Si pensi, ad esempio, alla critica, che il Concilio fa, all'autonomia abnorme dello stato totalitario o dell'economia liberista, che dimentica l'ordinamento di ogni realtà sociale alla persona umana, sempre fine e mai semplice mezzo al servizio di sistemi “autonomi” regolati dai criteri del potere o del profitto.

E non mancano le constatazioni di come questa posizione del Concilio abbia motivato un nuovo tipo di presenza del cristianesimo cattolico nello spazio pubblico, non più dello stato o dei partiti politici, ma della società civile democratica, ove anche la Chiesa può legittimamente intervenire, come ogni altro gruppo o singole persone, senza contraddire la differenziazione moderna delle sfere sociali e la moderna dialettica democratica.²⁴

J. L. Marion, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, tr. it. Cantagalli, Firenze 2007). Sul tema rinviamo anche al capitolo quinto, dal titolo *Il principio carità*, del nostro *Essere cristiani oggi*, cit.

- 22 Come ha ben messo in luce Gabriel Marcel, nella natura concreta dell'amore per l'altro è connaturata la promessa dell'immortalità, secondo la felice formula che egli ne ha dato: «Amare qualcuno significa dire: “Tu non morrai”» (Cfr. G. Marcel, *Homo viator. Prolegomeni ad una metafisica della speranza*, tr. it. Borla, Torino 1967, p. 320).
- 23 Per il tema kantiano dei “parerga”, presente nell'opera *La religione nei limiti della semplice ragione*, ci permettiamo di rimandare al nostro *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.
- 24 Cfr., in proposito, J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, cit., in cui si esaminano vari casi esemplari di interventi pubblici della chiesa cattolica, ispirati al Vaticano II, in paesi cattolici come la Polonia (con la critica all'assolutismo dello stato

Indubbiamente la tensione tra il rispetto dell'autonomia delle varie sfere sociali e l'impegno nella loro "animazione" evangelica e nella "critica dall'interno" non ha sempre trovato il giusto equilibrio, sia in teoria sia in pratica. L'intento del servizio solidale all'uomo talora si è trasformato in imposizione del proprio punto di vista, cedendo alla tentazione di servirsi di mezzi mondani (il potere politico) per far prevalere anche in ambito la visione ecclesiale della promozione umana. E così la Chiesa cattolica ha rischiato di mondanizzarsi e di suscitare ancora una volta le reazioni dei "laici" moderni, oltre che dei "laicisti" residui. Lo stesso posizionarsi più recente del Magistero cattolico, per dialogare nello spazio pubblico della società civile a proposito dei nuovi grandi temi etici, sul piano "razionale" della cosiddetta "legge naturale", non è stato sempre attento alle ragioni "laiche" altrui, con quella disponibilità alla ricerca del bene umano in compagnia e dialogo con tutti gli uomini che il Concilio auspicava. E ha così rischiato di "secolarizzare" l'annuncio cristiano trasformandolo in un'etica puramente naturale.

Ma non sono queste tensioni – per quanto delicate e rischiose – il punto decisivo per la sorte del cristianesimo nel moderno mondo secolare. Il punto decisivo sta con sempre maggiore urgenza – come giustamente richiama Natoli – nel tema della trascendenza teologica. Poiché in proposito ci siamo recentemente espressi in altra sede, qui ci limiteremo a brevi indicazioni sintetiche.²⁵

3. *Ripensare la trascendenza di Dio*

Sulla scia del riconoscimento, che il Vaticano II ha operato, dell'autonomia moderna del mondo nonché del crescente spirito critico in campo scientifico ed umanistico, ci pare che le principali direzioni del ripensamento della trascendenza cristiana di Dio dovrebbe essere le seguenti.

comunista e l'appoggio alle rivendicazioni sociali e democratiche di Solidarność), la Spagna (con il determinante sostegno alle rivendicazioni di democrazia contro la dittatura franchista), in America latina (con le scelte di impegno sociale dei vescovi latinoamericani fatte nella riunione di Medellin nel 1968, che diedero origine alla "Teologia della liberazione"), gli USA (con le lettere dei vescovi cattolici contro la diffusione delle armi atomiche e l'economia liberalista).

25 Rimandiamo, in particolare, al capitolo quarto, dal titolo *Purificare l'idea di Dio*, del nostro *Il grande compito. Tradurre la fede nello spazio pubblico secolare*, Cittadella, Assisi 2013, pp. 69-87; oltre che al capitolo quarto, dal titolo *Gesù risorto: la meta finale di ogni uomo*, del nostro *Essere cristiani oggi*, cit., pp. 105-140.

a) In primo luogo liberare l'idea di Dio da ogni compromissione con la figura del "sacro" arcaico, potenzialmente violento in quanto sintesi ambivalente di "*mysterium tremendum*" e di "*mysterium fascinans*"; come descritto da Rudolf Otto nella sua celebre opera *Das Heilige* del 1917.²⁶ Giustamente è stato osservato che una corretta fenomenologia della figura di Gesù mette in luce come egli ha operato una profonda "disambiguazione" di questa figura del "sacro", scindendola dal versante del "*tremendum*", come minaccia di distruzione, di castigo, di richiesta di sacrificio, cioè come possibilità di violenza, ancora ben presente nella lettera dei testi dell'Antico Testamento; per rivendicarne solo il versante del "*fascinans*" come fonte incondizionata di vita, di amore, di benevolenza e di misericordia. In una parola come "agape". Tutto ciò soprattutto in base allo "stile" di accoglienza umana verso tutti che Gesù ha praticato; non solo verso i credenti in lui o i suoi seguaci, ma verso ogni uomo sofferente, con somma gratuità verso giusti e peccatori.²⁷

Rompere il legame dell'idea di Dio con il "sacro" potenzialmente violento non è solo un imperativo della coscienza moderna – pena la perdita di credibilità del "nome" stesso di Dio – ma anche e soprattutto un imperativo della coscienza cristiana criticamente avvertita, tesa ad individuare il "nucleo essenziale" del Vangelo nella *carità*, con tutta la sua carica di sconvolgente novità. E non si dica che così si riduce il cristianesimo ad un banale "buonismo", dimentico della serietà del "mistero" incomprensibile di Dio e della "tragicità della vita". Perché le profondità paradossali dell'amore di carità – capaci di portare a donazioni estreme come quella di Gesù in croce – non sono meno sconvolgenti e incomprensibili razionalmente del mistero della violenza umana o dell'ambiguità "sacrale" della natura, ad un tempo benefica e malefica, che le religioni sono sempre nuovamente tentate di proiettare in Dio.

Di conseguenza, gli aspetti di "timore e tremore", presenti ancora nei Vangeli, non andrebbero posti a carico di una residua ambiguità di Dio, bensì a carico della finitezza imperfetta della natura e dell'ambiguità dell'uomo, cui in effetti rimane il rischio, insito nella libertà, di rifiutare l'amore di Dio, di rinchiudersi nell'"inferno" dell'egoismo e di farlo subire

26 R. Otto, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1966.

27 Per la diambiguazione della figura sacrale di Dio operata da Gesù, cfr., ad esempio, P. A. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996. Per il particolare "stile" di Gesù, caratterizzato dall'accoglienza verso tutti, cfr. Ch. Théobald, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, tr. it. EDB, Bologna 2009.

agli altri coinvolgendovi la stessa natura ambiente; senza che con ciò si debba pensare che Dio condanni a forza l'uomo all'inferno e la natura alla distruzione.

b) Ma il ripensamento della trascendenza di Dio va proseguito anche in un secondo senso, e cioè quello dello scioglimento da ogni legame con il cosiddetto "mondo incantato" premoderno, caratterizzato da un'ampia "porosità" tra il mondo della vita quotidiana e il mondo del "soprannaturale".

Questo mondo "incantato" – come sopra accennato – sembra irreversibilmente tramontato con l'avvento della mentalità scientifica moderna; esso ha perso ogni ovvietà non solo nei non credenti, ma anche nella maggior parte dei credenti in Dio. Neppure questi, infatti, prendono in seria considerazione la possibilità di continui interventi puntuali di Dio, o di altre forze soprannaturali, che contrastino le normali leggi di natura a loro vantaggio o a loro castigo.

Il rischio che la presenza attiva di Dio nella vita dell'uomo moderno evaporino del tutto è certamente all'orizzonte. Ma è indubbio che sarebbe impresa vana volerla ricuperare al modo antico. *La fede nella Provvidenza di Dio* che guida la storia universale e la vita dei singoli, indisgiungibile dalla fede cristiana, va quindi ripensata profondamente. È necessario distaccarla dal bisogno di constatarne o ammirarne la realtà in fatti o eventi "portentosi", per imparare a coglierne la presenza attraverso i molteplici "segni" che ad essa "simbolicamente" rimandano nel tessuto quotidiano dell'esperienza del mondo, della storia, della propria vita interiore; oltre che, ovviamente, negli eventi più straordinari che ci possono capitare, impreveduti o difficilmente spiegabili; sempre che operino nella direzione della realizzazione della sua "volontà buona" di salvezza per l'uomo.²⁸

28 Preziose, in tale direzione, le considerazioni del teologo cattolico J. Werbick, *Un Dio coinvolgente. Dottrina teologica su Dio*, tr. it. Queriniana, Brescia 2010, pp. 312-340. Dopo avere esclusa la possibilità che possa darsi e constatarsi empiricamente un agire di Dio nella storia, come causa "soprannaturale" che infrange i nessi causali vigenti nel mondo (e quindi andando esplicitamente oltre la concezione apologetica tradizionale dei "miracoli" come "segni" certi dell'agire divino nel mondo), egli sostiene che si possa pensare che Dio agisca in questo mondo là "dove la sua buona volontà si realizza" (p. 334), ovvero nell'agire di quanti s'impegnano a trasformare il mondo secondo la sua volontà. "Segni" o meglio "testimoni" dell'agire provvidenziale di Dio nel mondo sono quindi eminentemente gli uomini che ne realizzano la volontà buona.

c) Una terza direzione di ripensamento, in stretta connessione con la seconda, è suggerita dalla critica al Dio cristiano per *il suo legame con la cosiddetta "metafisica ontoteologica"*.

Questa critica è ampiamente diffusa nella filosofia contemporanea, soprattutto per influsso di Martin Heidegger. La metafisica "ontoteologica" avrebbe inteso Dio come un "ente" tra gli "enti", sia pure l'Ente sommo e perfettissimo, causa prima di ogni altro ente ed anche di se stesso, cioè *causa sui*. E così avrebbe dimenticato la differenza tra l'"essere" e gli "enti"; ove l'essere è da intendere come lo sfondo o l'orizzonte non oggettivabile e in-comprensibile in cui ogni ente appare e può darsi; mentre gli enti sono tutto ciò che è a nostra "portata di mano", utilizzabile e manipolabile, sia materialmente che concettualmente, nel mondo in cui siamo.

Al di là della pertinenza filosofica della concezione heideggeriana della "differenza ontologica", l'obiezione heideggeriana ha sollecitato la teologia del '900 a scindere la visione cristiana di Dio da ogni compromissione, di fatto idolatrica, con il piano della realtà mondana "oggettivabile", afferrabile o com-prensibile con i nostri concetti. Come ben rilevavano teologi come K. Barth e D. Bonhoeffer, Dio non va inteso come "l'enfasi del mondo", come "un pezzo di mondo prolungato",²⁹ in qualche modo in continuità con il mondo o deducibile da esso con dimostrazioni di rigore scientifiche. Dio è e rimane "mistero" incomprensibile, non un ente che sta sopra o dentro il mondo come causa particolare o come forza tra le forze.

Certamente il Dio cristiano non può essere ridotto ad una forza o energia impersonale che pervade il mondo, come da più parti si tende oggi a pensare Dio o il divino.³⁰ È essenziale, per il cristianesimo pensarlo come "persona", a cui ci si possa rivolgere nella preghiera come al nostro "Tu assoluto" e che si relaziona a noi con amore suscitando e rispettando la nostra libera alterità personale. Ma l'uso di questo termine non deve farci scivolare in troppo facili antropomorfismi. Dio non è una "persona" come noi, sia pur grandissima e potentissima; non è infatti individuabile in base ad una serie di caratteristiche determinate, con passioni e desideri prevedibili, mutabili, influenzabili. La sua "trascendenza personale misteriosa" va pensata – se mai – in analogia con il "mistero" insondabile, inesauribile e non manipolabile, che già ogni persona umana è a se stessa e agli altri,

29 Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1962, p. 16; D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., p. 462; cit. in I. Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975, p. 45.

30 Come mi pare faccia anche Vito Mancuso in *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007 e in Id., *Io e Dio. Una guida dei perplessi*, Garzanti, Milano 2011. Opere peraltro molto stimolanti come invito a ripensare l'idea di Dio.

pur essendo capace di autentiche relazione d'amore con altri. Un'analogia, questa del "mistero della persona umana", forse tra quelle meno inadeguate per indirizzare il pensiero nella direzione del "mistero personale" di Dio. Avendo ben presente che tutti i concetti o le immagini o le analogie di cui, nonostante il loro evidente carattere antropomorfo, non possiamo fare a meno nel parlare di Dio, hanno valore solo se rimandano oltre se stessi, secondo la natura del "simbolo", nella direzione del suo insondabile e inesauribile "mistero". Ben lo sapeva la teologia scolastica secondo la quale la *via negationis* e la *via eminentiae* debbono sempre accompagnare la *via affirmationis*, quando si parla di Dio.

c) La quarta ed ultima direzione di ripensamento della trascendenza di Dio cui vorremmo accennare, riguarda il concetto di "trascendenza eteronoma". Si tratta di un tipo di trascendenza religiosa di cui anche il Dio cristiano è stato ampiamente rivestito, pensandolo come un legislatore onnipotente ed arbitrario – anzi come *l'unico* supremo legislatore – che dall'alto del suo trono, ovvero "dall'esterno" della coscienza e della libertà umane, detta precise e concrete leggi agli uomini, imponendo loro di osservarle con minacce di castighi e con promesse di premi.

Già San Tommaso aveva rivisto tale schema "eteronomo" confrontandosi con l'etica aristotelica, la quale individua la fonte della moralità nello stesso dinamismo della natura umana razionale, tesa in quanto tale – cioè in base a discernimento razionale – al raggiungimento della propria perfezione e felicità. Per San Tommaso, infatti, le "leggi" di Dio non sopraggiungono dall'esterno alla natura umana ma sono iscritte nello stesso dinamismo della natura umana razionale creata da Dio.

Oggi liberare Dio dal concetto di "trascendenza eteronoma" è ancor più urgente che ai tempi di San Tommaso. Dobbiamo, infatti, fare i conti con la profonda convinzione moderna dell'"autonomia della morale" da dettami della religione avanzati in nome di Dio. In quanto credenti in Dio creatore, i cristiani non possono certo ridursi a pensare che la creatura umana possa arbitrariamente ed individualmente dare a se stessa le leggi del suo comportamento morale. Ma accogliendo la provocazione moderna, anche i cristiani possono prendere maggiormente sul serio – come ricordato dal Concilio – che Dio detta all'uomo le sue "leggi" non dall'esterno ma dall'interno della sua coscienza morale, così come questa va formandosi nel lavoro della ragione tesa ad interpretare il dinamismo dei propri desideri più profondi, in dialogo con gli altri ed in autenticità verso se stessi. Tanto più se ci poniamo nella prospettiva biblica della "nuova alleanza" scritta nei cuori, come emerge in Geremia e come sarà ripreso e radicaliz-

zato nel Nuovo Testamento. Si ricordi il famoso testo di Ger. 31, 33: “porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore”; che un biblista ha tradotto felicemente in questo modo: “Dio unirà intimamente i comandamenti divini con la volontà e l’aspirazione degli uomini”.³¹

Come risulta da questi esempi, prendere sul serio l’autonomia del mondo rivendicata dalla modernità comporta, in effetti, un profondo ripensamento della trascendenza di Dio da vari punti di vista. Che questo ripensamento finisca per ridurre il cristianesimo al solo nucleo incandescente della carità intesa in senso puramente orizzontale o “profano”, come ritiene Natoli, è certamente una possibilità reale. Se si verificasse si avrebbe, a nostro avviso, una vera e propria “fine” del cristianesimo. Volere però evitare tale rischio tenendo ferme le formule legate alla cultura premoderna comporta un esito non meno grave: rendere il cristianesimo incomunicabile e incomprendibile al mondo moderno e così di fatto infedele al suo messaggio “cattolico”, di destinazione universale attraverso gli spazi e i tempi.

31 Si tratta del biblista Harald Hegermann, cit. in J. Werbick, *Un Dio coinvolgente*, cit., p. 480.

ROMANO MÁDERA

INTORNO AI MITI DELLA SECOLARIZZAZIONE

I termini di “mito” e di “secolarizzazione” si prestano a una infinità di equivoci, un saggio solo non basterebbe a dissiparli, neppure con la limitazione che qui si intenda dirne qualcosa quanto ad alcuni aspetti del pensiero di Salvatore Natoli. Tuttavia un nodo importante nei suoi scritti è proprio il voler porsi in una posizione che, insieme, erediti una traduzione mondana del cristianesimo e si ponga però alla sua fine, come elaborazione di un riferimento e di una proposta di un progetto antropologico neopagano. Tra i molti testi che toccano questo argomento ne ho scelti quattro che offrono una sorta di sintesi del pensiero di Natoli quanto al destino della secolarizzazione e del moderno, dunque quanto al destino del cristianesimo: *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti, Milano 1999; *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999; *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007 (il testo tuttavia contiene anche scritti che datano dal 1990 in poi); *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqaiion, Comunità di Bose, Magnano 2002.

La “fine del monopolio della verità della fede” segna, per Natoli, la fine della cristianità.¹ Di qui la sua domanda: “Che cosa ne sarà del cristianesi-

1 Cfr. S. Natoli, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999, p. 10. Si tratta qui, probabilmente, di un’abbreviazione che vuole dare per scontata una figura della cristianità certo più complessa e ricavabile, in negativo, dal concetto di secolarizzazione, messo a tema soprattutto negli altri scritti citati. Proprio il termine secolarizzazione, in prima istanza, rimanda al processo di attribuzione della proprietà giuridica di beni e territori dalla Chiesa a soggetti ad essa esterni, fin dal 1648. Bisogna tuttavia ricordare che questo avvenimento è insieme frutto e condizione di una sempre più netta separazione fra società politica, società civile e istituzione ecclesiastica. Questa perdita di influenza e di potere da parte della Chiesa sul resto della società – si potrebbe ricordare che ancora prima della rivoluzione francese la Chiesa era proprietaria di circa un terzo delle terre – è legata allo sviluppo capitalistico e, dal punto di vista della lunga durata, segna un momento di forte erosione e il principio della fine della Chiesa nata tra il 313 e il 380, cioè fra l’editto di Costantino e la proclamazione di Teodosio del cristianesimo come religione dell’impero.

mo nella fine della cristianità?”² La sua risposta sta “nella convinzione [...] che la secolarizzazione ha vinto e che il cristianesimo può sopravvivere alla fine della cristianità, se non unicamente, certo plausibilmente, in una sua versione profana.”³

La posizione dunque nel dibattito sulla secolarizzazione diventa decisiva, è in quello snodo che Natoli vede la possibilità di fare i conti con l’eredità cristiana e, insieme, la possibilità di ritradurne i temi essenziali nella crisi della modernità:

[...] se è fuorviante leggere il moderno come una semplice metamorfosi dei motivi cristiani, lo è altrettanto sottovalutare il esso l’istanza di domande cristiane inesse [...] La categoria di secolarizzazione si può dunque ritenere impropria se occulta la discontinuità del moderno. A mio parere conserva, però, una sua pertinenza se si tien conto che il terreno cristiano non è stato del tutto abbandonato.

Una lettura del moderno più articolata e complessa scorge in esso l’“intreciarsi” e il “contraddirsi” di due *dinamiche antagoniste*: l’una tende a chiudere la storia, l’altra si apre su un futuro indeterminato e indeterminabile.⁴

La tendenza a chiudere la storia si è rivelata vana: “In ciò il moderno [...] consuma definitivamente il suo tratto teologico.”⁵ Tuttavia questo non corrisponde alla liquidazione dell’eredità cristiana. Nella definizione di Natoli della secolarizzazione della secolarizzazione “l’uomo d’oggi è chiamato a tener testa all’improbabile, a dominare, per quel che può, la contingenza. Mai così forte, mai così esposto.”⁶ In questa direzione perde forza fino a dissolversi l’idea stessa di salvezza, tanto meno come “fede in una salvezza incondizionata e assoluta.”⁷ E invece avere cura del presente, prendere in custodia la terra: “Nello svanire della trascendenza e dopo il disfacimento delle ideologie del progresso mi sembra questo il modo migliore per poter ancora guardare il mondo sotto il segno della redenzione.”⁸

Questo passaggio è esemplare per tutto il confronto di Natoli con il processo di secolarizzazione e con la possibile eredità cristiana. La sua ermeneutica dell’incarnazione si sviluppa in un’ardita trascrizione delle enun-

2 *Ivi*, p. 7.

3 *Ivi*, p. 10.

4 S. Natoli, *Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 1999, pp. 43-44.

5 *Ivi*, p. 46.

6 *Ivi*, p. 48.

7 S. Natoli, *Dio e il divino*, cit., p. 119.

8 *Ivi*, p. 123.

ciazioni dei passi del Credo.⁹ Così l'incarnazione di Dio può diventare la possibilità di trascendersi nel dono reciproco; l'essere crocifisso "per noi" significa un poter sopportare il dolore insieme e vincerlo, svincolandosi dall'attaccamento a se stessi; passione e sepoltura si possono tradurre nell'essere all'altezza della propria morte e quindi aprire la via dell'etica del finito; la resurrezione ritorna in ogni uomo che responsabilmente e fino alla morte si fa compito di donazione per gli altri; lo Spirito si può profanamente comprendere come "anima in cammino", vita presa da una forza che la spinge avanti nel mondo. Bisogna però confrontarsi con i risultati di questa spinta: la secolarizzazione come trasposizione dell'idea di salvezza prima nella politica poi nella tecnica ha, secondo Natoli, incontrato il suo limite e la sua contraddizione proprio per avere prometeicamente promesso salvezza impossibile, in una inconsapevole mimesi del Dio dissolto. Di qui la proposta di un governo di sé, di un diventare potenti sul proprio stesso dolore – secondo l'eredità greca e pagana – che si coniughi con un "reciproco *aversi a cuore*", probabile erede dello spirito di carità del cristianesimo. Questa, appunto, l'etica del finito.

Siamo a una sorta di sintesi a chiasmo fra cristianesimo e paganesimo come condotta possibile tra i rischi dell'oscillazione continua fra "salvezza e distruzione" propria dell'era della tecnica.¹⁰

Per l'antico...per quanto alta potesse essere la decisione dell'uomo, la decisione accadeva entro un ciclo imm modificabile. Soltanto quando l'uomo si sente Dio, assume a suo progetto la modificazione del *télos*, diventando signore di una sperimentabilità infinita.

In questa prospettiva si realizza l'opportunità storico-epocale di un rifarsi pagano dell'uomo, cioè la condizione di un neopaganesimo. Ma il neo paganesimo contemporaneo, che si sviluppa all'interno del processo di secolarizzazione, ha una caratteristica che può essere formulata brevemente in uno schema: abbiamo un paganesimo senza tragedia e un bisogno di salvezza senza fede.¹¹

Si tratta di una fusione degli orizzonti di senso che ne offre una nuova figura, disegna un nuovo scenario. Per far questo deve stilizzare gli elementi del confronto e delle distinzioni, accennando spesso ad avvertenze

9 *Ivi*, pp. 49-74.

10 Cfr. *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 44-52 (ma sono pagine del 1995).

11 *Ivi*, p. 44.

di lettura che rimandano a una complessità dei fenomeni che si è costretti a lasciare sullo sfondo:

Se guardiamo la paganità da un punto di vista meramente storiografico, è forse qualcosa di diverso da quanto ho detto; ma quello che ho detto è rilevante per una ragione fondamentale, che è di tipo ermeneutico-intepretativo, non storico-ricostruttivo: cioè vedere la tradizione greca per quel tanto che è diventata una tradizione e quindi un modello attivo dentro di noi.¹²

E questo è evidentemente vero anche per l'immagine del cristianesimo con la quale si confronta Natoli. Una immagine molto aderente alla "grande Chiesa", con la quale si intende, per lo più, la storia della Chiesa cattolica romana. Certo, con accurate segnalazioni di cosa si va trascurando del crogiuolo che vede nascere il cristianesimo storico, e che è improprio, almeno storicamente, vedere come storia di *un* cristianesimo e delle eresie che a esso si sarebbero contrapposte.¹³ Si potrebbe pensare che, applicando al cristianesimo, o meglio ai cristianesimi – unificati solo dal riferimento ultimo all'insegnamento di Gesù di Nazareth e dal *kerygma*, peraltro anch'esso diversamente interpretato, che ne annuncia la morte, la risurrezione e la nuova venuta – quanto Natoli dice del paganesimo, e cioè l'attenzione al modello che è ancora attivo dentro di noi, si vedrebbero scenari molto diversi. Anche perché la lettura quasi letterale e "realistica" del mistero cristiano è certo molto popolare, certo ancora viva, ma deve – fortunatamente per chi come me ha a cuore il simbolo vivente del cristianesimo – convivere con versioni più attente alla verità simbolica delle narrazioni evangeliche (quando poi non sia addirittura possibile attribuire a queste verità simboliche l'intento consapevole di una scrittura di un nuovo codice di vita, impiantato sulla radice ebraica¹⁴). Per alcuni versi, e con accenti a volte taglienti, Natoli sembra voler disfarsi di queste amplificazioni

12 *Ivi*, p. 33.

13 Una pagina delle avvertenze di Natoli ne compendia molte altre, cfr. *Dio e il divino*, p. 38 e il paragrafo *La serietà della gnosi in Progresso e catastrofe*, cit., pp. 98 e ss. Tuttavia per avere un'idea della genesi storica o, almeno, di una storiografia non ritagliata a posteriori sulla ricostruzione auto legittimante della "grande Chiesa" si può consultare l'opera di Romolo Perrotta, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone di Alessandria a Egesippo)*, EDB, Bologna 2008 e quella, fra le tante possibili, di B.D. Ehrman, *I cristianesimi perduti. Apocrifi, sette ed eretici nella battaglia per le Sacre Scritture* (2003), Carocci, Roma 2005.

14 Questa nota allude all'opera di Carlo Enzo, *La generazione di Gesù Cristo nel Vangelo secondo Matteo*, voll. 1-4, Mimesis, Milano 2010 e ss. (sono previsti altri tre volumi, un volume, intitolato *Il progetto* e dedicato al commento dei primi

discordanti dalla tradizione cattolica e separare con nettezza la concezione “storica” dell’incarnazione da quella simbolico-mitica: “Infine la mitologia romantica, l’idealismo, il sincretismo neognostico della contemporaneità. Nel tempo della morte di Dio l’incarnazione si risolve/dissolve in simbolo, il cristianesimo in immenso materiale metaforico, la fede in estetica”.¹⁵ In altre pagine, con una diagnosi volutamente caustica dice che «la fede è diventata psicologia». Ma appunto il “monopolio della verità della fede” è – grazie a Dio¹⁶ – tramontato, almeno nei paesi euro-americani, e quindi il rapporto fra evento e simbolo non è risolubile separando due campi distinti. Natoli ovviamente sa, e lo scrive ripetutamente, che l’evento di Gesù di Nazareth è tramandato in una narrazione che è frutto distillato da diverse comunità di discepoli: “Cristo è dunque, fin dall’inizio, tema di una narrazione. Il *corpus primario* di questa narrazione, il ‘Nuovo Testamento’, è storia di una credenza, racconto di fede: è, poi, un racconto di racconti, in se stesso stratificato”.¹⁷ Dunque, si potrebbe dire, l’evento è tale perché è testimoniato in un mito: “Di qui il termine *mythos* che vuol dire grido, annuncio, notizia: quindi narrazione, dialogo, infine conversazione. Da questo punto di vista il linguaggio è nella sua essenza mitico, ed è tale perché espone, racconta il mondo. Il mito è la parola originaria, la *parola che svela*”.¹⁸ Il Gesù storico è un portato, storico, del Cristo della fede. Altrimenti di lui non si saprebbe pressoché nulla. Dunque è nel racconto, nella scrittura, nel *mito* che si producono, insieme perché insieme vanno intesi, il Cristo della fede – di cui peraltro Gesù di Nazareth è il capo ma non ancora il compimento¹⁹ – e il Gesù storico.²⁰ Natoli, dopo aver affermato che il linguaggio è di per sé rivelativo, scrive: “La parola della rivelazione pone condizioni al mondo a partire dalla sua stessa simbolicità. In breve, nella

quattro capitoli di *Genesi*, fa da sfondo e offre il vocabolario e la sintassi essenziali a comprendere il linguaggio evangelico di Matteo).

- 15 *Dio e il divino*, cit. p. 38. Ma su questo tema cfr. le pagine 28-30, 40, 78, 89-95, 102, 106, 116. In *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqiaon, Comunità di Bose, Magnano 2002, p. 91.
- 16 Non è solo una battuta, ma un rinvio al libro di Stefano Levi della Torre, splendida testimonianza di comprensione della “realtà” della simbolica religiosa da parte di un laico incredulo.
- 17 *Dio e il divino*, cit. , p. 34.
- 18 *Ivi*, p. 78.
- 19 Cfr. su questo, al di là di tantissimi altri testi, l’opera innovativa di Carlo Enzo, già citata.
- 20 Sul Gesù storico cfr. l’opera di J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico* (1991-2009), voll. I-IV, Queriniana, Brescia, 2001-2009.

rivelazione vi è un'inerenza stretta fra cosa e linguaggio".²¹ Si tratta di una "realtà vivente, di una forma di vita", non solo di una teoria. Di qui l'energia, corporea e psichica,²² condensata nel simbolo che è veicolato dal mito.

Dunque di quale realtà si sta parlando? In che senso la metafora, il simbolo e il mito sono funzioni di verità, parlano di una realtà che è con essi testimoniata veritativamente?

Per rispondere userò le parole di un grande critico letterario, Northrop Frye autore de *Il Grande Codice*,²³ un testo che prende sul serio il fatto che la Scrittura sia una scrittura.²⁴ Frye è stato anche, fatto non secondario, pastore della Chiesa Unificata del Canada, d'ispirazione metodista:

Se il Verbo è l'inizio, è anche la fine, è l'Omega oltre che l'Alfa, e ciò che viene indicato da tale principio è che per ricevere la rivelazione della Bibbia dobbiamo esaminare la totalità della struttura verbale della Bibbia. Ciò implica una rinuncia deliberata e cosciente a quella che viene chiamata fede "letterale", il che significa sempre subordinare il Verbo a ciò che si asserisce sia descritto dal Verbo.²⁵

Quindi quando si vuole asserire il rapporto fra una metafora, un simbolo o un mito e la verità, bisogna anzitutto tener presente che "i miti si associano per formare una mitologia, a differenza dei racconti folcloristici che si scambiano temi e motivi così stereotipati da poterli contare e catalogare".²⁶ Stabilito questo, possiamo concepire la verità narrativa, orale o letteraria, come diversa dalla verità verbale sequenziale e specializzata secondo regole compositive che chiamiamo logica, e anche diversa dalla verità della corrispondenza.²⁷ La verità narrativa del mito può essere considerata quella essenziale, e la più comune, quando si tratta di afferrare il senso di un contesto culturale o della condizione umana in generale:

21 *Dio e il divino*, cit. , p. 89.

22 *Ivi*, p. 93. Cfr. p. 106.

23 Il libro è del 1982, è stato tradotto in Italia da Einaudi nel 1986.

24 Sul tema della scrittura, della narrazione e del mito nel cristianesimo vedi il saggio di E. Cerasi, *Il mito nel cristianesimo per una fondazione metaforica della teologia*, Città Nuova, Roma 2011, con la prefazione, mirabile per capacità di sintesi e per forza di pensiero, di A. Tagliapietra, *Mito e metamorfosi*.

25 N. Freye, *Mito Metafora Simbolo*, Editori Riuniti, Roma 1989.

26 *Ivi*, p. 18

27 "La verità della corrispondenza è in realtà una tecnica di misurazione in cui lo standard, o criterio di misura, è al di fuori della struttura verbale. E le strutture verbali hanno troppe caratteristiche peculiari a se stesse perché una qualunque verità esterna vi passi attraverso senza distorsioni", *Ivi*, p. 30.

Non scorriamo di verità legata alla parola con la sicurezza di un tempo ma [...] vi è il contesto dell'integrità di una struttura verbale. Possiamo, ad esempio, leggere un aforisma del Libro dei Proverbi o altrove, oppure possiamo leggere un'opera letteraria e sentire che trasmette, all'interno di una struttura narrativa o ipotetica, delle verità essenziali riguardanti o il suo stesso contenuto o la situazione umana in genere. Sappiamo, ad esempio, che Jane Austen ci narra molte cose che sono "vere" circa la società della Reggenza e che Woodsworth ha una concezione della natura che alcuni di noi trovano "vera", secondo la nostra stessa esperienza. Tali strutture integrano un gran numero di esperienze accidentali, proprio come un magnete potente raccoglie mucchi di rottami di ferro. Questa è di gran lunga la più importante associazione di parole e di verità, ed è più vicina alla fede del Nuovo Testamento come *ipostasia* ed *elenchos* di ciò che non si vede e in cui si spera. Ma tutto ciò richiede una risposta attiva alla struttura di quanto viene presentato, non una risposta passiva al suo contenuto, e quindi spesso non ci si rende affatto conto che sia una forma di verità.²⁸

Se prolungassimo e approfondissimo questa linea di pensiero, troveremmo facilmente la via per escludere, come diceva Galilei, che la Bibbia insegni come è fatto il cielo, piuttosto essa indica come si va in cielo. La Scrittura cioè come codice di vita, e il Nuovo Testamento, potremmo dire, come codice di resurrezione. Tutto ciò può apparire scontato, ma non lo è. Perché ne verrebbe che la Scrittura non parla affatto della vita biologica, della morte biologica, dell'uomo come specie naturale, ma si occupa piuttosto delle forme di vita di un particolare tipo di uomo, dell'Adamo e del Nuovo Adamo. Di una forma di vita etico-spirituale. Ovviamente realissima e storica, incarnata, a partire dal Maestro di questa via che riconosciamo in Gesù di Nazareth, con il quale inizia la generazione di Gesù Cristo, una generazione che nasce come nuovo germoglio sulla pianta di Israele.

Pensieri comunque, sia questa o un'altra la loro declinazione ermeneutica specifica, non certo distanti dal circolo virtuoso indicato da Ricoeur fra simbolo e riflessione filosofica, secondo cui il simbolo dà a pensare perché situa in una relazione vivente l'umano nell'essere, lo trascina oltre la pura riflessione e l'incantamento su di sé, si manifesta quindi come una vera e propria ierofania.²⁹

Potremmo allora vedere nella secolarizzazione, o nella legittimazione autonoma dei moderni, nel disincanto del mondo, nella sua disanimazione e nella scristianizzazione, non la fine ma la condizione "apocalittica" – e

28 *Ivi*, pp. 29-30.

29 Cfr. P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Libro III: *La simbolica del male* (1960), Il Mulino, Bologna 1970, pp. 624-633.

quindi rivelativa e promettente di un nuovo inizio – del simbolo cristico, capace di assorbire in sé questo movimento come, appunto, indica l’inizio del suo *kerygma*: l’annuncio della morte. D’altra parte che la dimensione religiosa, e non solo quella cristiana, abbia bisogno di una profondissima catarsi, è difficile da dubitare: ci sono secoli di etnocentrismo acritico, di classismo, di patriarcalismo, di autoritarismo, rispetto ai quali solo una seria conversione può salvarci e può salvare il bene che, nonostante tutto, ci è stato con essi e tramite essi tramandato. Come dire che la sintesi cristiana non ha bisogno di un neopaganesimo, anche perché il paganesimo stesso fa già parte del suo codice genetico, in tante forme. Ha bisogno piuttosto di discernere i tempi e di salutare, come la Bibbia fece con Ciro, chiamandolo Messia e Cristo, l’annuncio della sua liberazione dai vincoli politici e d’identificazione etnica, sessuale e gerarchica, che l’hanno imprigionata, e non solo trasmessa, fino ad oggi.

Dovremo comunque chiederci: dove vive il simbolo, dove e come esso è una realtà, certo diversa dalla realtà naturale e anche dalla realtà del pensiero scientifico e dalla strumentazione tecnica, ma tuttavia realtà, perché, come direbbero William James e C. G. Jung, produce effetti reali?

E d’altra parte, se il simbolo non è vita reale, qui ed ora, la sua incarnazione e la sua storicità sarebbero soltanto parte di un repertorio concettuale o storiografico. Ancora, in un mondo caratterizzato, come quello moderno, dall’individualità come forma dello stesso legame sociale, in modo ancor più intenso nell’epoca della sua crisi, il nesso tra esperienza soggettiva e comportamenti collettivi diventa il luogo inevitabile dell’esperienza simbolica. In altri termini, la vita simbolica deve essere esperienza psicofisica, e quindi psicologica, per essere anche autenticamente vita di una comunità. Certamente, dove psiche non si riduce alla “vita privata” del soggetto, non diventa soggettivismo e autoriferimento narcisistico.

Non c’è vita spirituale per noi – vita tesa alle trascendenze nel senso che Hadot rinviene nella filosofia come modo di vivere, cioè volta alla ricerca della verità, al rapporto con il cosmo e con gli altri – se non s’incarna nell’esperienza psicofisica. Al tempo stesso, non si può dare autentica ed efficace cura psichica di sé, se essa non riconosce la dimensione di questo andare aldilà di sé, per incontrare la compiuta dimensione di sé nel mondo e tra gli altri.³⁰

Abbiamo bisogno di una psicologia complessa, non riduzionistica, capace di sondare lo sfondo generalmente umano e determinatamente

30 Rimando per tutti questi nessi al mio libro *La carta del senso. Psicologia del profondo e vita filosofica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2012.

storico-biografico del vissuto psichico. Con tutti i limiti di un lavoro pionieristico, questa è la linea e la prospettiva del lavoro di Jung sugli archetipi e di Kerényi sui prototipi culturali, riconosciuta come “intuizione [...] nella giusta direzione” da Eibl Eibesfeldt, il primo sistematizzatore del campo dell’etologia umana, al quale risale la distinzione fra omologie filetiche, omologie per tradizione e analogie, categorie che collegherebbero in modo più preciso l’indagine sulle immagini archetipiche e prototipiche ai fondamenti etologici.³¹ Proprio questo sfondo consente alla psicologia l’apertura e l’appoggio su quanto la regge e la porta aldilà dell’io e dell’inconscio personale. Apertura necessaria, ma non sufficiente ad attingere la dimensione della trascendenza generalmente umana che raccoglie, con la partecipazione della consapevolezza e della volontà, la potenza del simbolo vivente, elaborandone un discernimento di senso. È in questo processo che la configurazione dei simboli attivi forma un disegno che ne accomuna il manifestarsi, a volte caotico e spesso dilacerante, e questo processo può essere riconosciuto come una nuova epifania del Dio eclissato: la sua rinascita nell’*esse in anima*, dopo che la sua sede storica, la cristianità, almeno per quanto riguarda il nostro mito, è diventata una tomba.

Il nesso con la psicologia del profondo si dà effettivamente nella incapacità delle istituzioni di senso a offrire indicazioni credibili:

Esistono non pochi cosiddetti pazienti che, pur non essendo affetti da una nevrosi clinicamente classificabile, consultano il terapeuta a causa di conflitti psichici e altre difficoltà della vita, sottoponendogli problemi la cui soluzione implica la discussione dei principi ultimi. Spesso queste persone sanno benissimo, mentre il nevrotico lo sa raramente, o non lo sa mai, che i loro conflitti riguardano il problema fondamentale del loro atteggiamento e che questo atteggiamento dipende da determinati principi o idee generali, insomma da certe convinzioni religiose, etiche o filosofiche. Grazie a questi casi, la psicoterapia si estende molto aldilà dei limiti della medicina somatica e della psichiatria, sconfinando in ambiti un tempo riservati a sacerdoti e filosofi. Nella misura in cui questi ultimi non operano più o in cui viene loro negata dal pubblico la facoltà di operare, si vede quale lacuna lo psicoterapeuta sia talvolta chiamato a colmare, e fino a che punto la cura d’anime e la filosofia si siano allontanate dalla realtà della vita. Al pastore d’anime si rinfaccia che si sa già quello che stava per dire; al filosofo che le sue parole non hanno mai utilità pratica. La

31 Cfr. Eibl-Eibesfeldt, *Etologia umana* (1984-89), Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 54 e il mio articolo *Costanti antropiche, modelli culturali e mitobiografia storica* in «*Studi Junghiani*», vol. 11, n. 2, 2005.

cosa curiosa è che entrambi (a parte eccezioni rarissime) professano una decisa avversione verso la psicologia.³²

Per rafforzare quel che qui Jung viene dicendo riprenderò alcune affermazioni di Paul Tillich, uno dei grandi maestri della teologia protestante del secolo appena trascorso. Affermazioni che hanno un peso particolare perché vengono da una delle ultime conferenze di Tillich, le “lezioni Earl” del 1963, tenute due anni prima di morire e intitolate *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità di oggi*, un testo quindi perfettamente centrato sul nostro tema. Nelle parole di Tillich sta l'attestazione della più profonda rilevanza possibile della psicologia del profondo per la teologia cristiana e, dunque, come titola la terza lezione, per *La rivolta contro la mentalità moderna: la rilevanza del messaggio cristiano nonostante la sua irrilevanza*. Diceva:

Che cosa è questa nuova realtà o nuovo essere che vince la scissione fra la bontà essenziale dell'umanità e la sua deformazione esistenziale? Per prima cosa vi è il sacrificio di sé antidemoniaco. Questo è il punto decisivo di tutta la mia risposta circa la rilevanza del cristianesimo. Tutte le tentazioni di Gesù, non soltanto nel deserto ma lungo tutta la storia del Nuovo Testamento, sono tentazioni demoniache di farsi assoluto nella sua finitezza, senza la morte auto sacrificale. Io vedo radicate la grandezza e la rilevanza del cristianesimo nel fatto che questa immagine, come la troviamo nella Bibbia e nella tradizione, è la fine di ogni assolutismo religioso come di ogni assolutismo politico. I poteri della religione e della politica lo portarono sulla croce. Su questa base abbiamo così il primo tratto della nuova realtà nella immagine di Cristo e nella sua potenza inesauribile [...]

Che cosa significa questo per l'individuo? ‘Nuovo Essere’ significa per noi tutti una cosa inaudita – una cosa quasi impossibile, ad essere seri: e cioè l'autoaccettazione [...] credo che la grandezza unica del cristianesimo stia nel fatto che esso mostra la positività della vita in quel principio che nella storia cristiana ha ricevuto molti nomi, ma che a me piace chiamare ‘l'accettazione dell'inaccettabile’, cioè l'accettazione di *noi stessi*. Potete chiamarla grazia divina o giustificazione per la grazia mediante la fede, o potete darle altri nomi. Qui non uso le parole antiche, ma cerco di trovare un'altra espressione. Dalla psicoanalisi ho appreso che l'inaccettabile deve essere prima accettato e soltanto dopo può essere trasformato.³³

32 C. G. Jung, *Questioni fondamentali di psicoterapia* (1951), in *Opere* vol. 16, Bollati Boringhieri, Torino 1981, p. 133

33 P. Tillich, *L'irrelevanza e la rilevanza del messaggio cristiano per l'umanità d'oggi* (1996), Queriniana, Brescia 1998, pp. 78-81.

Freud avrebbe detto che riconoscere la nostra esperienza reale, cioè conscia e rimossa, vuol dire sapersi molto meno buoni e giusti di quel che normalmente pensiamo di essere, Jung avrebbe parlato del lungo e penoso lavoro con l'ombra, di crocifissione tra gli opposti, di confronto con il tu esterno e con l'inconscio collettivo. Tillich ha compreso che una vecchia verità va riscoperta e coltivata elaborandone nuove traduzioni attraverso il discernimento e ascoltando lo spirito che, si sa, soffia dove vuole e non solo nelle chiese o nel lessico dei teologi.

Una pista decisiva per rispondere della secolarizzazione, senza esaurire in essa la promessa dello spirito espressa nelle religioni e nell'antica filosofia greco-romana, è quella indicata nel lavoro di Hilary Putnam, capace di coniugare, senza contraddizioni e confusioni, la sua filosofia di taglio naturalista con la tradizione religiosa, nel suo caso ebraica, come guida per la vita. La sua impostazione circa il pluralismo concettuale come epistemologia capace di descrizioni non riducibili al livello della fisica fondamentale e, tuttavia, corrette, di diversi livelli o aspetti della realtà, rende ragione della coesistenza possibile e feconda tra asserzioni di scienza naturale e asserzioni etiche e di guida spirituale.³⁴ Come ho accennato è questo un risultato raggiunto per altra via anche dal critico letterario e pastore protestante Northrop Freye, ma darebbe anche una buona cornice epistemologica al lavoro di Jung e alla sua posizione circa le verità psicologiche. Inoltre, e in modo niente affatto d'importanza secondaria, bisogna sottolineare con forza che Putnam si pone, quanto alle questioni etico-spirituali, in esplicito accordo con Pierre Hadot, e Pierre Hadot scevera l'aspetto "mitologico" delle filosofie antiche, soprattutto legato alle credenze e alle teorie circa la natura, dal loro centro di filosofie come modi di vivere, tra loro diverse ma convergenti sul piano del movimento di trascendenza rispetto all'incentramento egoico.

Tornando alla tradizione cristiana, il lavoro esegetico di Carlo Enzo e una parte del lavoro teologico del Novecento, si libera di ogni impegno a fornire ispirazioni per una comprensione della natura e si concentra su ciò che è davvero proprio della Scrittura, cioè, appunto, il suo essere codice di vita spirituale. Da questo punto di vista la secolarizzazione si conferma come occasione di liberazione, occasione pasquale direi, del sentimento e della verità spirituale del simbolo cristico.³⁵

34 Cfr. H. Putnam, *Filosofia ebraica, una guida di vita* (2008), Carocci, Roma 2011, e *La filosofia nell'età della scienza*, Il Mulino, Roma 2012.

35 Sull'intreccio virtuoso dei contributi di Hadot e Putnam e di una esegesi liberata di ogni improprio naturalismo cfr. il mio *La carta del senso*, cit., gli ultimi due capitoli.



ALDO MAGRIS

INFINITÀ E FINITEZZA DI DIO

1. Nella terza *Meditazione sulla filosofia prima* Cartesio fornisce, com'è noto, la prima "dimostrazione" moderna dell'esistenza di Dio, che al tempo stesso è anche l'ultima, o la penultima, di quelle che ne sono state date nel corso della storia della filosofia europea (senza contare le numerose varianti e ripetizioni), almeno fino ad oggi. Il discorso prende avvio dal problema se sia possibile attribuire alle nostre idee una causa o un'origine non puramente soggettiva: la risposta, anzitutto, è no, perché di tutte queste idee (relative a enti corporei inanimati, ad animali, esseri umani o angeli) non v'è certezza che non possano provenire dal soggetto stesso, ad esempio mediante combinazione di altre idee già contenute nella sua mente. Unica eccezione sarebbe invece l'idea di Dio. Ma che cosa s'intende per "Dio"?

Col nome di Dio intendo una sostanza (*substantia*) infinita, indipendente, massimamente intelligente, massimamente potente, e dalla quale sia io stesso sia ogni altra cosa – posto che esista qualcosa d'altro <da me> e in qualsiasi modo esista – è stata creata.

Il motivo per cui tale idea di Dio non sembra poter provenire da me, donde la necessità logica che Dio esista realmente al di fuori di me, è il seguente:

Quantunque infatti l'idea di sostanza ci sia in me per il fatto stesso che sono io una sostanza, non per questo tuttavia ci sarebbe l'idea di una sostanza *infinita*, essendo io *finito*, qualora non derivasse da una sostanza che fosse per davvero infinita.

Inoltre l'idea dell'infinito non può neppure essersi formata da una mera negazione del finito:

Giacché, al contrario, comprendo con evidenza (*manifeste*) che nella sostanza infinita c'è più realtà (*plus realitatis*) rispetto alla finita, e pertanto in me

esiste in qualche modo l'apprensione dell'infinito (*perceptio infiniti*) prima di quella del finito, cioè di Dio prima che di me stesso.¹

L'argomentazione fa dunque perno sul concetto di infinito, perché solo in esso consiste l'elemento essenziale dell'idea di Dio.² Gli altri attributi (potenza, intelligenza) sono aggiunti in omaggio alla tradizione ma rappresentano solo l'elevazione al massimo grado di proprietà presenti anche nell'uomo; pure il fatto che sia il Creatore è tradizionale. Invece l'infinito è l'unico aspetto di Dio che l'uomo non potrebbe mai ritrovare in se stesso. In tal senso non si tratta di un semplice predicato: non è che ci sia l'infinito perché esiste Dio ma, al contrario, esiste l'infinito come *realitas* sovrumana, e ciò che chiamiamo Dio ovvero la sua "idea" non è altro che il riconoscimento di questo.

Secondo Cartesio l'identità di Dio con l'infinito (del quale abbiamo l'idea pur non essendone noi l'origine) è un postulato universalmente valido. Eppure, non sembrerebbe che sia così se volgiamo lo sguardo al mondo delle religioni. Al di fuori dell'area culturale del filosofo, non risulta che una divinità sia mai stata rappresentata come infinita, né in senso spaziale (giacché gli Dei hanno figure e ruoli determinati) né temporale (poiché, pur essendo immortali, di regola sono preceduti da una genealogia oppure sono sorti a un certo punto dal caos primordiale), laddove sono sempre presenti, invece, gli altri attributi dei quali viene sottolineata la superiorità comparativa (gli Dei sono *molto* più intelligenti, più potenti dell'uomo).³ Si obietterà che l'argomento cartesiano riguarda la nozione filosofica di Dio e come tale non necessita di prove empiriche dalla storia delle religioni. Certo. Però sta di fatto che anche in Cartesio è proprio il comparativo ad avere un ruolo cruciale quando dimostra che l'idea di sostanza infinita è irriducibile a un'operazione della mente umana essendo evidente il suo *plus realitatis*. Non so se qui egli riecheggi consapevolmente la frase di Platone che le idee sono "più essenti" delle cose sensibili:⁴ in entrambi i

1 *Oeuvres*, ed. C. Adam – P. Tannery, Parigi, Vrin, 1964, vol. VII, p. 45. Cfr. anche i *Principia philosophiae*, ib. VIII, 1, p. 12.

2 Cartesio nei *Principia philosophiae* I (*Oeuvres*, VIII, 1, p. 15) distingue l'infinito come elemento dell'idea di Dio (*infinitum*) dall'infinito matematico (*indefinitum*); su quest'ultimo cfr. P. Zellini, *Breve storia dell'infinito* (1981), Adelphi, Milano 2011⁸.

3 Fa eccezione per quel che so lo zervanismo, una forma ritenuta eterodossa della religione iranica in epoca ellenistica. Esso poneva sopra il dualismo mazdeo un'unica divinità chiamata *Zervan*, il "Tempo" con l'aggettivo di "infinito" (*akarana*), ma è solo un modo per designare l'immensità del tempo.

4 *Repubblica*, IX, 10, 585c.

casi, comunque, la caratteristica del divino è di avere un “di più” rispetto a qualcos’altro, e cioè la “forza” derivante da un grado più elevato di possesso dell’essere. Platone e Cartesio traducono in termini ontologici, sotto forma d’una maggiore *potenza d’essere*, quella maggiore capacità d’azione, di durata, di mezzi, che hanno tutti gli Dei delle religioni storiche.

Ma anche per un altro motivo la dimostrazione cartesiana non può essere del tutto separata dalla sfera religiosa, perché il pensiero dell’infinitezza di Dio era già da tempo oggetto di riflessione teologica in un’unica religione, e precisamente quella professata dall’autore: il cristianesimo. Eppure da quando e da dove il cristianesimo se n’era appropriato? Nella Bibbia non si discute mai dell’infinito, com’è ovvio; la trascendenza divina viene al solito espressa con le metafore della massima potenza e intelligenza, ma talvolta anche con l’idea che il *tempo* di Dio sia enormemente dilatato rispetto a quello dell’uomo. Così ad esempio nei *Salmi*:

Larghi un palmo della mano facesti i miei giorni, e la mia vita come niente (*kə-’àyin*) di fronte a te (39.6).

Mille anni <sono> ai tuoi occhi come il giorno di ieri ch’è passato, come un turno di veglia nella notte (90.4).

Di qui nasce l’idea – più complessa – che Dio comprenda in sé la totalità del tempo, e quindi non avendo un inizio né una fine nel tempo sia “eterno”. L’eternità quale infinità temporale non è però pensata concettualmente ma rappresentata sotto forma di *somma* delle tante “sezioni” di spazio-tempo (ebr. *’ōlām*, “mondo”, che diventa in gr. *αἰών* e in lat. *saeculum*) vissute dall’uomo sempre solo parzialmente:

Prima che si formassero i monti e che tu producessi la terra e il mondo (*tēbēl*), e da eternità a eternità (*mē-’ōlām ‘ad-’ōlām*) tu <sei>, o Dio (90.2).⁵

Se dunque la nozione astratta di infinito che compare nel pensiero cristiano tra II e IV secolo non è di origine biblica, è chiaro che non può avere radice altrove che nella filosofia greca, ossia rientrare in quel vasto fenomeno storico-religioso che ho chiamato la “filosofizzazione del cristianesimo”.⁶ Qui però si pone subito un problema. Il celebre *ápeiron* che tutti conoscono dal frammento di Anassimandro è la forma sostantivata

5 Cfr. *Sa.*, 102.27; *Is.*, 44.6; *Apocal.*, 1.8 (l’Alfa e l’Omega). In *Dan.*, 7.9, Dio è chiamato “l’Antico di giorni”.

6 Cfr. A. Magris, *La filosofia greca e la formazione dell’identità cristiana*, in «Annali di Storia dell’esegesi», 21 (2004).

dell'aggettivo *ἄπειρος* (con l'equivalente *ἀπέραντος*) che vuol dire “senza confine”, “senza fondo”, cioè privo di un confine o di un fondo a cui si possa arrivare per poi eventualmente “passare oltre” (rad. ie. PER); esso circoscrive bensì il punto di visuale dell'osservatore ma non è a sua volta circoscritto e determinato da nessun limite stabile (*πέρας*), allo stesso modo dell'orizzonte che vediamo sempre attorno a noi ma al quale non arriviamo mai, né l'oltrepassiamo, giacché si sposta indietro man mano che l'osservatore procede. Un suo sinonimo è l'aggettivo *ἀόριστος* (omoradiale del nostro “orizzonte”), detto di qualcosa di “non definibile”, “indeterminato”, “amorfo”, e di conseguenza non passibile di comprensione formale, come la materia pura o l'individualità empirica. Si capisce in base a questa semantica prevalentemente negativa che nel pensiero greco l'“infinito” non è mai una qualificazione di Dio (neppure del Dio filosofico di Senofane, il quale pur affermandone l'unicità e la natura intellettuale lo dichiara “né limitato né infinito”).⁷ Tuttavia il concetto svolge un certo ruolo nel dibattito sull'ontologia e merita segnalarne i momenti principali.

2. L'infinito anassimandro è la versione filosofica del *chaos* di Esiodo, lo sfondo sconfinato entro il quale ha luogo l'apparire (*φύσις*) e con esso la dialettica di ingiustizia e giustizia reciproca fra gli enti (*έόντα*). Non è affatto un “principio”, come erroneamente lo interpretò Aristotele, perché essendo esso stesso indeterminato non può determinare alcunché.⁸ Parmenide invece abolisce la figura dello “sfondo” poiché per lui l'essere (*έόν*) è già la totalità dell'apparire oltre alla quale non c'è nulla; ma siccome il tutto non può in nessun caso risultare “incompiuto” (*ἀτελεύτητον*), l'intero essere è di conseguenza *definito*, racchiuso nella sua compiutezza “simile a massa di ben rotonda sfera”.⁹ Da qui derivano due accezioni, una positiva e una negativa, dell'infinito. Melisso capovolge la tesi parmenidea sostenendo che l'essere, proprio perché è tutto, è anche “infinito” (*ἄπειρον*) sia sotto il profilo temporale, non avendo né inizio né termine, sia sotto quello spaziale, non avendo un margine che lo separerebbe da qualcos'altro; ma fuori dall'essere appunto non esiste niente: né un altro

7 T. 28 Diels = ps.Arist., *De Melisso, Xenophane et Gorgia* (MXG), 3.8.

8 Il principio sta invece nella regolarità dell'apparire per cui tutto accade “come si deve”, *κατὰ τὸ χροέον*. Cfr. il mio libro *Destino, provvidenza, predestinazione*, Morcelliana, Brescia 2008, pp. 160-161.

9 Fr. 8.37 e 43 Diels. È evidente dall'esposizione che per Parmenide l'infinito sarebbe sinonimo di *incompiutezza*.

essere né il vuoto.¹⁰ Dall'infinità *positiva* dell'essere egli fa derivare la sua unicità: l'essere infatti è *uno* perché non potrebbero esistere due infiniti.¹¹ All'opposto abbiamo la posizione dei pitagorici, secondo i quali l'Uno è essenzialmente un principio di identità, di delimitazione, e quindi tutto il contrario dell'infinito che vuol dire una molteplicità assolutamente indifferenziata. In tal senso la tavola pitagorica riportata da Aristotele presenta una serie di dieci coppie di contrari con al primo posto "limite" (*πέρας*) e "illimitato" (*ἄπειρον*), seguiti rispettivamente da dispari/pari, uno/moltiplicità, destro/sinistro, maschio/femmina, quiete/moto, dritto/curvo, luce/tenebra, bene/male, quadrato/rettangolo. Dalla lista è chiaro che l'antitesi fra i due membri delle dieci coppie non è solo formale ma anche assiologica: dalla parte del "limite" sono elencati i valori positivi e dalla parte dell'"illimitato" quelli negativi.¹² A questa visione negativa del concetto d'infinito espressa dai pitagorici, e di gran lunga prevalente nella cultura greca classica, attinge Platone nelle sue cosiddette "dottrine non scritte" oggetto di insegnamento orale all'interno della sua scuola.¹³ In questo grande sistema egli teorizzava due principi supremi che costituivano, interagendo insieme, la struttura logico-matematica di tutti i livelli dell'essere: l'Uno era principio di identità, determinatezza, ordine; invece principio di differenziazione, molteplicità e (relativo) disordine era il Due, ovvero la "Diade indefinita" (*δὐὰς ἀόριστος*), detta anche "Diade grande-piccolo" perché ogni entità ai vari livelli – dai numeri alle figure geometriche pure, alle idee, alle cose sensibili – coniuga identità e diversità collocandosi in un certo punto entro un infinito ventaglio fra i due estremi del massimo e del minimo. La Diade indefinita è quindi per Platone la formula dell'"in-

10 Fr. 2 e 4 Diels; t. 8 da Aristotele, *Generazione e corruzione*, I, 8, 325 a 2 ss. Dettagliata analisi di questi documenti e conclusione secondo me pienamente condivisibile di G. Reale in Senofane, *Frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1967. La t. 128 Diels secondo cui l'essere infinito di Melisso sarebbe "Dio" è inattendibile. Alla teoria melissiana dell'infinito potrebbe alludere il fr. 65 Wehrli di Eudemo che cita il famoso *Gedankenexperiment* di Archita (t. 24 Diels): "Se mi trovassi sul bordo estremo dell'universo tenendo in mano un bastoncino e volessi tenderlo verso l'esterno, lo potrei fare o no?".

11 Fr. 5 Diels.

12 *Metafisica*, I, 5. Cfr. il fr. 10 Ross dell'opera aristotelica *Sui pitagorici* (*Fragments selecta*, Clarendon, Oxford 1952) e sull'infinito nei pitagorici in generale Zellini, *op.cit.*, pp. 21-23.

13 Il termine *ἀγροφα δόγματα* oggi in uso in letteratura risale ad Aristotele, *Fisica*, IV, 2, 209b15. Non posso entrare qui più in dettaglio sulla controversa questione dell'autenticità e contenuto di queste dottrine; personalmente condivido la posizione di K. Gaiser, *Platos ungeschriebene Lehre* (1962), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 1994.

finito” o dell’“illimitato” nel senso *negativo* che già aveva nei pitagorici (quasi una “cattiva infinità” secondo l’espressione hegeliana), cioè la dimensione in cui il sé va disperso in una somma interminabile di differenze. Nel *Politico* egli usa al riguardo la suggestiva metafora del mondo sensibile come “mare sconfinato della dissimiglianza” (*ἄπειρος πόντος ἀνομοιότητος*).¹⁴ Tuttavia la posizione di Platone è ambivalente giacché nel *Parmenide* attribuisce al protagonista almeno in parte anche la dottrina melissiana. Il tema non è qui l’essere ma le varie possibili spiegazioni o “ipotesi” del contenuto concettuale dell’Uno quale principio assoluto. Inteso esclusivamente come tale (prima ipotesi), l’Uno non può essere un “tutto”, perché altrimenti avrebbe un inizio, un medio e un termine e quindi delle parti: in assenza di ciò è dunque *infinito*. Inteso invece come essente (seconda ipotesi), l’Uno è duplice, fatto di unicità e di enticità raccolti a loro volta in unità: dunque è insieme *finito e infinito*.¹⁵ L’infinità del puro Uno affermata da Platone nella prima ipotesi rimane comunque isolata nel pensiero greco.

Fin qui il cristianesimo difficilmente avrebbe trovato nella filosofia uno spunto per fare dell’infinito l’elemento più essenziale del divino. La situazione cambia nei primi secoli della nostra era, quando il medioplatonismo elabora una “teologia” molto diversa da quella di Platone, che sarà recepita nei vari contesti religiosi dell’oriente ellenistico. Essa concepiva una divinità suprema, di natura puramente intellettuale, al di sopra degli Dei della tradizione religiosa, la cui assoluta trascendenza veniva qualificata come innominabile, ineffabile, inconcepibile, senza forma, senza nome e senza volto.¹⁶ Benché nella lista degli attributi apofatici del primo Dio medioplatonico non si trovi attestata la parola “infinito”, è verosimile che vi sia stato introdotto, come integrazione, nell’ambiente dei gruppi gnostici aventi un retroterra giudaico più o meno cristianizzato, i quali con ciò volevano recuperare l’attributo biblico dell’eternità divina senza inizio e senza fine. La testimonianza più antica che io conosca si trova nella *Lettera di Eugnosto*, databile a circa il 100 d.C.: la divinità suprema ed inconoscibile è ingenerata, perciò *infinita*.¹⁷ A un paio di decenni dopo risale uno dei trattati gnostici più importanti, l’*Apocrifo di Giovanni*, dove troviamo

14 *Pol.*, 16, 273d. Altrove *ἄπειρος* o *ἀπέραντος* sono appellativi del tempo (*Rep.*, VI, 12, 499c; *Leg.*, III, 1, 676b; *Pol.*, 40, 302a). Il molteplice è per definizione “infinito” (*ἄπειρον*, *Rep.*, VII, 8, 525a).

15 *Parm.*, 10-11.

16 Per le fonti sulla teologia medioplatonica cfr. A. Magris, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011², p. 95 ss.

17 *Nag Hammadi Codices (NHC)*, cod. III, fogli 71-73.

la lista completa: il primo Dio, la Monade, è inaccessibile, inafferrabile, impenetrabile, inoggettivabile e *illimitato* sia nel tempo, essendo privo di inizio e termine, sia nello spazio, perché è un abisso di luce inesauribile.¹⁸ La scuola di Valentino, verso la metà del II secolo, impiegava giusto il termine “Abisso” (*Bythós*) come metafora dell’infinito *positivo* per definire l’Assoluto originario, chiamato cristianamente anche il “Padre” (mentre l’appellativo di “Dio” sarebbe stato inadeguato per un simile soggetto); dove è singolare che nel linguaggio gnostico un “abisso” (nel senso di *infinità negativa*) si chiamasse però anche l’esatto opposto dell’Assoluto, cioè la materia, la tenebra, il caos extradivino.¹⁹ Secondo i valentiniani l’estensione puramente quantitativa del tempo cosmico sarebbe stata una cattiva imitazione dell’infinità e dell’eternità proprie della dimensione trascendente da parte del “Demiurgo” autore di questo mondo.²⁰ In molti altri gruppi gnostici che reinterpretavano un differente modello medioplatonico si parlava di tre principi coeterni dell’universo, il Padre, il Figlio e la materia, ognuno di questi tre “eoni” contenendo in sé un’“infinità di potenze” (*ἄπειροι δυνάμεις*).²¹

Può darsi che proprio i contatti di Plotino con ambienti gnostici gli abbiano suggerito un impiego del concetto di *apeiron* altrimenti assente dagli altri platonici dell’epoca. Anche qui esso si presenta in forma duplice. Da un lato l’infinità negativa, nel senso dell’amorfo e dell’indeterminato, connota anzitutto la materia, che è pura *apeiría*.²² Viceversa l’Uno non è né

18 *NHC* II, f. 3.

19 Ireneo, *Contro le eresie* (tr. it., Jaca Book, Milano 1979), I, 1.1 (*Bυθός*); Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* (tr. it. Morcelliana, Brescia 2012), VI, 29.2 (*Πατήρ*). L’“abisso” della materia primordiale in *ApocrGv*, *NHC* II, f. 14, *OrigM.*, *NHC* I, f. 99, le tra i filosofi platonici Porfirio, *Antro delle Ninfe* (tr. it. Adelphi, Milano 1986), 34. In questo secondo caso però si usa preferibilmente *ἄβυσσος*, che è una variante intensiva di *βύθος*, “profondità” (con *ἀ-* = “senza profondità”, cioè senza fondo). Cfr. *σκότος ἀπειρον ἐν ἀβύσσῳ*, *Corpus Hermeticum (CH)*, III, 1.

20 Ippolito, *Confut.*, VI, 54 = Ireneo, *C.eresie*, I, 17 = Epifanio, *Panarion* (tr. it. Morcelliana, Brescia 2009), 34.14.

21 I Perati di Ippolito, *Confut.*, V, 12.2 e 17.1; analogamente i Setiani *ib.*, V, 19 e i Doceti *ib.*, VIII, 8 e 9. Nella dottrina attribuita a Simon Mago sempre nella *Confut.*, VI, 9.4, la Potenza di Dio è “infinita” (*ἀπέραντος*).

22 *Enneadi*, VI, 6.3, cfr. II, 4.15; la materia è *ἀπειρον καθ’αυτό*, I, 8.3. “Infinita” (*ἀόριστος*) si dice sempre e solo la materia nei medioplatonici antecedenti di Plotino, cfr. Numenio, fr. 3, 4 e 8 Des Places (in fr. 8 anche *ἀπειρος ὕλη*). Pure negli stoici *ἀπειρος* è la materia (fr. 259 Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta [SVF]* vol. II) o il tempo (Apollodoro, fr. 8 Arnim, *SVF* III) o ancora il vuoto esterno al mondo (fr. 539 Arnim, *SVF* II).

infinito (salvo che nell'inesauribilità della sua potenza) e neppure finito, perché il Sé assoluto va al di là di ogni determinazione di carattere antinomico.²³ Ma l'infinità, in senso positivo, appartiene invece alla seconda ipostasi, cioè all'essere intelligibile nel quale l'inesauribile pienezza dell'Uno si rifrange in una molteplicità di aspetti o "volti" dell'unità,²⁴ corrispondenti alle "forme" dell'iperuranio platonico. In quanto ciascuna forma è a suo modo una sintesi di limitato e illimitato come diceva Platone,²⁵ l'essere intelligibile che tutte le raccoglie insieme è (diversamente dall'Uno) anch'esso sia limitato (o meglio limitante) perché fornisce unità alla molteplicità delle forme, sia illimitato perché tale molteplicità è per sua natura infinita.²⁶ Così il concetto plotiniano d'infinito mantiene, conformemente alla tendenza generale del pensiero greco, il suo riferimento al molteplice, però viene distinta (soprattutto nel trattato quarto della seconda *Enneade*) la molteplicità concreta della materia, mera estensione indifferenziata e del tutto priva di forma, dalla molteplicità astratta dell'intelligibile, cioè il fatto che il numero delle idee è quantitativamente illimitato. Di conseguenza l'Uno (che peraltro in Plotino non è affatto una divinità) è al di là tanto del finito quanto dell'infinito, mentre *infinita* (ma al contempo *finita*) è la sua "immagine" ossia la dualità di Intelletto pensante ed Essere ideale pensato, la quale rappresenta propriamente il "divino".²⁷ Un ulteriore passo avanti nell'introduzione del concetto d'infinito nell'intelligibile farà Proclo, che concepisce un'"infinità in sé" quale ipostasi intermedia fra l'Uno e l'Essere.²⁸ Questo però avveniva forse per influenza della teologia cristiana che ormai aveva collocato l'infinito nel Principio, in Dio, e nel contempo era un tentativo da parte di Proclo di prenderne le distanze facendolo retrocedere dal primo al secondo posto.

23 Cfr. I, 8.6 e VI, 7.3 (*ἀπειρος*); III, 6.7 (*τὰ νοητὰ ἐν ἀπειρῷ πολλὰ*); V, 3.11 (*ἀορίστως*).

24 L'intelligibile è *παμπρόσωπος* (VI, 7.15).

25 *Filebo* 17, 32b.

26 Cfr. III, 8.8; V, 3.11; VI, 5.6.

27 Il "Dio" (cioè la *seconda* ipostasi) è un tutto, avente la natura dell'infinito (*ἀπειρον λέγομεν ἐκείνην τὴν φύσιν*): VI, 5.4. Testi gnostici coevi delle *Enneadi* e probabilmente non ignari dell'insegnamento di Plotino adottano questa sua tesi correggendo quella di *Eugnosto* e dell'*Apocrifo di Giovanni*: l'illimitatezza è proprietà dello Spirito, livello più basso rispetto all'Uno, il quale invece di per sé non è né limitato né illimitato (*Allogene*, NHC XI, f. 49 e 62; *CH*, fr. 28 Festugièr, dove il *logos* demiurgo, e non il primo Dio, è detto *ἀπέραντος*).

28 *Elementi di teologia*, 92-94 (*ἀπειρία καθ'αυτήν*, stesso termine usato da Plotino per la materia).

3. Nel cristianesimo il concetto di cui ci stiamo occupando compare nella seconda metà del II secolo, all'epoca della polemica antignostica (la terminologia al riguardo si trova per la prima volta in Ireneo), ed io trovo ragionevole l'ipotesi che i pensatori cristiani l'abbiano recepito dalla pur contestata dottrina valentiniana, assegnando al "Padre" del loro dogma trinitario una proprietà che in quella apparteneva invece al "Padre" inteso come Abisso. Un passo di Clemente di Alessandria dedicato al problema della conoscenza di Dio mostra come l'autore abbia ben presente sia la teologia apofatica dei medioplatonici sia il discorso dei valentiniani. Dio, secondo Clemente, è fondamentalmente "inconoscibile" (*ἀγνωστος*) in quanto "senza figura e senza nome", sicché le denominazioni usuali di Bene, Intelletto, Essere, Padre, Signore, ecc. sono solo artifici linguistici utili al ragionamento umano (*διάνοια*) affinché esso abbia qualcosa su cui basarsi (*ἐμπεριείδεσθαι*) e non debba girare a vuoto. Tuttavia un appellativo non meramente convenzionale esiste, ed è appunto l'*infinità*:

Quel "seno" invisibile e ineffabile <scil. del Padre, cfr. Gv. 1.18> alcuni di loro <scil. i valentiniani> l'hanno chiamato "abissale" (*βάθυς*) in quanto raccoglie e abbraccia tutte le cose, inaccessibile e sconfinato (*ἀπέραντος*). [...] Come, infatti, potrebbe essere espresso (*ῥητόν*) ciò che non è né genere né differenza né individuo né numero né accidente né soggetto cui qualcosa come un accidente possa sopravvenire? Non sarebbe corretto neppure chiamarlo "totalità" (*τὸ ὅλον*) perché il tutto è disposto in grandezza ed è padre delle parti; ma di esso non si può dire che abbia parti, giacché l'Uno è indivisibile e pertanto infinito (*ἄπειρον*), non già nel senso dell'impossibilità di percorrerlo, ma per assenza di distanze e di dimensioni: per questo è senza figura e senza nome.²⁹

Sul problema della conoscibilità di Dio e dei suoi attributi, quelli spettanti al Padre e quelli spettanti al Figlio, si diffondono i Padri del IV secolo nel quadro della polemica antiarianiana. Secondo Basilio di Cesarea la natura divina nonostante la sua trascendenza è almeno in parte accessibile al raziocinio (*ἐπίνοια*) nel momento in cui si colga il significato concettuale delle metafore con le quali normalmente la esprimiamo. Quando ad esempio diciamo che Dio è ingenerato e incorruttibile intendiamo che il suo tempo è senza inizio e senza termine e con ciò emerge un aspetto non meramente metaforico del suo essere in quanto è "indeterminato e infini-

29 *Stromati*, V, 12.82. Che Dio non sia né genere né differenza specifica né totalità e tutto il resto lo dice anche la definizione medioplatonica di Dio nel *Didascalico* di Alcino (10.4), il quale però significativamente *non* aggiunge l'attributo dell'infinito.

to” (*ἀόριστος καὶ ἄπειρος*):³⁰ dove è notevole che gli stessi termini solitamente applicati dalla filosofia greca alla materia vengano ora attribuiti con un ruolo centrale alla divinità. Gregorio di Nissa spiega inoltre che la differenza ontologica tra finito e infinito, ovvero tra natura creata e natura increata, è il vero motivo per cui l’essenza divina non sarà mai pienamente conoscibile per un’intelligenza creaturale (umana o angelica):

L’una è limitata, l’altra non ha limite (*πέρας*); l’una è compresa in conformità alle proprie misure secondo che piace alla sapienza del Creatore, l’altra ha quale misura l’infinitezza (*ἄπειρία*); l’una si distende in una certa continuità estensionale e si trova collocata nel tempo e nello spazio, l’altra sorpassa ogni concetto d’estensione, per quanto si cerchi di slanciarsi oltre col pensiero, sfuggendo alla vana curiosità: in tale <sua> vita va concepita l’origine ed il fine di tutti gli esseri. Ma la beatitudine che trascende il creato non ammette né principio né fine bensì al di là di entrambi i significati è sempre uguale a sé stessa, fondata su sé stessa, senza che qualcosa provenendo da qualcosa ne attraversi la vita a intervalli; non c’è alcuna partecipazione a vita altrui nel <suo> vivere – con la conseguenza che si dovrebbe pensare a un inizio e a un termine di tale partecipazione – ma, proprio in quanto è vita in atto da sé medesima, non prevede né un più né un meno dovuti ad aggiunta o sottrazione.³¹

Ciò nonostante, l’intelligenza umana non manca di comprendere il motivo razionale per cui Dio è essenzialmente infinito, che è il seguente. Le entità concrete di questo mondo possono essere relativamente buone, ma sono sempre contigue al loro contrario, circoscritte e limitate dal male cui si contrappongono; solo la bontà divina è priva di qualsiasi confine (*ὄρος*) che la delimiti rispetto al contrario di sé e pertanto è il Bene stesso per sua natura illimitato.³² Su questa base Gregorio conferisce un senso del tutto nuovo al concetto di “credenza” (*πίστις*) che in filosofia si riferiva alla plausibilità ravvisata dal soggetto nei dati sensibili dei quali non si potrebbe a rigore avere scienza;³³ per lui invece il termine designa la “fede” del credente il quale, pur non avendo una conoscenza adeguata di Dio, è certo della sua affidabilità in quanto sa che il Creatore è *infinitamente* buono. Nasce così l’idea che sarà tipica della modernità secondo cui la fede reli-

30 *Contro Eunomio*, I, 7 (ed. B. Sesboué, Cerf, Parigi 1982).

31 *Contro Eunomio* II, 70 (ed. W. Jaeger, *Gregorii Nysseni Opera*, I, Brill, Leida 1960)

32 *Contro Eunomio*, I, 168 (e cfr. un analogo pensiero nel *CH*, IV, 8: il Bene (divino) è *ἄπειραντος* e *ἀτελής*. L’argomento di Gregorio si rivolge anche contro la rappresentazione manichea della finitezza di Dio su cui vedi *infra*).

33 Questa teoria è dell’accademico Carneade in Sesto Empirico, *Contro i logici*, I, 171-178. Anticipa il *Belief* humiano.

giosa è in ultima analisi un'apertura del soggetto verso la buona infinitezza divina, quel "senso o gusto dell'infinito" formulato da Schleiermacher nei *Discorsi sulla religione*.

In tal modo i cristiani capovolgono il senso della metafora platonica sulla realtà sensibile come "mare sconfinato della dissimiglianza" proclamando, invece, che *Dio* è come uno "sconfinato e indeterminato oceano di entità" (*πέλαγος ουσίας άπειρον και άόριστον*).³⁴ Tutta la teologia cristiana successiva sviluppa il concetto dell'essenziale infinitezza di Dio, postulato troppo evidente perché potesse esser messo in discussione.³⁵ Naturalmente ogni autore affronta il problema dal punto di vista della propria dottrina. Per Tommaso, ad esempio, la differenza tra finito e infinito dipende dalla struttura ontologica della sostanza: non può considerarsi infinito qualsiasi ente la cui forma sia delimitata dalla materia e la cui materia sia delimitata dalla forma,

... ma ciò che di tutte le cose è massimamente formale è l'Essere stesso [...]; pertanto, siccome l'essere divino non può esser recepito da qualcuno <cioè non è la forma di una determinata sostanza>, bensì costituisce a sé medesimo il proprio essere sussistente [...], è manifesto come Dio stesso sia infinito e perfetto.³⁶

Il genio della Scolastica che più di chiunque ha contribuito alla nostra questione è però Giovanni Duns Scoto. La differenza tra finito e infinito (cioè creatura e Creatore) è fondamentale nel suo pensiero, perché trascende qualsiasi altra distinzione ontologica:

34 Gregorio di Nazianzo, *Discorsi*, xxxviii, 7 (PG, vol. XXXVI, col. 317); la stessa frase è ripetuta da Giovanni di Damasco, *Esposizione della fede ortodossa*, I, 9 (PG, vol. XCIV, col. 836).

35 Lo adotta anche la teologia islamica, in ciò differenziandosi dal pensiero greco che pure è la sua fonte. Così l'ignoto autore d'un apocrifo aristotelico medievale poi tradotto dall'arabo in latino (il cosiddetto *Liber de causis*) che in realtà è un rimaneggiamento degli *Elementi di teologia* di Proclo, rimette al primo posto – in Dio – il concetto d'infinito che il filosofo neoplatonico aveva collocato al secondo: *Ens primum creans est infinitum primum purum* (xv, 132, ed. A. Schönfeld, Meiner, Amburgo 2004).

36 *Summa theologiae*, I, q. 7.1, art. 1. Si tratta solo di un'affermazione generica, visto che nessuna delle 5 prove tomiste dell'esistenza di Dio fa perno sull'infinito. Tommaso è sotto questo profilo genuinamente aristotelico: per Aristotele l'infinito come tale è solo "in potenza" e mai "in atto" (*Fisica*, III, 5-6), dunque non può avere un ruolo decisivo nel discorso teologico.

L'ente si divide in infinito e finito prima che non nelle dieci categorie <aristoteliche>. [...] Le cose comuni a Dio e alla creatura sono tali da convenire all'ente in quanto indifferente rispetto al finito e all'infinito: quando convengono a Dio sono infinite, quando convengono alla creatura sono finite; perciò esse convengono all'ente prima che esso si divida nelle dieci categorie, e di conseguenza qualsiasi cosa di questo tipo è trascendente (*transcendens*).³⁷

Ma oltre a non essere classificabile secondo le categorie, l'infinitezza non è neppure una proprietà "trascendentale" dell'ente divino quale la bontà, la verità, l'unità. Il concetto di Dio come ente semplicemente infinito (*ens simpliciter infinitum*) esprime la conoscenza più perfetta che possiamo averne perché include e assomma tutte le sue perfezioni:

Questo infatti è più semplice del concetto di ente buono, di ente vero, e simili, perché l'infinito non è una sorta di attributo o di affezione (*passio*) dell'ente di cui trattasi, ma dice il *modo intrinseco del suo esser-ente (modus intrinsecus entitatis)*, sicché quando dico "ente infinito" non ho un concetto quasi per accidente a partire dal soggetto e dalla sua affezione, ma il concetto per sé del soggetto in un certo grado di perfezione, ossia dell'infinità. [...] Come infatti l'ente include virtualmente in sé l'ente "buono" e l'ente "vero", così l'ente infinito include il "vero" *infinito* e il "buono" *infinito*, e ogni perfezione semplicemente sotto il segno dell'infinito (*sub ratione infiniti*).³⁸

Ora, benché a rigore non esista alcuna proporzionalità fra finito e infinito,³⁹ essendo l'infinito non concepibile in termini di quantità (che è una categoria)⁴⁰ o di parti (che sarebbero a loro volta o finite o infinite),⁴¹ tuttavia Scoto delinea la loro relazione come *eccedenza* e come rapporto di un *più* e di un *meno* sul modello del nesso logico fra la parte e il tutto. Siccome infatti l'ente infinito è tale per cui "non gli manca nulla dell'esser-ente (*nihil deest entitatis*)" e pertanto "eccede (*excedit*) qualsiasi finito non secondo

37 *Ordinatio (O.)*, I, d. 8, q. 3, nr. 18, ed. Città del Vaticano, Roma 1950, vol. IV, p. 206. *Transcendens* vuol dire ciò che *nullum habet genus sub quo contineatur* (*ib.* nr. 19).

38 *O. I.*, d. 3, q. 2, nr. 17 (vol. III, p. 40). Nell'infinità di Dio si concepiscono *omnes perfectiones simpliciter et in summo* (*ib.*).

39 *O. IV.*, d. 49, q. 11, nr. 5, in *Opera omnia* (1639, ripr. Olms, Hildesheim 1969), XI, 2, p. 916.

40 *O. I.*, d. 8, q. 1, nr. 3 (ed. vaticana, vol. IV [1951], p. 156); nr. 21 (*ib.*, p. 211); II, d. 1, q. 3, nr. 20 (*ib.* vol. VII [1973], p. 87).

41 *O. I.*, d. 8, q. 1, nr. 5 (ed. vaticana, vol. IV, p. 161).

una proporzione determinata bensì al di là di ogni proporzione determinata o determinabile”,⁴² allora

l’infinità nell’esser-ente dice la totalità nell’esser-ente, e all’inverso la finitezza dice la parzialità dell’esser-ente. Infatti ogni finito come tale è *meno* dell’infinito come tale (*minus infinito ut tali*) [...]. Nessuna creatura è “parte” di Dio, essendo Dio massimamente semplice, ma ogni finito, in quanto è “meno” di quell’entità infinita, conformemente può esser detto “parte”, beninteso non secondo una certa proporzione determinata, poiché l’infinito lo *eccede*, e in tal senso ogni ente diverso dall’ente infinito è detto ente per partecipazione in quanto “prende parte” dell’esser-ente di quello, che lì è tale totalmente e perfettamente. Intendo dire che ogni finito, essendo meno dell’infinito, è parte: all’infinito invece contraddice l’esser parte e l’esser ecceduto da qualcosa.⁴³

Che il pensiero di Scoto sia stato di tutta la Scolastica quello di gran lunga più studiato agli albori dell’età moderna si vede anche dall’evidente influenza da esso esercitata su Cartesio e in particolare sulla sua dimostrazione dell’esistenza di Dio donde siamo partiti. Il *plus realitatis* cartesiano dell’infinito è l’esatto corrispondente del *minus entitatis* scotista del finito e in entrambi i casi sta a designare il rapporto di eccedenza tra i due, per cui l’infinitezza rappresenta il vero elemento trascendente dell’idea di Dio. Parimenti di origine scotista è il pensiero che l’infinito non sia una proprietà fra le altre bensì l’essenza stessa della divinità come tale. Infine il riferimento a Scoto si percepisce anche nell’ultima prova moderna basata sul concetto d’infinito, quella di Leibniz, che qui riportiamo per completezza:

Questa sostanza suprema, che è unica, universale e necessaria, non avendo nulla fuori di sé che ne sia indipendente e risultando come semplice conseguenza della <propria> possibilità, dev’essere priva di limiti e contenere tanta realtà quanto sia possibile. Ne segue che Dio è assolutamente perfetto, dove la sua perfezione non è nient’altro che la grandezza della realtà positiva assunta precisamente, mettendo da parte i limiti o i confini nelle cose che invece ne hanno. E là ove non ci sono confini, cioè in Dio, la perfezione è assolutamente infinita.⁴⁴

4. Dopo aver seguito per sommi capi la tortuosa vicenda della nozione d’infinito dall’antichità al mondo moderno – per quanto attiene all’idea di

42 *Quaestiones quodlibetales (Qlib.)*, V, in *Opera omnia*, vol. XII, p. 119.

43 *Qlib.*, V, ed. cit., XII p. 136.

44 *Monadologia*, §§ 41-42, in *Philosophische Schriften*, ed. C.J. Gerhardt (1885), rist. Olms, Hildesheim 1965, Vol. VI, p. 613. La *réalité positive prise précisément* ricorda l’espressione di Scoto *entitas praecisissime accepta absque scilicet quacumque proprietate (Qlib.* V, ed. cit. XII, p. 119).

Dio – sarà ora il caso di interrogarci sulla sua rilevanza teoretica. Ebbene, oggi a chiunque può sembrare ovvio, indipendentemente dalla fede personale, che un Dio debba per forza essere “infinito”, mentre tutto il resto è “finito”; tutti ripetono questo luogo comune della teologia cristiana ma credo resterebbero assai perplessi se si chiedesse che cosa in pratica la parola vuol dire. Come abbiamo visto, l’infinito non è mai pensato in sé stesso ma *in altro*, cioè sotto esclusione o per comparazione di altro. Ad esempio: l’infinito è come il *tutto*. Ma la totalità *non* è infinita, come insegna Parmenide ripreso da Platone, perché raccogliendo la massa immensa eppur finita delle cose richiede completezza, definitezza, chiusura verso il non-essere (poiché fuori dal tutto non c’è niente). Oppure: l’infinito è come il *tempo*. Ma, a parte il fatto che il concetto di tempo è diventato sempre più aleatorio in quanto funziona solo in un universo già costituito, e non si sa che significato avrebbe se applicato al *prima* o al *dopo* il ciò, Dio *non* può essere l’infinità del tempo bensì semmai il suo contrario, l’eternità (per quanto enigmatica sia poi anche questa nozione). O ancora: l’infinito è come il *principio*. Ma un principio pone limiti e regole alle cose, determina il modo in cui devono procedere, ha un “piano”; immaginare un’azione del genere compiuta dal vago infinito non ha alcun senso. Insomma, pensare l’infinito in altro comporta sempre delle incongruenze, mentre come tale esso è *impensabile* e sotto questo profilo assomiglia al non-essere, cosa che qualcuno fece notare già nell’antichità.⁴⁵

In sede di teologia, l’infinità di Dio è stata presentata sinteticamente in due maniere. La prima è quella degli gnostici e in parte dei Padri, dove è una *negazione del finito* astratta e priva di contenuto, aggiunta agli altri attributi apofatici: Dio è in-finito come è in-conoscibile, in-afferrabile, ingenerato, in-temporale ecc. La seconda è quella in cui il genio teoretico di Scoto ha dato la miglior prova di sé: l’infinitezza non è un attributo ma l’*essenza* stessa di Dio. Ma in che cosa essa consiste, dato che non può trattarsi di una semplice asserzione verbale? Contenuto dell’infinitezza è la *multitudo perfectionum*, ovvero il *perfectissimus conceptus* che le comprende tutte *simpliciter et in summo*.⁴⁶ Ciò significa, però, che è sempre il soggetto pensante a stabilire il contenuto dell’infinito nel senso che, dopo

45 Sia l’*apeiron*, sia il non essere, condividono l’assenza di principio e termine (MXG, 3.8 e 4.10 = Senofane, t. 28 Diels).

46 *In divinis potest intelligi quasi infinitas extensiva, sicut si intelligatur quasi infinita multitudo perfectionum; alio modo, infinitas intensiva alicuius perfectionis simpliciter, ita quod illa perfectio [...] sit sine limite et termino* (O. IV, d. 13, q.1, nr. 31, ed. vaticana, vol. XII [2010], p. 472). Cfr. I, d. 3, q. 1, nr. 17 (*ib.*, vol. III, p. 40) e *supra*, n. 38.

aver elencato le possibili perfezioni di Dio a lui note, postula l'esistenza di innumerevoli altre ignote, risultando così come essenza divina il totale di n perfezioni. Il concetto d'infinito ricade allora nel concetto del "tutto" (il che è incongruo) salvo ad essere questo tutto *indeterminato per noi*. Ma se Cartesio giustamente rileverà che un infinito inteso come mera negazione del finito potrebbe essere solo un'operazione mentale umana, altrettanto si deve dire dell'infinito inteso come somma di perfezioni, perché in questo caso si tratta non della negazione bensì dell'*estensione* all'ennesima potenza di perfezioni riscontrabili solo limitatamente nel finito. Di qui si arriva dritti alla contestazione di Feuerbach secondo cui l'idea di Dio è costruita sull'oggettivazione iperbolica dell'"essenza" dell'uomo.

Mi pare che l'osservazione più istruttiva sul nostro tema sia stata fatta da Aristotele:

Si dà il caso che l'infinito (*ἄπειρον*) sia proprio il contrario di quel che dicono: non ciò al di là del quale non c'è niente, bensì ciò al di là del quale c'è sempre qualcosa, questo è l'infinito.⁴⁷

Aristotele non lo fa intendere (anche perché si riferisce presumibilmente all'infinito matematico, dove a un insieme di numeri si può sempre aggiungere un altro numero), però si potrebbe trovare qui uno spunto interessante sia per il problema ontologico sia in certa misura per quello religioso. L'infinito, allora, non starebbe in una qualche sostanza illimitatamente estesa nel tempo, o nello spazio, o nel proprio contenuto di perfezioni, bensì nella pura "eccedenza", nell'inesauribilità o se si vuole nella *trascendenza* (in un senso fenomenologico ed ermeneutico, non metafisico) che il *soggetto* sperimenta ogni qual volta non riesce a venire a capo di qualcosa perché nel momento in cui crede di averla afferrata spunta sempre – da dentro, al di sotto o al di là di essa – qualcos'altro ancora, senza che mai si giunga a un termine, a una soluzione definitiva. È un'esperienza di trascendenza che del resto possiamo fare quotidianamente persino con gli eventi e i fenomeni più insignificanti, i quali solo a prima vista sembrano ben definiti, ma se volessimo indagarli in tutta la complessità della loro struttura, nell'ampiezza del contesto e nella rete delle loro correlazioni, ecco che ci perderemmo in un labirinto di cui non si trova il fondo: perché il fondo dell'essere *non c'è* se non dal nostro punto di vista, come la linea dell'orizzonte. Certo, noi in realtà ci guardiamo bene dal perderci nel labirinto e

47 *Fisica*, III, 6, 206b33-34. Come per Platone, anche per Aristotele "ciò al di là del quale non c'è niente" è il *tutto* (207a11).

di solito fissiamo un singolo aspetto in un dato momento più rilevante, alla maniera di un giudice che punta alla fattispecie del delitto e non rincorre l'infinita sequela delle motivazioni o dei presupposti. Questo poi era anche il suggerimento metodologico di Aristotele stesso, secondo il quale in una ricerca "non si può andare all'infinito", ma occorre fermarsi ad una determinata forma; e la Forma assoluta per lui, appunto, è Dio. *Non* sprofondare nell'infinito è un'esigenza imprescindibile per vivere, tuttavia dovremmo in teoria almeno chiederci se proprio questo rapporto con la realtà intessuto di trascendenze,⁴⁸ dove dietro ogni causa ci sono mille ulteriori cause, dietro ogni apparenza un'altra apparenza, e dentro l'anima umana una profondità senza limiti (*πέρατα*) come diceva Eraclito,⁴⁹ non sia l'esperienza primaria alla radice di ciò che nel linguaggio religioso si chiama il "divino". Secondo me forse sì, ma non per questo abbiamo scoperto anche la genesi dell'idea di Dio. Il piano del discorso ontologico e di quello religioso, benché alludano in qualche modo l'uno all'altro, non sono immediatamente corrispondenti né sovrapponibili.

Del resto, il fatto che quasi nessuna religione al mondo abbia identificato la divinità con l'infinito (a eccezione del cristianesimo e, in modo meno accentuato e argomentato, gli altri due monoteismi) non è un indizio di mediocrità del pensiero, ma semplicemente di buon senso. Giacché, in ultima analisi, come si fa a mettersi in rapporto con un ente "infinito", detto di Dio o di qualsiasi altra cosa? Certo di fronte ad esso non si può né inginocchiarsi né mettersi a danzare, parafrasando il detto heideggeriano. E chi potrebbe mai avere un *Geschmack des Unendlichen*, al di là della fervida fantasia di Schleiermacher? Essere alle prese con l'infinito non suscita se non un senso di *orrore*, come lo smarrimento e la nausea che danno al profano le immense distanze dei calcoli astronomici, o il groviglio immenso di processi neurobiologici attivi in un attimo dentro la nostra mente. Non stupisce allora che la parola "infinito" non si usi mai per davvero ma solo per iperbole, ad esempio dicendo "ti ho amato infinitamente", o "soffre di un dolore infinito", o "l'infinita distesa del mare"; altrimenti, l'infinito sarebbe di per sé tanto poco pensabile quanto il nulla. Non a caso nella religione più atea che ci sia – il buddhismo – le tre tappe finali dell'"ottuplice sentiero" che consente di anticipare mentalmente l'estinzione, il *nirvāna*, consistono appunto nell'immedesimarsi nell'infinità dello spazio, nell'infinito.

48 Sul significato di "trascendenza" qui esposto ha detto cose fondamentali L. Parryson, *Esperienza religiosa e filosofia* (1985), in *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1993, pp. 89-113.

49 Fr. 45 Diels.

nità della coscienza, e nell'idea che attorno a noi non esista assolutamente nulla. In effetti non c'è modo più efficace di questo per togliere di mezzo anche l'idea di Dio, lungi dall'affermarla!

Ecco quindi che le rappresentazioni della divinità nelle religioni si caratterizzano, al contrario, per l'accento messo sulla sua *finitezza*. Gli Dei della mitologia sono tutti "finiti" non solo perché sono personaggi determinati aventi ognuno la propria vicenda determinata, ma perché in tale vicenda incontrano ostacoli, devono lottare con avversari e abbattere mostri, trovarsi in situazioni incresciose e subire almeno temporaneamente dei rovesci. Senza dire poi degli Dei che muoiono, o addirittura che sono da sempre già anche morti (Egitto), benché mai si tratti di un banale decesso ma piuttosto della persistente, trionfante vitalità del Dio sotto altra forma. Ma nella religione biblica il problema di come sia possibile una rappresentazione di Dio acquista una pregnanza speculativa, perché è espresso in termini dialettici. Da un lato, Dio è il supremo Signore del mondo al quale gli uomini non possono avvicinarsi per contemplarne il volto perché verrebbero immediatamente distrutti dalla sua immensa potenza (*Es.* 20.24; 33.20; *Gdc.*, 13.22); infatti l'Eterno – ovvero l'Infinito – *non* ha un proprio determinato volto da mostrare, donde il divieto assoluto di farsene qualsiasi "figura scolpita" in sembianza di viventi (*pèsel tāmūnāh: Dt.*, 19.16). D'altro lato, secondo la Bibbia stessa Dio dice d'aver fatto l'uomo "a nostra immagine secondo la nostra sembianza (*bə-šalmēnū ki-dāmūtēnū: Gen.*, 1.26)", e pertanto, anche se l'uomo non può fabbricarsi da sé la *tāmūnāh* di Dio, ciò non toglie che la stessa figura umana serva per noi da immagine (*šèlem*) recante la sembianza (*dāmūt*) della divinità. Da queste premesse si sviluppa la lunga storia dell'apocalittica giudaica in cui Dio, se decide di manifestarsi a un uomo, a un Eletto, sotto forma della sua Gloria o della sua Potenza lo fa solo assumendo una *dāmūt* simile a quella umana.⁵⁰ Anche il cristianesimo si basa sul pensiero che la rivelazione di Dio non sarebbe possibile se non apparisse in aspetto d'uomo: "Dio nessuno l'ha mai visto; il Figlio unigenito che sta nel seno del Padre, questi l'ha dispiegato (*ἐξέγέσαστο, Gv.* 1.18)"; e pertanto Gesù, alla richiesta di Filippo di "mostrare il Padre" (con

50 Così in *Ezechiele*, 1.26 (assiso sul trono semovente sta uno "in sembiante come aspetto d'uomo"); in *Daniele*, 7.9 sul trono è seduto un vegliardo (l'"Antico di giorni"), accompagnato da un personaggio più giovane (il "Figlio dell'Uomo") a cui egli consegna l'incarico di governare il mondo come suo vicerè. In *1Enoc*, 14.20 (tr. it. *Apocrifi dell'Antico Testamento I*, UTET, Torino 1980) il protagonista ha una visione onirica della corte divina e giunge davanti alla "Grande Gloria" la quale – nonostante né lui né gli angeli presenti possano guardarla – evidentemente ha forma umana dal momento che *siede* sul trono regale.

la comica precisazione che ciò per lui “basterebbe”), risponde: “Chi ha visto me ha visto il Padre (Gv. 14.9)”. Qui però il pensiero acquista un approfondimento decisivo, messo in luce dall’antica formula citata da Paolo:

Gesù Cristo, pur essendo in forma (*μορφή*) di Dio, non considerò una preda l’esser pari a Dio ma svuotò se stesso assumendo la forma (*μορφή*) di ser-vo, apparendo in sembianza da uomini; fattosi trovare in figura (*σχήμα*) come uomo, si umiliò facendosi ubbidiente fino alla morte, anzi alla morte di croce (*Fil.*, 2.6-7).

L’autodelimitazione per cui il Dio rivelato offre un’immagine di sé entro i contorni d’una forma (*şèlem/morphē*) che ne esibisce la figura (*dāmūt/schēma*) non è allora un mero rivestimento estrinseco per la natura divina ma comporta l’immedesimazione in una natura differente – l’umanità – in tutti i suoi connotati essenziali, positivi e negativi, fino alle estreme conseguenze.

Nello gnosticismo, che come abbiamo detto ha forse per primo introdotto l’“infinito” come connotazione del “Padre”, non meno importante è anche l’altro lato, quello della finitezza, e ciò si presenta in due modalità. Anzitutto c’è l’idea (di matrice apocalittica e cristiana) che l’Assoluto scaturendo dalla sua “radice” o “profondità” abissale appare nella forma definita di Uomo originario che è il suo “Figlio”, il “Cristo” sua immagine e suo volto.⁵¹ Ma c’è un secondo pensiero, tipico dello gnosticismo, che delinea in termini più complessi la “finitizzazione dell’infinito”, se possiamo chiamarla così. L’Assoluto che si palesa emergendo dall’abisso luminoso non prende forma in una singola figura ma squaderna il contenuto della sua natura nascosta, altrimenti inafferrabile per immensità, dando luogo gradualmente a una struttura costituita dall’articolazione dei momenti o dimensioni del divino (gli “eoni”) e definita da un numero, ovviamente di valore simbolico. Così per effetto di una dinamica interna volta all’espansione e alla comunicazione di sé, descritta con la metafora dei processi riproduttivi (metafora che sarà ripresa da Plotino), il binomio Padre-Figlio si moltiplica in una quaternità (come i quattro “Viventi” della visione di *Ezechiele*); il Quattro assimilato alla *tetraktys* pitagorica si traduce nel Die-

51 Uomo-immagine: *Eugn*, NHC III, f. 76; Saturnino in Ireneo, I, 24.1; Elcasai in Ippolito, IX, 13; Naasseni *ib.* V, 7.7; *C.H.*, I, 13. Il Figlio è identificato con (Gesù) Cristo nei valentiniani (*VangVer*, NHC I, 38; *TrattTrip*, *ib.* 66; *Estratti da Teodoto*, 7), mentre nei setiti il personaggio è piuttosto un androgino, Barbelo (*ApocrGv*, NHC II, 4). Cfr. Magris, *Logica*, cit., pp. 127-157.

ci; il Dieci a sua volta si moltiplica nel Trenta e si espande nel 360.⁵² Ma la determinatezza conferita alla struttura dal numero finito è *apparente* perché ha il solo scopo di esibire un oggetto (quindi una forma) al sapere di quanti ne accolgono la rivelazione, cioè alla gnosi; di per sé l'intera struttura degli eoni in cui l'Assoluto si dispiega non è qualcosa di limitato bensì la vera "pienezza" (*plērōma*) della vita divina. Un pensiero strutturalmente simile (pur nella diversità del contesto religioso) riappare nella *Qabbalà*, la "tradizione" mistica ebraica medievale, che credo non si sarebbe chiamata così se non perché risaliva a una forma molto antica di riflessione teosofica giudaica, forse la stessa da cui attingeva anche lo gnosticismo. Ciò che nei documenti gnostici sono gli "eoni" qui sono le dieci "sfere" (*səfirōt*) rappresentanti gli attributi trascendenti della divinità.⁵³ Di per sé stesso Dio non è delimitabile da alcuna forma, numero e proprietà, e l'unico modo in cui possiamo chiamarlo è appunto 'Eyn-sōf, letteralmente "Non-limite", ossia In-finito. Ma egli non rimane sprofondata nel suo abisso: si rivela. E l'originaria rivelazione (prima della creazione, prima della consegna della *Tōrah*) è l'immagine della propria natura nascosta in una forma compiuta ed accessibile, in modo che il credente possa sapere che cosa è Dio, anzi *chi* è. Allora il "Non-" ('YN, pron. *èin*) mantenendo le stesse lettere si traduce in un "Io" ('NY, pron. *ani*). L'articolazione delle *səfirōt*, immagine dell'Eterno, proprio perché esibisce la soggettività di Dio, è raffigurata più spesso come le membra di una figura umana, l'"Uomo originario" ('*Adām Qadmōn*), di cui la speculazione mistica analizza il valore simbolico nei singoli dettagli anatomici.⁵⁴ In proposito lo *Zohar* precisa:

52 Sintetizzo qui una dottrina che si presenta variamente nei diversi gruppi, ferma restando la struttura numerologica dell'autorivelazione divina, cfr. per i dettagli la mia *Logica*, cit., pp. 157-165. Le fonti più interessanti sono *Eugnosto*, (NHC III) Basilide in Ireneo, I, 24; Simone in Ippolito, VI, 12-14; Valentino *ib.*, 29-30.

53 Non penso che *səfirah* c'entri con la radice *SFR* ma che sia piuttosto un prestito dal gr. *σφαίρα*, e del resto anche graficamente le *səfirōt* sono raffigurate con dei cerchi. Il 10 come numero dell'insieme è un elemento pitagorico nel sistema cabalistico. Sul rapporto *Qabbalah*-gnosticismo cfr G. Scholem, *Jewish Gnosticism*, Jew. Theol. Seminary, New York 1960, e M. Idel, *Kabbalah. New Perspectives*, Yale Univ. Press, New Haven 1988.

54 Cfr. *Zohar*, III, 141a-144a, tr. fr. (1906-1911) rist. Maisonneuve & Larose, Parigi 1970, vol. V, p. 365 ss.; tr. it. di questo passo in G. Busi, E. Loewenthal, *Mistica ebraica*, Einaudi, Torino 1995, p. 499 ss. Cfr. *ivi*, III, 193a (tr. fr. V, p. 502): "La lettera א ('alef) <simbolo dell'origine, prima del bet con cui comincia la Genesi, Bə-re'šit> ha la forma di un corpo con due braccia". Il nome '*Adām Qadmōn* non appartiene allo *Zohar* ma al sistema di Isacco Luria (XVI sec.), cfr. Chayyim Vital, *L'Albero della vita*, I, 9, in G. Busi, E. Loewenthal, *op. cit.*, pp. 563-585. La mistica luriana prevede con la dottrina del "concentrato" (*šimšūn*) un'ulteriore

In realtà ci è dato di cogliere Dio (*Yah*) in una figura, perché è scritto di Mosè che “Vide la figura (*təmūnat*) di Jahveh <Num., 12.8>”; però <solo in quella e> in nessun'altra di creature da lui formate con le lettere. [...] In principio, quando né figure né forme erano state ancora create, egli era senza figura, senza somiglianza [...]. Ma, dopo ch'ebbe creato l'immagine dell'Uomo di lassù (*'ādām 'ala'h*), ne fece un Carro (*merkabah*) su cui discese per esser riconoscibile quale Y-H-W-H, appreso mediante i suoi attributi e da ciascuno di quelli uno alla volta. Perciò si fece chiamare *'El*, *'Elohim*, *Šadday*, *Šebaōt*: altrettanti simboli, per noi, dei suoi numerosi attributi divini.⁵⁵

Va ricordata, per concludere, quella particolare modalità di finitezza divina che è implicita nel dualismo manicheo. Secondo Mani, il regno della Luce abitato dal Padre con i suoi eoni ed il caos tenebroso popolato da mostri esistono da sempre come entità separate nella loro assoluta eterogeneità. Tale separazione non è pensata solo astrattamente, ma anche rappresentata in termini molto concreti, quasi “geografici”, in riferimento ai quattro punti cardinali:

La realtà luminosa confina immediatamente con la realtà tenebrosa, senza che ci sia alcuna parete divisoria tra loro. La Luce tocca con la sua parte inferiore la Tenebra mentre di sopra, a destra e a sinistra è illimitata; rispettivamente la Tenebra è illimitata di sotto, a destra e a sinistra.⁵⁶

Il motivo di questa paradossale collocazione per cui entrambe le nature sono infinite su tre lati, ma contigue – e quindi “finite” – sul quarto, sta nell'esigenza di tenere Dio fisicamente staccato dalla sfera del male

forma di autolimitazione allorché Dio, che inizialmente occupa lo spazio infinito, decide di “concentrarsi” (*šomas*) in un unico punto, lasciando vuota un'area *altra* da sé in cui esercitare l'azione creativa mediante le *sāfirōt* che scaturiscono dall'Uomo originario (Vital, *Albero d.vita*, I, 2, tr. it. cit. p. 567). Anche nel cristianesimo Dio si autolimita in quanto lascia all'uomo creato la libertà, in modo da renderlo autonomamente responsabile delle sue buone o cattive azioni.

55 *Zohar*, II, 42a. La tr. fr. (vol. III, p. 192) è qui in parte modificata in base all'ed. di M. Margalio, Gerusalemme 1964. Ringrazio i colleghi Corrado Martone (Torino) e Piero Capelli (Venezia) per l'aiuto prestatomi.

56 Mohammed an-Nadim, *Fihrist*, tr. ted. Brockhaus, Lipsia 1862, p. 86. Benché Nadim (X sec.) si basasse su fonti autorevoli, quelle oggi in nostro possesso sono meno precise nella descrizione, cfr. *Kephalaia*, xxiv, p. 71 (ed. e tr. ted. A. Böhlig, H. J. Polotsky, Kohlhammer, Stoccarda 1940): il confine della Luce con le tenebre sta a “sud”. Gli eresiologi cristiani contestano ripetutamente questo pensiero, cfr. Agostino, *Contro la Lettera del Fondamento*, 20.22. I manichei da parte loro criticavano la finitezza del Dio biblico, il quale *limita* la propria benevolenza ad un solo popolo (Israele) escludendo gli altri (Id., *Contro Fausto*, xxv, 1).

(quindi farlo stare *dalla parte opposta*), in modo che non possa esserne all'origine per causa di una "caduta", un indebolimento, uno squilibrio o una devoluzione del pleroma come descritto da certe teosofie gnostiche. Ma d'altronde proprio il confine tra Luce e Tenebra diventa il luogo dello scontro e della conseguente tragica mescolanza delle due nature, che dovranno essere nuovamente separate attraverso una lunga e complicata storia di salvezza.

Come si vede, anche in religioni di matrice biblica disposte a intendere Dio come infinito si nota una sorprendente ma quasi necessaria inclinazione ad attribuirgli la facoltà di rivelarsi in una forma finita, di "Uomo" o di struttura. Potremmo dire con un paradosso che l'infinità divina non può essere tanto infinita da escludere la sua compromissione col finito, e che la finitezza divina non può essere tanto finita da non implicare nel suo stesso concetto il riferimento all'infinito. Non si tratta quindi di operare una scelta fra due concetti presi separatamente – donde la deperibilità di Dio oppure la divinizzazione del finito – che sarebbero altrettanto incongrui. Un Dio non è "finito" come una batteria elettrica che a un certo punto si scarica e va buttata via. Certo, le rappresentazioni del divino dipendono dalle circostanze storico-culturali che le hanno prodotte: con esse sorgono e spariscono; ma l'essenziale dell'idea di Dio, comunque la si rappresenti, resta la sua "eccedenza" la sua ulteriorità e inesauribilità, e ciò in circostanze diverse potrà trovare espressione in un diverso modo.⁵⁷ D'altro canto un Dio semplicemente "infinito" significherebbe tanto poco per noi quanto il nulla: non sarebbe possibile in questi termini nessuna esperienza religiosa. No, il finito e l'infinito non sono né alternativi né complementari, ma membri di una relazione dinamica, e il modo più costruttivo per affrontare il problema sta secondo me nella linea segnata da Cusano e percorsa da Hegel. Come si fa a definirli ognuno per suo conto, se l'infinità si rivela delimitandosi, e se nella stessa finitezza funge la manifestazione dell'infinito? Ciò che conta è invece il *processo*, per cui l'infinito in quanto tale trapassa nel finito e il finito in quanto tale lascia trasparire l'infinito; o in altri termini, l'esigenza del pensiero di tenere insieme tanto l'"eccedenza" quanto la rivelazione a essa propria.

57 Anche Plotino, in un raro caso in cui parla dell'"infinità" dell'Uno (VI, 9.6), dice che è *ἄπειρον τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως* ossia perché la sua "potenza" non è circoscritta, limitata; dunque essa *eccede* inesauribilmente ogni possibile limite.



LUCIANO MANICARDI

ELIA E LA VOCE DEL SILENZIO. ASCOLTO DELLO SPIRITO, ASCOLTO DEL CORPO

Il film di Philip Gröning *Il grande silenzio* (*Die Grosse Stille*), uscito in Germania nel 2005 e che ha ottenuto un incredibile successo – incredibile soprattutto tenendo conto del fatto che si tratta di due ore e quaranta di assoluto silenzio, con riprese della vita dei monaci della Grande Chartreuse, senza alcuna musica di fondo – si apre e si chiude mostrando la citazione di 1Re 19,11-13 al cui cuore emerge la frase che parla della *voce del silenzio* ascoltata da Elia. La traduzione data nel film della parola ebraica *d^mmāmāh*, in tedesco *Stille*, “silenzio”, non è ovvia.

PARTE PRIMA

1. La traduzione dell'espressione *qôl d^mmāmāh daqqāh*

Secondo la nuova traduzione ufficiale italiana il passo di 1Re 19,11-13 dice:

Gli disse [Dio a Elia]: ‘Esci e fermati sul monte alla presenza del Signore’. Ed ecco che il Signore passò. Ci fu un vento impetuoso e gagliardo da spaccare i monti e spezzare le rocce davanti al Signore, ma il Signore non era nel vento. Dopo il vento, un terremoto, ma il Signore non era nel terremoto. Dopo il terremoto, un fuoco, ma il Signore non era nel fuoco. Dopo il fuoco, il sussurro di una brezza leggera. Come l’udì, Elia si coprì il volto con il mantello, uscì e si fermò all’ingresso della caverna. Ed ecco, venne a lui una voce che gli diceva: ‘Che cosa fai qui, Elia?’.

Il problema di traduzione riguarda la frase ebraica *qôl d^mmāmāh daqqāh*, reso con “sussurro di una brezza leggera” nella versione appena citata. Versione che presenta una successione di quattro fenomeni atmosferici (vento, terremoto, fuoco, brezza), di cui l’ultimo è più tenue e debole degli altri. Questa traduzione si fonda sulla versione greca dei LXX (“voce di brezza leggera”: *phōnē aúras leptēs*), riprodotta nel latino della Vulgata (*sibilus*

aurae tenuis). La versione dei LXX ha tradotto con *áúra* anche le altre due ricorrenze bibliche di *d^emāmāh* (Gb 4,16 e Sal 107,29).

Qual è il senso dell'ebraico *d^emāmāh*? La parola si trova in due soli altri passi biblici.

Sal 107,29:

Ridusse la tempesta al silenzio (*lid^emāmāh*)
tacquero (si quietarono: *wayyehěšû*) le loro onde.

Il parallelismo con il verbo *hāšāh*, “tacere”, “ridurre alla quiete”, è basilare: per il parallelismo sinonimico il senso dell'espressione presente nello stico precedente è inequivocabilmente “ridurre al silenzio”.

Gb 4,16:

Un soffio passò sul mio volto
il pelo si rizzò sulla mia carne
stava in piedi, ma non riconoscevo il suo aspetto,
l'immagine davanti ai miei occhi
silenzio (*d^emāmāh*)... poi udii una voce (*qôl*) (vv. 15-16).

Giobbe sta descrivendo una visione notturna e il testo contiene le parole *d^emāmāh* e *qôl* presenti anche nel testo di 1Re 19,12, sebbene in un ordine e disposizione diversi. Se si legge il testo di Gb dal v. 13 si nota che la voce (*qôl*) è l'apice, la *climax* di una misteriosa serie di fenomeni: un incubo, un terrore, un turbine, un'apparizione, un silenzio.¹ Si tratta dunque di una voce che segue un silenzio. È interessante notare che la presenza del soprannaturale viene evocata da Elifaz, che parla nel capitolo quarto del libro di Giobbe, con riferimenti a fenomeni fisiologici. Se la *t^emûnāh*, l'immagine evocata, è quella di Dio (cf. Nm 12,8 dove Mosè vede “l'immagine del Signore”: *t^emunat Yhwh*), si comprende che si specifichi che di essa

1 Di seguito riporto il brano di Gb 4,13-16 nella traduzione di L. A. Schökel e J. L. Sicre Diaz, *Giobbe, Commento teologico e letterario*, Borla, Roma 1985, p. 147: “In un sogno, in un incubo, quando grava il sopore sugli uomini, mi colse un terribile sgomento, un tremore che scosse tutte le mie ossa. Un vento mi sfiorò il viso, il pelo del corpo mi si rizzò. Stava in piedi – non conoscevo il suo aspetto -; solo una figura, davanti ai miei occhi, in silenzio; poi udii una voce”.

non si può riconoscere l'aspetto, il volto. In ogni caso il termine *d^emāmāh* va tradotto con "silenzio": esso deriva dalla radice *dmm* "essere silente", "tacere" (cf. Gb 29,21; 31,34).²

Scrivendo l'esegeta Jacques Briend a proposito del passo di 1Re 19,12: "Il testo ebraico non lascia spazio ad alcun equivoco e la traduzione di André Chouraqui, 'et après le feu, une voix, un silence subtil'³ lo mostra bene. Se, come il contesto raccomanda, si conserva al termine *qôl* il senso di 'voce', il sostantivo *d^emāmāh* deve essere tradotto con 'silenzio', poiché la radice verbale ha come senso originario 'restare muto, essere quieto'.⁴ Come scrive Jean-Marie van Cangh, "Yhwh ... si rende presente nel paradosso della voce del silenzio".⁵

Il senso di silenzio è assicurato dalla testimonianza di alcuni testi di Qumran. Un testo frammentario edito nel 1985 da Carol Newsom e intitolato *Canti per l'olocausto del sabato*⁶ (a volte chiamato "Liturgia angelica"⁷) riprende una decina di volte l'espressione di 1Re 19,12. Si tratta di tredici canti che descrivono il servizio angelico nel quadro di una liturgia celeste che avviene attorno al trono-carro (*merkābāh*) divino (cf. Ez 3). Dice il dodicesimo di questi canti:

I cherubini cadono davanti a Lui e benedicono. Quando si alzano, la voce del silenzio divino si fa udire, e vi è un tumulto di giubilo quando le loro ali si alzano, la voce del silenzio divino. Essi benedicono l'immagine del trono-carro, che è al di sopra del firmamento dei cherubini ... Vi è una voce di silenzio di benedizione nel tumulto del loro movimento... La voce di gioioso giubilo si fa silenzio di benedizione divina in tutti i campi degli esseri celesti. (4Q 405,20-21, col. II,7-8.12-13).

La ripresa dell'espressione di 1Re 19,12 in un contesto di liturgia celeste è incontestabile. E la descrizione del servizio angelico contiene un paradosso ben messo in luce sia da Carol Newsom che da Dale Allison.⁸ Gli angeli benedicono e lodano Dio senza che mai sia espresso il contenuto

2 Cf. A. Baumann, «*damah II; dmm; dwm*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 2002, pp. 298-304.

3 *La Bible*, Traduite et présentée par André Chouraqui, DDB, Paris 1985, p. 659.

4 J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1992, p. 26.

5 J.-M. van Cangh, *Trois rencontres de Dieu dans l'Ancien Testament*, in J.-M. van Cangh et collaborateurs, *La mystique*, Desclée, Paris 1988, p. 41.

6 C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: a Critical Edition*, Scholars Press, Atlanta (Georgia), 1985.

7 Cf. J. Strugnell, *The Angelic Liturgy at Qumran. 4Q Serek Širôt 'Olat Haššabbat*, in *Congress Volume, Oxford 1959*, VTSuppl. 7, Brill, Leiden 1960, pp. 318-345.

8 Cf. D. C. Allison, *The Silence of Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice*, in «*Revue de Qumran*», n. 13 (1988), pp. 189-198.

della loro lode. L'accento è messo sul silenzio degli angeli modellato su quello di Dio. Il loro giubilo è senza parole. Il *Targum* interpreta il testo elianico in riferimento alle schiere degli angeli (angeli del vento, angeli del terremoto, angeli del fuoco) e infine parla della "voce di coloro che cantavano in silenzio".

Quanto poi al termine *daqqāh*, esso va tradotto con "sottile", "fine", "minuto".⁹

Il senso dell'espressione ebraica *qôl d'māmāh daqqāh* non dovrebbe ormai fare problema.¹⁰

Lévinas traduce (o riporta la traduzione) "une voix de fin silence"; André Neher parla di "voix du silence ténu".¹¹ Se Lévinas afferma in una lettera a Jacques Briend: "j'ai toujours été sensible au paradoxe du silence qui soit voix" (lettera del 28 ottobre 1989),¹² probabilmente la traduzione tradizionale, ripresa da molti traduttori moderni, si ritrae davanti a quello stesso paradosso, anzi all'ossimoro, *voce di silenzio* e, parlando di brezza, adotta un'espressione più conforme all'idea che ci si poteva fare di una teofania. In questo modo, l'ultimo elemento della serie dei quattro appare anch'esso come fenomeno atmosferico. Ma la traduzione che si impone ("voce di silenzio fine") chiede un cambiamento netto di prospettiva. Non si tratta di un'esperienza esterna, ma interiore di Elia.

2. Lo schema retorico "tre cose, anzi quattro" applicato a 1Re 19,11-13

A questo punto occorre ricordare gli studi di Yair Zakovitch che hanno collocato la serie di quattro fenomeni del nostro testo all'interno di una struttura letteraria, di uno schema retorico frequente nella letteratura profetica e sapienziale.¹³ È lo schema "tre cose, anzi quattro".¹⁴ Esso presenta tre

9 "Thin, small, fine": F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1959, p. 201.

10 A. Hauser traduce: "a calm, small voice": A. J. Hauser, R. Gregory, *From Carmel to Horeb. Elijah in Crisis*, in JSOTSupp 85, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, p. 70; André Wenin rende con "la voix d'un silence tenu": A. Wenin, *Élie et son Dieu (IRe 17-19)*, Connaitre la Bible, Bruxelles 1992, p. 38; Benedetto Carucci Viterbi traduce: "una sottile voce silenziosa": B. Carucci Viterbi, *L'esperienza di Dio sul Horeb di Elia (1Re 19)*, in «Parola, Spirito e Vita», n. 30 (1994), pp. 49-60.

11 A. Neher, *L'Exil de la parole*, Seuil, Paris 1970, p. 14.

12 J. Briend, *Dieu dans l'Écriture*, Cerf, Paris 1992, p. 27, n. 33.

13 Y. Zakovitch, *Qôl d'māmāh daqqāh*, in «Tarbiz», n. 51, a. 1982, pp. 329-346.

14 Zakovitch parla di "literary pattern of three and four"; cfr. Y. Zakovitch, *For Three... and for Four: the Pattern of the Numerical Sequence three-four in the Bible*, Makor, Jerusalem 1979.

realtà più una quarta che è la più importante di tutte. Ne troviamo alcuni esempi nei cosiddetti “proverbi numerici” di Pr 30,15 ss.:

Tre cose non si saziano mai,
anzi quattro non dicono mai: ‘Basta!’:
il regno dei morti, il grembo sterile,
la terra mai sazia d’acqua
e il fuoco che mai dice: ‘Basta!’” (Pr 30,15-16).

Si tratta di quattro cose omogenee, tutte dello stesso ordine. E l’ultima non è antitetica, ma decisiva.

Analogamente in Pr 30,18-19:

Tre cose sono troppo ardue per me,
anzi quattro, che non comprendo affatto:
la via dell’aquila nel cielo,
la via del serpente nella roccia,
la via della nave in alto mare,
la via dell’uomo in una giovane donna.

Le prime tre cose oltrepassano la capacità di comprensione dell’uomo, ma la quarta le supera tutte, è la più misteriosa. La cosa più comune, l’unione sessuale tra l’uomo e la donna, è anche la più sfuggente, la più ardua da comprendere.

In Amos 1-2 troviamo più volte, come parola pronunciata dal Signore, l’espressione “per tre peccati di..., anzi per quattro non revocherò il mio decreto di condanna” (cfr. Am 1,3.6.9.11.13; 2,1.4.6), dove il quarto peccato è la goccia che fa traboccare il vaso, quella che porta le cose al di là del limite di sopportazione, ma sempre di peccato si tratta, come per le prime tre.

Questo schema, da ravvisarsi in forma narrativa dietro al testo di 1Re 19,11-13, implica che alle prime tre cose ne segua una quarta, sempre dello stesso ordine, ma decisiva, la più importante. Dunque, le prime tre cose (vento, terremoto, fuoco) vanno reinterperate alla luce dell’ultima, che è chiaramente un fenomeno interiore, non atmosferico. Si tratta pertanto di cogliere la dimensione simbolica di vento, terremoto, fuoco. Alla luce di questa schema anche l’espressione “il Signore non era nel vento,... nel fuoco,... nel terremoto”, non significa una assoluta assenza, ma che *non è in quelle cose come è nell’ultima* Vedremo come un’interpretazione data in ambiente monastico esicasta da Gregorio il Sinaita vada esattamente in questa direzione interpretando i tre elementi più uno di 1Re nel senso di

un passaggio da ciò che è parziale e imperfetto verso la perfezione della preghiera.

Si può dunque rovesciare la comprensione tradizionale: invece di interpretare l'ultimo elemento alla stregua dei primi tre rendendolo un fenomeno atmosferico, occorre reinterpretare i primi tre alla luce dell'ultimo il cui significato, inequivocabile, ha a che fare con la dimensione dell'interiorità. Certo, occorre superare il disagio dell'ossimoro (che fa più problema agli esegeti che ai mistici o ai poeti se Giovanni della Croce nelle strofe XIV e XV del suo *Cantico spirituale* parla tranquillamente di "musica silenziosa" e di "solitudine sonora"¹⁵), ma Elia non sente un fruscio esterno, bensì la voce del silenzio, sente la voce interiore di chi ha fatto il silenzio in sé. Anche al Sinai al momento della teofania a Mosè, erano presenti i fenomeni del fuoco, del terremoto (Es 19,16 ss.), ma la rilettura deuteronomica dell'evento affermava: "Voi non vedevate nessuna figura: soltanto una voce" (Dt 4,12).

3. Interpretazioni monastiche di ambiente esicasta

La tradizione monastica esicasta ha interpretato questo testo in riferimento all'esperienza spirituale di Elia. E questo nonostante che la versione greca del testo elianico usata da questi autori non parli di "silenzio", ma di "brezza". I fenomeni atmosferici elencati nel passo di IRe 19 sono interpretati come fenomeni *interiori*. Del resto nell'esicasmo Elia appare come il tipo per eccellenza del contemplatore di Dio (*théoptēs*), un vero modello dell'esicasmo. Giuseppe l'Innografo scrive nel canone del 12 giugno, giorno della festa del fondatore dei monasteri dell'Athos, Pietro l'Atonita: "Tu hai deciso di abitare il monte Athos come Elia sul monte Carmelo per cercare Dio nel silenzio (*hēsychía*)¹⁶. Gregorio Palamas scrive: "Tutti chiamano Elia *théoptēs*, contemplatore di Dio, e anche al superlativo, il più grande dei contemplatori di Dio (*theoptikótatos*)"¹⁷. Scrive Palamas:

15 Cfr. Giovanni della Croce, *Cantico spirituale*, a cura di Norbert von Prellwitz, Rizzoli, Milano 1991, 169.178.185-187. Anche Giovanni della Croce si riferisce al testo di IRe 19,12 e, cogliendo nel testo biblico l'esperienza spirituale di Elia, riporta l'opinione di alcuni teologi secondo i quali "Elia avrebbe visto Dio in quel 'sibilo sottile di vento' udito sul monte all'ingresso della caverna" (*Cantico spirituale* XV).

16 Citato in *Alle origini dell'Athos. Vita di Pietro l'Athonita*, a cura di Antonio Rigo, Qiqajon, Bose 1999, p. 7.

17 Gregorio Palamas, *Triadi* I,3,24, in Grégoire Palamas, *Défense des saints hēsychastes*. Introduction, texte critique et notes par J. Meyendorff, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven-Louvain 1973², p. 163.

Se si domanda agli esicasti ‘Perché dite che la preghiera risuona misticamente nelle vostre viscere e che cos’è che mette in movimento il vostro cuore?’, essi ricorrono al terremoto che sentì Elia e che precedette l’apparizione manifesta di Dio... E se si chiede loro perché la preghiera produce in noi un calore, essi parleranno del fuoco che lo stesso Elia designa come un segno di Dio prima della sua apparizione, un segno che deve ancora trasformarsi in brezza leggera.¹⁸

Gregorio il Sinaita, nei suoi capitoli sulla preghiera, interpreta così il testo elianico:

La dispensazione dello Spirito, dice l’Apostolo, si manifesta e si fa conoscere in diverse maniere, secondo il suo volere, e anche in noi si vede secondo il tipo di Elia il Tesbite. In alcuni sopraggiunge uno spirito di timore di Dio che fende i monti delle passioni e spezza le pietre, i cuori duri, in modo che sono inchiodati dal timore e la carne diventa morta. In altri si produce un sussulto o un’esultanza, che i Padri con maggiore chiarezza hanno anche chiamato sobbalzo. In altri si mostra un fuoco dapprima immateriale ed essenziale (perché quanto non ha essenza non ha sussistenza e non è). In altri infine Dio opera una brezza leggera, pacifica e luminosa: soprattutto in quelli che sono progrediti nella preghiera perché Cristo ha preso dimora nel loro cuore, come dice l’Apostolo, e si manifesta misticamente nello Spirito. Per questo Dio ha detto a Elia sul monte Oreb che il Signore non era in questa o in quell’altra cosa, nelle operazioni parziali dei principianti, ma che il Signore è nella brezza leggera luminosa, e così ha indicato la perfezione della preghiera.¹⁹

Lo Spirito è presente in tutti i momenti, ma raggiunge la pienezza, la perfezione, nel quarto, nel silenzio. Questa interpretazione è importante perché mostra la comprensione monastica del testo elianico in riferimento alla esperienza interiore e spirituale. Faccio notare che la posizione di Elia attestata in 1Re 18,42 (Elia pose la sua faccia tra le ginocchia) è ripresa da Gregorio Palamas e da Gregorio il Sinaita e consigliata come posizione di preghiera. Gregorio Palamas scrive:

Colui che cerca di far ritornare la sua mente in se stessa in modo da spingerla non al movimento in linea diritta, ma al movimento circolare ed infallibile,

18 *Ibid.*

19 Gregorio Sinaita, *Su come deve stare seduto l’esicasta per la preghiera*, in *Φιλοκαλία των ἱερῶν νηπτικῶν, τόμος Δ’, ΑΣΤΗΡ*, Αθῆναι 1976, p. 87. La traduzione mi è stata fornita dallo specialista di letteratura bizantina Antonio Rigo, professore ordinario di Filologia Bizantina presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università Cà Foscari di Venezia.

invece di disperdere il suo sguardo qua e là, non avrà forse un grande profitto fissandolo sul petto o sull'ombelico come su un punto d'appoggio? Poiché non solamente si ripiegherà così esteriormente su se stesso, ma anche, dando una tale posizione al corpo, ricondurrà verso l'interno del cuore la potenza della mente che si disperde con la vista all'esterno... Elia stesso, il più perfetto di quelli che hanno visto Dio, avendo poggiato la sua testa tra le ginocchia ed avendo così riunito con una grande fatica la sua mente in se stessa, mise fine ad una siccità di diversi anni (1Re 18,42-45).²⁰

Ciò che mi preme ritenere di queste interpretazioni monastiche è il fatto che l'azione dello Spirito avviene nel corpo: il corpo è impegnato nella preghiera, sicché discernere lo Spirito implica l'ascolto del corpo, perché nulla di ciò che è spirituale avviene se non nel corpo.

Noi conosciamo anche le interpretazioni mistiche del brano di 1Re e l'ampio sfoggio di riferimenti a pratiche di meditazione e a fenomeni mistici in altre tradizioni religiose presenti in vari commenti al testo elianico.²¹ Il prof. Alessandro Catastini, dell'Università di Pisa, propone un interessante parallelismo fra l'esperienza di Elia sul (anzi, per l'autore si dovrebbe meglio dire "nel") monte Horeb e lo sciamanismo, in particolare, il fenomeno dell'estasi iniziatica sciamanica. Elia, che dentro una caverna, deve vincere le prove di terremoto, fuoco e vento, è assimilato allo sciamano che nella sua estasi iniziatica deve padroneggiare manifestazioni simili. Anche gli sciamani, annota Catastini, non di rado "provano" l'al di là all'interno di una caverna come Elia.²² Del resto, nel capitolo precedente, in 1Re 18, l'immagine di Elia che, "gettatosi a terra, pose la faccia tra le proprie ginocchia" (1Re 18,42) è divenuta il prototipo della posizione di preghiera dell'esicasta.²³

20 Gregorio Palamas, *Triadi* I,2,10, in Grégoire Palamas, *Défense*, op. cit., p. 95.

21 *Elia e al Khidr. L'archetipo del maestro invisibile*, a cura Alessandro Grossato, Medusa, Milano 2004.

22 A. Catastini, *Elia e il re*, in *Atti del Seminario invernale: Elia o il Mosè del silenzio*, Trevi, 22-25 gennaio 1998, Biblia. Associazione laica di cultura biblica, Settimello (FI) 1999, pp. 65-79 (soprattutto pp. 74-77).

23 A. Rigo, "*Καθίσας 'εν κελίῳ ἡσύχω...*": le posizioni corporee nella pratica delle tecniche d'orazione esicasta, in «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature straniere di Cà Foscari», vol. XXII, a. 1983, fasc. 3, pp. 1-12.

4. Interpretazione simbolica di 1Re 19,11-13

Si tratta semplicemente di un abbozzo di interpretazione che cerca di sottolineare la dimensione interiore e spirituale dell'esperienza di Elia sul monte Horeb.²⁴

Il vento impetuoso: rûah è termine che significa “vento”, “alito”, ma anche “spirito”. Può essere una realtà atmosferica, ma anche antropologica o teologica (lo “spirito di Dio”). Certo, un vento che spacchi le rocce e spezzi le montagne non esiste in natura: probabilmente l'autore intende orientare verso un'interpretazione simbolica di *rûah*. *Rûah* è forza, potenza, ma una potenza che può schiacciare e travolgere chi la detiene. Maimonide interpreta volentieri *rûah* come forza di volontà.²⁵ La forza di volontà appare un elemento della personalità del profeta Elia, una forza che può però rivelarsi eccessiva, troppo impetuosa e aggressiva. Lo Spirito investe anche la dimensione volitiva della persona, ma l'esperienza spirituale non è riducibile alla forza della volontà.

Il terremoto: l'ebraico parla di *ra'as*, “tremore”, “tremito”, che può designare il tremare della terra, ma anche un fenomeno psicologico ed emotivo. In Ez 12,18 questo termine designa “trepidazione”, “tremore”, e indica una reazione emotiva dell'uomo. Del resto l'immagine del terremoto è usata molto spesso nella Bibbia con valenza simbolica, in particolare in riferimento all'intervento di Dio.²⁶ Se si vuole tradurre con terremoto si tratta di un terremoto interiore, di uno sconvolgimento intimo. Siamo rinviati alla sfera emotiva, che certamente accompagna l'esperienza spirituale, ma non la può esaurire.

Il fuoco: spesso simbolo del farsi presente di Dio (p. es. nel rovelto ardente: Es 3,2-4), il fuoco rinvia anche alla dimensione passionale, affettiva, erotica: l'eros è “fiamma di Yah”, dice il Cantico dei Cantici (8,6). E l'esperienza spirituale traversa l'affettività e la sfera erotica dell'uomo, la

24 In questo senso si sono mossi già diversi studi: M. Masson, *Élie ou l'appel du silence*, Cerf, Paris 1992 (soprattutto pp. 19-41); A. Mello, *Una voce silenziosa: l'esperienza spirituale di Elia*, in «Parola, Spirito e Vita», n. 38, a.1998, pp. 19-28.

25 Cfr. A. Mello, *Una voce silenziosa*, cit., p. 24.

26 *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, a cura di L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman III, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, pp. 1457-1458.

concerne, ma l'affettività e l'eros non esauriscono l'esperienza dello Spirito.²⁷

La voce del silenzio: questo appare essere il luogo culminante dell'esperienza spirituale, dove si esce dall'ambiguità. Anche se non si dice che "il Signore era nella voce del silenzio". Dopo aver detto per tre volte dove non era, o meglio, dove era in maniera imperfetta, ora si suggerisce solamente dove può essere, ma non lo si afferma. L'esperienza spirituale si fa apofatica. La voce è silenziosa: non eccesso di zelo, non sussulto emotivo, non passione incontrollata. Tutti e quattro questi simboli hanno una valenza sia antropologica che teologica e trovano il loro punto di sintesi e il loro vertice nel paradosso della voce silenziosa.

Si può annotare, *en passant*, che i quattro simboli del vento, del sisma, del fuoco e della voce si ritrovano quasi identici in un testo capitale del Nuovo Testamento per indicare lo Spirito santo. In At 2,2-6, il testo che parla della Pentecoste, le immagini del rombo (At 2,2), del vento impetuoso (At 2,2), del fuoco (At 2,3) e della voce (At 2,6) concorrono a evocare lo Spirito di Dio e la sua discesa. Uno spirito che trova il suo invero nella voce che annuncia l'evangelo in tutte le lingue del mondo.

PARTE SECONDA

In questo incontrarsi, anche mediante i medesimi simboli, dello Spirito di Dio e dello spirito dell'uomo, può iniziare la seconda riflessione che intravede nel corpo il luogo dello Spirito. La corporeità è il luogo di incontro della dimensione spirituale e delle dimensioni psicologiche, affettive, emotive. Conoscenza di Dio e conoscenza di sé diventano qui le due facce della stessa medaglia. Luogo di questa conoscenza è, per la Bibbia, *la corporeità*.

La visione biblica del corpo umano²⁸ ci insegna che "il corpo è compreso come Dio è compreso".²⁹ L'esperienza spirituale è essenzialmente un'esperienza corporea. Si può affermare, con Louis-Marie Chauvet, che "corporeità indica il soggetto umano nella sua integralità". "Corporeità" indica,

27 Non sarebbe difficile vedere nel culto dell'emozione, nell'affettività fusionale e nel volontarismo tre derive possibili, e attuali, dell'esperienza spirituale.

28 Cf. L. Manicardi, *Il corpo. Via di Dio verso l'uomo, via dell'uomo verso Dio*, Qiqajon, Bose 2005.

29 C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Seuil, Paris 1968, p. 153.

infatti, “il soggetto come corpo individuale, in cui vengono ad articolarsi simbolicamente, in modo altrettanto singolare per ciascuno quanto lo è la storia del suo desiderio, un corpo ancestrale di tradizione, un corpo sociale di cultura e un corpo cosmico di natura. È proprio in quanto intessuto in questo modo originale – a partire dalla sua prima infanzia, dalla sua stessa formazione nella matrice materna, che come è noto è altrettanto culturale che biologica, tramite questo triplice corpo di storia, di società e di mondo – che il soggetto avviene in ciò che egli è di più ‘spirituale’. ‘Corporeità’ designa in tale senso il soggetto umano come corpo significante o come corpo di parola: corpo parlante in quanto da sempre già parlato nel ventre materno. Il più “spirituale” non avviene, dunque, altrimenti che nella mediazione del più ‘corporeo’.”³⁰

5. Il corpo secondo la Bibbia

Il termine ebraico che designa il corpo, *bāšār* (lett.: “carne”; più ampiamente “corpo”), indica l’uomo in quanto tale, e include in sé l’idea di spirito, di soffio: è l’idea di corpo che abbraccia in sé quella di spirito, e non il contrario! Prova ne sia che *bāšār* non è utilizzato per indicare un cadavere: mentre si può concepire una “anima morta”, il termine *bāšār* designa l’insieme concreto e dinamico di relazioni che fa esistere l’uomo. Questo non significa che per la Bibbia non esista una mortalità della carne-corpo, anzi, spesso *bāšār* è sinonimo di fragilità e caducità ma, quando il corpo muore, diviene altro, diviene “cadavere”. C’è un uomo e c’è vita, dove c’è il corpo con tutte le sue componenti, nessuna delle quali è umana se viene concepita isolatamente perché solo la globalità fisica visibile costituisce l’uomo. In sintesi, nella concezione biblica la corporeità è l’elemento essenziale nel quale l’uomo si identifica e si esprime.

Il termine *nefeš*, spesso tradotto con “anima”, in realtà non andrebbe mai separato dal suo significato letterale che è quello di “gola, collo”. È lì, infatti, che l’uomo avverte, con il variare del ritmo del respiro, che in lui stanno avvenendo mutamenti, nella sua sfera fisica, ma soprattutto psichica ed emozionale: fame, angoscia, ansia, paura, oppressione... La concezione biblica presenta una visione unitaria dell’uomo in cui il corpo non è il rivestimento esteriore di un principio spirituale, né uno strumento o una prigione, ma è in sé stesso buono, tanto che, se ci si attiene a Paolo, non esiste un

30 L.-M. Chauvet, *Editoriale. La liturgia e il corpo*, in «*Concilium*», 3, a. 1995, p. 13.

peccato del corpo, ma piuttosto “contro il corpo” (1Cor 6,18), cioè contro il valore e la dignità della persona visibile e chiamata ad agire nel mondo.

La Scrittura collega la corporeità dell'uomo con la storia della salvezza, facendone, attraverso la circoncisione (cf. Gen 17), un segno dell'alleanza. Attraverso la circoncisione il corpo di Abramo e di tutti i suoi discendenti diviene “corpo in-scritto”, una sorta di libro su cui è firmata l'irrevocabile decisione divina di legarsi in alleanza con i figli d'Israele. La circoncisione fa del corpo umano una superficie di scrittura, e questa scrittura è memoria perenne dell'appartenenza al popolo santo. La circoncisione è in-scrittura della parola di Dio nella carne, sulla pelle, addirittura sul sesso dell'uomo. Questo manifesta il fatto che secondo la rivelazione biblica il corpo, e più particolarmente l'esercizio sessuale, è vettore di santità, come afferma un bel testo della tradizione ebraica:

La Shekinah riposa sul letto coniugale quando l'uomo e la donna si uniscono nell'amore e nella santità: senza questa unione noi siamo indegni della presenza divina. (...) Dalla distruzione del tempio la camera da letto degli sposi è diventata una piccola parte del Santo dei Santi.³¹

La circoncisione è memoriale della dimensione trascendente e non pulsionale della sessualità. Nella tradizione ebraica il termine *mûlâh*, “circoncisione”, è accostato a *millâh*, “parola”, per indicare che la parola di Dio abita sull'organo stesso dell'unione dell'uomo con la donna, della trasmissione della vita e della benedizione. Per Lévinas la circoncisione è ciò che conduce la sessualità a essere vissuta come un faccia-a-faccia, è l'atto con cui l'uomo accetta di porre un limite alla sua onnipotenza virile e si pone in ascolto della donna.

Nell'ebraico biblico le parole che designano le varie parti del corpo hanno un primo significato letterale, cui se ne accompagna un secondo, latente, di carattere etico e spirituale. “Osso”, *etzem*, è espresso attraverso una radice che indica anche “ciò che è proprio”, “personale”, e designa dunque l'autonomia del singolo, la sua indipendenza; “utero”, *rehem*, indica anche la misericordia, la capacità di con-soffrire e di accogliere in sé la vita e la sofferenza di un altro; “bocca”, *peh*, è utilizzato anche per designare il “comandamento”, a dire che la bocca dell'uomo deve essere ispirata dalla

31 Il testo, desunto dallo *Zohar*, è citato in J.-M. Chouraqui, *Un esprit saint dans un corps saint: alliance, corps et sexualité dans le judaïsme*, in «Revue d'éthique et de théologie morale», «Le Supplement», n. 217, a. 2001, pp. 55-70.

parola di Dio.³² Insomma, secondo la visione biblica, il corpo è il luogo di culto e di preghiera, il luogo in cui si vive appieno la relazione con Dio. Se l'ebreo prega dondolando il corpo, è per esprimere la sua partecipazione totale alla lode divina: "tutte le mie ossa fremono" (Sal 6,3). Il corpo è un tabernacolo e ogni mattina l'ebreo, alzandosi, inizia le sue preghiere ringraziando Dio per il suo corpo, per la salute, per la buona disposizione degli orifizi del suo corpo³³, e solo dopo rende grazie per l'anima che il Signore ha insufflato in lui e confessa la sua fede nel Dio che risuscita i corpi.³⁴ Così ogni mattino viene ripetuto ritualmente il processo della creazione in Genesi: prima viene costituito il corpo (ecco dunque la benedizione per il corpo), quindi viene insufflato nel corpo il soffio di vita (ecco il ringraziamento per l'anima).

6. Il corpo che prega, ovvero, la preghiera della sensibilità

Per la Scrittura la preghiera è attività di tutto il corpo, non solo di una sua parte, più "spirituale" o "interiore" o "razionale". I Salmi lo mostrano bene. Si potrebbe parlare di *preghiera dei sensi* – vista, udito, tatto, olfatto e gusto – a patto di intendere questa espressione non in un riduttivo senso emozionale. Ma va detto che per la Bibbia esiste una santità della carne non meno di una santità dello spirito.

Riesaminiamo le concezioni inerenti l'ascolto e la vista.³⁵ È indubbio il primato dell'ascoltare sul vedere nell'esperienza di fede che sgorga dalla rivelazione biblica. L'originarietà della parola di Dio che si rivolge all'uo-

32 Cfr. dettagliatamente: E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des parties du corps en hébreu et en akkadien*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1963.

33 Cfr. la benedizione che segue la lavanda delle mani: "Benedetto sei tu, Signore nostro re del mondo, che plasmasti l'uomo con sapienza, creando in lui molteplici fori ed orifizi! È ben noto alla tua gloriosa maestà che se uno solo di essi si otturasse o si allargasse, nessun uomo potrebbe sopravvivere neppure per un istante. Benedetto sei tu, Signore, che mirabilmente provvedi alla salute di ogni carne": L. Cattani (a cura di), *La preghiera quotidiana d'Israele*, Piero Gribaudi Editore, Torino 1990, p. 56.

34 "Dio mio, l'anima che tu mi hai dato è pura! Tu l'hai creata, tu l'hai plasmata, tu l'hai inalata in me, tu dentro di me la conservi, tu me la riprenderai e tu me la renderai nel tempo futuro. Fino a che l'anima è in me, io ti confesserò, o Signore Dio mio e Dio dei miei padri, padrone onnipotente, Signore di tutte le anime! Benedetto sei tu, Signore, che rendi le anime ai corpi morti!" (cfr. *ivi*, pp. 56-57).

35 Cf. L. Manicardi, *La vita secondo lo Spirito*, in «Esodo», n. 25, a. 2003, fasc. 2, pp. 28-35.

mo e lo cerca, situa l'esperienza spirituale nel quadro dialettico di "chiamata e risposta", non in quello della rappresentazione. Questa originarietà della parola divina dice che fondamento dell'esperienza spirituale è la volontà di Dio che si manifesta nel suo dare vita e creare, nel suo cercare l'uomo e volgersi a lui. Nell'esperienza biblica della fede l'ascolto gode di una sorta di "privilegio", che consiste nello scoprire e nell'aprirsi a una presenza irriducibile all'ordine della percezione e della conoscenza. Il "privilegio" dell'ascolto risiede nel fatto che esso è per eccellenza il senso della conversione ("Ascoltate, e la vostra anima rinascerà": Is 55,3) e dell'alleanza ("Ascoltate la mia voce! Allora io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo": Ger 7,23). Anche lo Spirito può essere accolto grazie all'ascolto: "Chi ha orecchio ascolti ciò che lo Spirito dice alle chiese" (Ap 2,7). L'ascolto converte il cuore rendendolo capace di accogliere una presenza altra, di ospitare una volontà altra. L'ascolto scava nel credente uno spazio per ospitare un altro da lui e fare avvenire in lui qualcosa della differenza di cui l'altro è portatore.

Se vi è un "privilegio" dell'ascolto, tuttavia la Scrittura non stabilisce una contrapposizione tra l'ascolto e la vista. Al Sinai "tutto il popolo vide le voci" (Es 20,18 secondo il testo ebraico), e la tradizione ebraica può dire che la parola di Dio diviene visibile nel suo farsi scrittura. Vi è sinergia tra vedere e ascoltare: la visibilità del mondo va ascoltata e l'ascolto illumina il visibile, rende visibile il mondo, e lo rende visibile con lo sguardo dell'accoglienza e della gratuità e non del possesso. Ora, è certo che un difetto della spiritualità cristiana sia stato quello di avere troppo spesso opposto ascolto e visione, e più radicalmente ancora, sensi e spirito.³⁶ *L'ascolto tende a inscrivere nel corpo, cioè nell'uomo intero e in tutte le sue relazioni, la parola divina.* Questa è la logica dello *shema*^c *Israel* (cf. Dt 6,4-9: i comandi di Dio devono stare non solo fissi nel cuore, ma anche legati alla mano, appesi come pendaglio fra gli occhi, scritti sugli stipiti delle porte, ripetuti ai figli, proclamati in casa e lungo la strada, al momento di coricarsi e al momento di alzarsi...), che si oppone a ogni separazione fra interiorità ed sensibilità e che cerca di raggiungere l'uomo in quanto tale, nella sua corporeità come in tutti gli ambiti del suo vivere: famigliare, so-

36 La vita spirituale si è troppo nutrita di polarità presto divenute antitesi inconciliabili: interiore – esteriore, io interiore – io esteriore, sensibilità – interiorità, spirito – materia, ascolto – visione, corpo – anima, ecc. Il rischio è quello di arrivare a contrapporre e separare ciò che Dio ha unito, di non cogliere la complementarietà, l'intrinsecità, la fondamentale unità di quelle dimensioni, e di pervenire così a formulare spiritualità infedeli alla rivelazione biblica e anche nevrotiche e nevrotizzanti.

ziale, politico. Rabbi Shneur Zalman di Ladi afferma: “Se la Torah è fissata nei duecentoquarantotto organi del tuo corpo, tu la custodirai; altrimenti la dimenticherai”.³⁷ Chi, infatti, si dedica alla Torah, afferma la tradizione ebraica, ne porta i segni nella sua persona: “Proprio come il fuoco lascia un segno sul corpo di chi opera con esso, così le parole della Torah lasciano un segno sul corpo di colui che opera con esse. Proprio come coloro che lavorano con il fuoco sono riconoscibili, così i discepoli dei saggi sono riconosciuti dal loro modo di camminare, dal loro modo di parlare e dal loro modo di vestire”.³⁸ Nel cristianesimo lo Spirito può far divenire il corpo dell'uomo preghiera, narrazione vivente della presenza di Dio. Scrive Isacco di Ninive:

Quando lo Spirito pone la sua dimora in un uomo, questi non può più arrestare la sua preghiera perché lo Spirito non cessa di pregare in lui. Che lui dorma o vegli, la preghiera non si separa dal suo cuore. Mentre mangia, mentre beve, mentre riposa, mentre lavora, mentre è sprofondato nel sonno, il profumo della preghiera esala spontaneamente dal suo cuore.³⁹

Il cristianesimo afferma la connivenza profonda tra il sensibile e lo spirituale, tra i sensi e lo spirito, tra il corpo dell'uomo e lo Spirito di Dio. Dio è narrato dall'umanità di Gesù di Nazaret. Così la rivelazione biblica non oppone visione e ascolto, ma si sforza di pensarli insieme (e nella Bibbia al comando di *tendere l'orecchio* si accompagna quello di *alzare gli occhi*), non mette in contrapposizione i sensi e lo spirito, ma afferma l'essenzialità dei sensi per l'esperienza spirituale. Di contro a una spiritualità dell'interiorità che si oppone al piano della sensibilità, perché non pensare che fra interiorità e sensibilità non vi è opposizione, ma scambio e interazione in cui una dimensione prega l'altra di donarle ciò che non è capace di darsi da sé? È attraverso i sensi che il mondo fa esperienza di noi ed è attraverso i sensi che noi facciamo esperienza del mondo. Possiamo dire che vi è un infinito mistero in ogni senso: nella vista, nel tatto, nell'olfatto, nel gusto, nell'udito. Mistero afferente all'alterità che dall'esteriorità e tramite i sensi giunge a noi, ci ferisce, ci inabita. I sensi hanno dunque a che fare con il senso: lì si cela la loro attitudine intrinsecamente spirituale.

37 Citato in C. Chaliel, *Sagesse des sens. Le regard et l'écoute dans la tradition hébraïque*, Albin Michel, Paris 1995, p. 110.

38 *Sifré Devarim* 343 (ed. Finkelstein, 400).

39 Si tratta di un passo della prima collezione dei discorsi di Isacco (I,35). Cf. Isacco di Ninive, *Un'umile speranza*. Antologia (scelta e traduzione dal siriano a cura di Sabino Chialà, monaco di Bose), Qiqajon, Bose 1999, p. 165.

Noi entriamo nel senso della vita attraverso i sensi. Il senso del mondo non è estraneo ai sensi attraverso cui il mondo stesso viene colto ed esperito da noi: il significato di un fenomeno è inseparabile dall'accesso che vi conduce. Il corpo ci ricorda l'evento e la realtà "spiritualissima" per cui ciò che noi siamo sta nello spazio di una relazione. "Noi siamo dialogo", ci dice il nostro corpo. Il corpo è appello e chiamata, in esso è insita una parola, una vocazione. Il corpo è apertura allo spirito: nulla di ciò che è spirituale avviene se non nel corpo.

I Salmi sono la migliore espressione della *preghiera della sensibilità*. "Il fragile strumento della preghiera, l'arpa più sensibile, il più esile ostacolo alla malvagità umana, tale è il corpo. Sembra che per il Salmista tutto si giochi là, nel corpo. Non che sia indifferente all'anima, ma al contrario, perché l'anima non si esprime e non traspare se non nel corpo. Il Salterio è la preghiera del corpo. Anche la meditazione vi si esteriorizza prendendo il nome di 'mormorio', 'sussurro'. Il corpo è il luogo dell'anima e dunque la preghiera traversa tutto ciò che si produce nel corpo. È il corpo stesso che prega: 'Tutte le mie ossa diranno: Chi è come te, Signore?' (Sal 35,10)"⁴⁰. Pregare, per il Salmista, è anche dire e vivere il proprio corpo davanti a Dio. Certo, i sensi devono essere risvegliati, destati, purificati, perché sono sempre a rischio di idolatria: la vista dovrà sempre restare aperta all'invisibile, l'ascolto dovrà sempre stare al cospetto del non detto e dell'ineffabile... Anche l'ascolto, infatti, non solo lo sguardo, può divenire idolatrico: quando l'orecchio s'impadronisce della parola divina come di una parola che non chiama, ma conferma, che non interpella, ma garantisce, che non scuote e non mette in crisi, ma rassicura, che non pone in cammino, non fa uscire per un esodo, ma stabilizza e arresta, allora siamo di fronte a un ascolto idolatrico. Certo, la Scrittura e la tradizione cristiana parlano di sensi spirituali: occhi del cuore, orecchio del cuore, ma i sensi *nella loro materialità* sono ciò che ci mantiene aperti all'alterità mantenendoci aperti all'esteriorità. È attraverso l'esteriorità e l'alterità cui i sensi ci danno accesso che noi non ci rinchiudiamo in una spiritualità intimista, individualista e di mera interiorità. I sensi sono la via sensibile all'alterità. Certo, essi possono chiudersi e intontirsi: la Bibbia (e Gesù stesso) parla di occhi che guardano ma non vedono, di orecchi che non ascoltano, di cuore indurito, ecc. Per svolgere la loro funzione spirituale, i sensi devono essere tenuti vivi attraverso *l'attenzione e la vigilanza*. Allora essi saranno la memoria del carattere spirituale del corpo e della santità della carne.

40 P. Beauchamp, "Liminaire", in O. Odelain, R. Séguineau, *Concordance de la Bible. Les Psaumes*, DDB, Paris 1980, p. XVII.

Questo discorso sul processo che dai sensi conduce al senso ci dice l'*intenzionalità* del corpo, ovvero il fatto che attraverso il corpo noi impariamo e attribuiamo significati al reale. Insomma, nessuna facoltà spirituale dell'uomo si esplica senza la mediazione corporea, fuori del corpo. Ascolto dello Spirito e ascolto del corpo, conoscenza di Dio e conoscenza di sé vanno di pari passo.



GIACOMO MANZONI

USCIRE DALL'ETÀ DELLA PIETRA!¹

Nessun essere umano attende con gioia, credo, la sua ultima ora, chi scrive non fa eccezione. Chi non è credente, in particolare, sa che la morte costituisce per lui la fine di tutto, e questo in qualche misura lo angoscia. Il pensiero che si tronchi definitivamente il suo io, la coscienza di sé, ogni possibilità di continuare a evolversi, di sapere, la curiosità del conoscere, può essere realmente intollerabile. Però teniamo presente che ognuno di noi vive dentro un grande fluire, che è la civiltà dell'uomo, con le sue meraviglie e i suoi orrori: ciascuno di noi è destinato a scomparire, ma il flusso continua, la civiltà continua a esistere, a produrre meraviglie e orrori. Questo in qualche modo attutisce la sensazione della scomparsa del singolo io, lo rassicura sul fatto che egli non è vissuto invano, ma è *parte* di quel gran fluire: lo è stato l'anonimo muratore che con le sue mani callose ha costruito la parete che mi sta davanti, così come lo sono stati Einstein, Bach, Dante... A tutti loro, dal gradino più basso fino agli ingegni eccelsi, dobbiamo essere grati di questo flusso che si chiama civiltà, umanità.

1 Conosco Salvatore Natoli da tantissimi anni, e con lui ho avuto spesso scambi di idee su tematiche alte e complesse: non potrebbe essere diversamente con un filosofo del suo livello. Mi fa piacere che venga omaggiato con un Simposio, e di essere tra gli invitati a parteciparvi. So che la tematica religiosa ha occupato e tuttora occupa le riflessioni del Professore, anche se finora mi è difficile capire se sia a tutti gli effetti un credente: mi pare di ricordare che un giorno, su per la scala mobile del metrò S. Agostino, mi disse di essere "in cerca". Per questo quasi lo invidio, perché io – forse purtroppo – questa esigenza non la sento. Nello scritto che segue cerco di spiegare la ragione di questo atteggiamento, che diventa anche una riflessione più generale sulla questione di Dio e dell'aldilà. La mandai a suo tempo a Salvatore, quasi come un invito a prender posizione: sono ancora in attesa di una risposta, ma di certo per questo ritardo non gliene voglio, e anzi mi auguro di non aver messo minimamente in crisi la sua "ricerca". Credo comunque che da scambio privato ora questa breve testimonianza possa diventare pubblica, e proprio in un volume che tocca tra gli altri un argomento cui il nostro Professore non si sente estraneo. La riporto con solo poche integrazioni.

Ma a questo punto va detto che c'è qualcosa se possibile di ancora più angoscioso e inaccettabile della fine del proprio io: il pensiero della fine dell'umanità nel nulla. Potranno passare mille, un milione di anni, quanto si vuole: sappiamo che l'umanità non è eterna, che il giorno della sua scomparsa è certo anche se non prevedibile. Ebbene, mi riesce quasi impossibile pensare che dal momento in cui l'ultimo uomo e l'ultima donna scompariranno dall'universo, con loro tutta la civiltà umana, scienze, arti, bellezza, piacere, sarà come *mai esistita*! I grandi capolavori, le scoperte, le filosofie dell'uomo: nessuno mai più potrà goderne, trarne insegnamento, ricchezza di pensieri, tutto sarà solo carta, suono, immagine muti. Quell'ultimo uomo e quell'ultima donna saranno gli ultimi rappresentanti di tutto questo, e in loro in qualche modo anch'io, anche tutti noi di oggi e di ieri ci possiamo sentire umani e non vissuti invano; ma con loro in qualche modo scompariremo *definitivamente* anche noi. E che quella scomparsa tuttavia con certezza si verifichi è un'idea davvero intollerabile.

Verrebbe allora da pensare che l'esistenza di un essere superiore, di un Dio, garantirebbe da questa insopportabile perdita. Il Buddismo e altre religioni orientali credono invero nell'immortalità dell'anima, ma nella reincarnazione non c'è traccia della sopravvivenza della coscienza, l'io è troncato di netto, esattamente come se scomparisse nel nulla: che me ne faccio di questa idea della reincarnazione? Le religioni monoteistiche garantiscono invece proprio il sopravvivere della coscienza (qualcuna delira addirittura di sopravvivenza del corpo e simili idiozie). Ma supponiamo che abbiano ragione: io muoio, e con o senza il corpo vado – in ipotesi – nel paradiso cristiano. Mi si prospetta una eternità pressoché allucinante: sono in una simbiosi fuori dal tempo con l'Eterno, anche qui peraltro in una simbiosi che conosce varie gerarchie (santi, beati, apostoli, martiri e simili), dunque non assoluta, anzi potenzialmente generatrice di conflitti: grave contraddizione in una religione che garantisce nei suoi testi ben altra condizione! Comunque, dello straordinario retaggio della *mia* civiltà reale e materiale, vissuta, sofferta, goduta nel *mio* costruirmi come uomo o donna, che cosa mi resta? E perché non potrò partecipare, essendo fuori dal tempo umano, a quello che la civiltà continuerà a portare sulla terra, lontana ormai da me e dimenticata? Non potrei più studiare? Scrivere? O migliorare il mio io? E nemmeno pensare? Io non voglio non essere uomo: e nessun Cristo, nessun Mosé, nessun Maometto, nessun padre della chiesa mi garantisce che quella "vita" ultraterrena abbia il senso che la nostra coscienza in qualche modo esige. Insomma tendo a pensare che il distacco dalla realtà concreta della vita materiale è uno scacco che non è possibile annullare. Un

noto filosofo² dichiara che lui tende a credere nell'immortalità dell'anima la quale, chissà, "forse vaga tra le galassie" in eterno. Magra consolazione, direi; e non vedo come questa ipotesi differisca nella sostanza da quella di un'eternità castrata come quella descritta sopra, per esempio nel paradiso dei cristiani. Nemmeno Severino, nella sua tesi – se ho ben capito – dell'eternità degli eventi di cui noi percepiremmo solo una parte, si azzarda a descrivere che cosa ci può essere al di fuori dell'orizzonte a noi visibile, in una vita presumo eterna.

A che cosa dovrei credere a questo punto? Come posso trovare e in quale fede un senso del mio essere eterno? No. A questo vuoto, a questa incapacità di una risposta *filosofica* ed *esistenziale* da parte di ogni chiesa a questo genere di domande (più cauta in ciò per la verità e per quanto ne so la teologia ebraica) mi sento di preferire la mia miseria umana, la mia finitezza, la certezza di essere non più di un mucchietto di polvere che nella sua vita ha cercato però di operare *dentro* il flusso, ad esso affidandone il senso. Con dentro l'angoscia atroce di quel futuro addio che quell'ultimo uomo, quell'ultima donna darà suo malgrado a tutto ciò che abbiamo insieme costruito.³

Approfitto della brevità del testo originario per ampliarlo con una considerazione parzialmente ad esso estranea. Esiste sì diceva il bisogno da parte di tanti di credere a una vita *post-mortem*: il terrore della morte lo rende del tutto comprensibile. Capisco anche che tanti possano credere al "progetto" di un ente metafisico la cui conoscenza peraltro ci sfugge. Quello che non riesco davvero a comprendere, e che persino mi irrita, è come si possa dar credito alla teologia cristiana e segnatamente a quella cattolica. Posto che non dovrebbe essere accettabile a priori per un cristiano autentico quel genere di religione "fai da te" assurdamente diffuso proprio tra quei credenti, ritengo che il vero cattolico debba accettare fino in fondo (e come potrebbe essere diversamente?) le "verità" della sua chiesa: dalla verginità della madre di Cristo, all'ascesa al cielo della Madonna con i suoi vestimenti (ma il paradiso non è un luogo al di fuori del tempo e dello spazio?), alla risurrezione degli uomini e delle donne in carne e ossa nel medesimo

2 Che non cito trattandosi di comunicazione privata.

3 Mi viene in mente una frase – molto argomentata – dell'attore Paolo Villaggio ascoltata anni fa casualmente alla televisione (durante un'intervista molto seria): "Sono felice di essere ateo!". Mi piace.

del tutto improbabile cielo (o anche inferno), ai misteri della confessione e della comunione, al mistero ancora più incomprensibile dell'”infinita bontà di Dio” al cospetto dell’immenso panorama di orrori e crudeltà e sofferenze che ci offre il mondo, al peccato originale (specie di maledizione aprioristicamente scagliata su miliardi di nati inermi e innocenti in migliaia e migliaia di anni: infinita bontà? Ma ahimé questa assurdità è accettata anche dalle chiese protestanti, mentre non se ne trova traccia nell’Islam), a mille altri dogmi: insomma credere (credo quia absurdum!) in queste condizioni non è solo incomprensibile, ma quanto mai faticoso e a mio avviso addirittura insensato.

Sono certo che se Natoli troverà quello che eventualmente cerca, sarà qualcosa di profondamente diverso dalle inconcepibili assurdità cui ho solo accennato.

UGO PERONE
L'INTRECCIO DI MODERNO
E SECOLARIZZAZIONE

1. *Limiti di un'identità*

Il detto di Ernst-Wolfgang Böckenförde, contenuto in *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, secondo cui: „Der freiheitliche säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“,¹ è diventato in questi anni improvvisamente famoso e ha scatenato una serie di prese di posizione che ne hanno enfatizzato, e anche in parte tradito, il significato. È stato infatti usato come forma di delegittimazione dello stato moderno, i cui fondamenti riposerebbero su premesse che questi non possono garantire da sé. Di qui la consueta doppia possibilità, quella di chi si rallegra di questa debolezza, e cerca di retrocedere verso la rivendicazione di fondamenti presecolari, e quella di chi la contesta, riprendendo i temi di un'autolegittimazione e di un'autofondazione del moderno. La lettura del contributo di Böckenförde rinchiusa nei limiti di tale alternativa, peraltro esemplare proprio per la sua divaricazione delle posizioni attualmente in campo in ordine al tema della secolarizzazione, mette però in ombra aspetti per me illuminanti, e anzi decisivi, che a tale categoria ineriscono. Come del resto il titolo esplicitamente recita e come la ricostruzione storica, che retrocede fino al medioevo, documenta, la tesi dell'articolo è che per il processo di secolarizzazione cruciale è stato un fattore politico, ossia la nascita dello stato moderno. Come mostra un teologo, Wolfhart Pannenberg,² prendendo le distanze dalla prevalente impostazione di storia delle idee, per l'affermarsi della secolarizzazione sono state più importanti le guerre di religione del XVII secolo che non la stessa Riforma protestante. L'una e l'altra posizione convergono dunque nel mostrare la decisiva importanza del fattore politico per l'affermarsi di un orientamento secolare.

1 E.-W. Böckenförde, *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991, p. 60.

2 W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*, Herder, Freiburg 1988.

Quale ne è la ragione? Fino al sorgere di un potere statale forte la funzione attribuita in modo condiviso alla religione era quella di assegnarle un compito di unificazione e di coesione (come, a suo modo, sostiene anche l'interpretazione sociologica di Durkheim). Questa funzione unificante, inizialmente limitata a una singola etnia, si era poi dilatata, nel medioevo cristiano, all'universalità del mondo occidentale. Ma il sorgere, prima, di un potere statale concorrente che si assumeva il compito di garantire universalmente l'ordine e, in seguito, lo scandalo di conflitti religiosi, che giungevano fino alla guerra, hanno progressivamente detronizzato la religione da questo ruolo e ne hanno ristretto progressivamente l'efficacia in un ambito di minore universalità, se non addirittura di privatezza. Potremmo dire così: il sorgere di una sfera pubblica o, più in generale, il venire alla ribalta della dimensione politica come dimensione, prima, concorrente e, poi, addirittura inglobante della religione ha favorito l'imporsi sociale di ciò che si suole chiamare secolarizzazione.

Considerare la secolarizzazione esclusivamente come il passaggio dal sacro al profano (in qualunque modo si voglia concepire tale passaggio, sia esso una *Umsetzung* o una *Umbesetzung*, per ricorrere alla terminologia blumenberghiana),³ significa infatti esporsi a innumerevoli problemi, come del resto mostra la frastagliata e mai sopita *querelle* interpretativa che accompagna gli studi del tema. Se infatti, da un lato, il fenomeno di una desacralizzazione è certamente contenuto nella secolarizzazione, non è però difficile constatare che esso ha luogo, almeno marginalmente, anche in epoche che non si possono considerare secolarizzate (la miscredenza precede infatti abbondantemente il moderno). Per converso, dall'altro, è sotto gli occhi di tutti il fatto che anche in epoche definite secolari si riaffacciano prepotentemente forme di risacralizzazione. Né più solida sembra la strada di ricorrere a un criterio quantitativo come chiave di accertamento della secolarizzazione. Non solo perché, come hanno mostrato anche studi empirici, ci si può trovare di fronte a risultati sorprendenti che contraddicono l'ipotesi di una secolarizzazione linearmente crescente, ma anche perché, riguardata sulla carta del mondo, la diffusione della secolarizzazione restituisce un quadro a macchia di leopardo, che finisce per metterne in discussione la pretesa di costituire con legittimità una categoria di interpretazione storica complessiva del moderno. I fenomeni di risorgenza religiosa non possono infatti essere trattati come semplici residui arcaici,

3 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1983, p. 77.

perché essi si manifestano in compresenza con un'organizzazione sociale e politica di stampo moderno.

Ciò da cui dobbiamo liberarci è l'identificazione troppo stretta tra secolarizzazione e modernità, come se i due termini costituissero un'identità o fossero in relazione causale (la secolarizzazione genera il moderno). Se si mantenesse questo schema, si sarebbe costretti, come abbiamo suggerito, a molteplici contraddizioni. Si sarebbe infatti obbligati, constatando l'insorgere molto precoce di fenomeni di secolarizzazione, a classificare come moderne epoche che precedono ogni consapevolezza di questo genere o viceversa a dichiarare arcaiche società del nostro tempo in cui invece permangono espliciti elementi di non secolarizzazione. Proprio per chi, come me, non voglia abbandonare i guadagni, che continua a ritenere illuminanti, di questa categoria come via (per quanto non esclusiva) per intendere i contenuti del moderno, diviene allora necessario procedere a correzioni non irrilevanti del modo di concepirla. La variante politica, suggerita dalle citazioni precedenti, fornisce un eccellente spunto in questa direzione.

La modernità si costituisce, nella mia ipotesi, attraverso una consapevole interruzione della continuità storica. Essa pretende non di essere il compimento di un processo, ma un inizio, anzi il nuovo inizio, la nuova costruzione culturale in grado di dare risposta in modo più adeguato e complessivo alle irrisolte questioni del passato. Cartesio ne è l'esemplare testimone. Come egli osserva nella risposta alle *Settime Obiezioni*, di fronte a un edificio pericolante è meglio decidere di raderlo al suolo e di ricostruire *ab imis fundamentis* che non tentare di ripararlo. La metafora è chiara. Le età precedenti hanno fallito; si tratta di tentare di nuovo, ma attraverso un esplicito abbandono delle presunte – e tutte sottoponibili al tarlo del dubbio – certezze del passato. Il moderno è questo inizio su basi completamente nuove, intenzionalmente nuove.

La conseguenza prima di un tale atteggiamento è il consapevole distacco da un orizzonte culturale dell'inclusione, percepito come un a priori e fondato sul principio di un ordinamento gerarchico orientato nel senso di un primato della religione. Questa è la secolarizzazione che accompagna il moderno fin dal suo sorgere e che, per così dire, ne segna la tipica forma costitutiva. Per questo ritengo che se ne possa parlare come di una dimensione trascendentale. Il moderno non può infatti comprendere se stesso, se non inscrivendosi entro questa forma secolare. Ma ciò non significa che la secolarizzazione sia la causa del moderno e non significa neanche, come vedremo, che ne sia il contenuto ovvero, detto più distesamente, che il moderno non possa avere altri contenuti se non quelli secolari.

Ma, se il moderno è il prendere definitivamente congedo da un orizzonte unitario, organico e gerarchico a prevalente colorazione religiosa, esso è anche il tempo (difficile) in cui molteplici sfere culturali possono candidarsi a offrire se stesse come orizzonti complessivi di identificazione. Il discorso potrebbe qui diventare lungo e articolato, e sarebbero necessarie specificazioni più dettagliate, dal momento che nel moderno e nella modernità vi sono stati paradigmi successivi che si sono presentati per adempiere questa funzione. Tra questi, comunque, il politico è uno dei più significativi e inclusivi (non meno importante, e forse più invasivo, del paradigma della ragione scientifica). Il mondo è apparso come se fosse soggetto alla disposizione dell'uomo e questa sfera di azione e di interpretazione ha potuto presentarsi come concorrente (e sovente come conflittuale) con l'orizzonte religioso. L'enfasi per il politico caratterizza sul piano del contenuto il moderno tanto quanto la secolarizzazione lo struttura sul piano della forma. All'uomo vengono offerti quale contenuto la storia e il mondo come il giardino a cui può provvedere, un terreno per dare forma al quale egli appare completamente attrezzato. Com'è facile intuire non si sostiene qui che la politica (e del resto sarebbe già un'ironia, a partire dall'origine stessa del nome) nasca con il moderno, né ci si limita a considerarne le concrete forme di realizzazione. Con l'espressione "politico" o "sfera pubblica"⁴ si vuol fare riferimento a quel *novum* del moderno che è rappresentato dalla sfera culturale politica come orizzonte complessivo e inclusivo di interpretazione. Il processo attraverso cui si è pervenuti a ciò passa, in primo battuta, con l'enfasi per la storia e il nascere di filosofie della storia come paradigmi per comprendere il mondo e si precisa successivamente facendo dell'orizzonte politico il paradigma dominante. Il pensiero della rivoluzione come palinogenesi storica non sarebbe comprensibile se non in questa prospettiva.⁵

Per usare una formula riassuntiva si potrebbe forse dir così: la forma secolare del moderno dischiude la possibilità del politico come nuova e de-

4 Al riguardo v. U. Perone, *Introduzione. Ripensare i fondamenti di una teoria politica*, e *Oltre lo spazio comune. Proposte per una ridefinizione del politico*, in U. Perone (a cura di), *Filosofia e spazio pubblico*, Il Mulino, Bologna 2012, rispettivamente pp. 9-18 e 11-127.

5 Sul tema appaiono rilevanti gli interventi contenuti nel numero 1/2013 di «Micro-mega» che pubblica tra gli altri interventi di J. Habermas e di Ch. Taylor, nonché la registrazione di un loro dibattito. Si tratta della traduzione di quanto contenuto nel volume collettivo *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press, New York 2011. La prospettiva che si propone qui è peraltro intenzionalmente diversa da quanto in quel contesto è inteso come sfera pubblica.

cisiva sfera culturale. Ma, circolarmente, l'orizzonte politico, candidatosi a orizzonte di unificazione, dà conferma e, per così dire, sigilla l'orientamento secolare del moderno, gli fornisce il terreno su cui operare.

2. *La secolarizzazione come forma*

Ripetiamolo ancora: l'equazione d'identità tra secolarizzazione e modernità deve essere rigettata qualora con essa si voglia dire che la secolarizzazione è *l'origine* della modernità e che i contenuti della modernità non sono che secolari; essa segnala nondimeno una verità che non può essere rimossa, e cioè che *all'origine* del moderno vi è la secolarizzazione e che il *modo* di quest'origine segna (ma non determina, né esaurisce) i contenuti della modernità.

È per queste ragioni che propongo di considerare la secolarizzazione come decisiva per il moderno, ma da un punto di vista formale. Finora l'analisi si è concentrata prevalentemente sulle dimensioni caratteristiche della secolarizzazione – come, per non citarne che alcune, razionalizzazione, profanizzazione o immanentizzazione – considerandole come contenuti. Ciò appare molto evidente in tutte quelle prospettive in cui ci si è avvalsi di un modello causale di continuità, come mostra ad esempio l'uso dell'immanenza considerata come trasformazione della trascendenza e assunta sul terreno della storia come vettore guida della medesima (è il modello che Blumenberg chiama della *Umsetzung*), ma avviene anche – e anzi forse ancor più – allorché si consideri tali contenuti come i nuovi modi di dare riempimento a questioni socialmente rilevanti di altri tempi (secondo lo schema della *Umbesetzung*). Quando ad esempio Blumenberg polemicamente titola *Verweltlichung durch Eschatologie statt Verweltlichung der Eschatologie* (mondanizzazione mediante l'escatologia in luogo di mondanizzazione dell'escatologia)⁶ conferma in sostanza l'opposizione dei due principi considerandoli entrambi come contenuti. Viceversa se si considerano questi aspetti come delle strutture formali, dei trascendentali, si mantiene la consapevolezza che nel moderno è venuto meno l'orizzonte di riferimento tradizionale e che per conseguenza si sono individuate le nuove coordinate a partire da cui qualunque orizzonte si voglia proporre deve essere pensato. Nella società secolare non si sono però dissolte né la possibilità (individuale e collettiva) della fede, né la significanza dei contenuti della tradizione religiosa. Tramontata per sempre è la forma di

6 H. Blumenberg, *op. cit.*, pp. 46 ss.

immediatezza di collocazione entro quella tradizione, assunta come un a priori storico e sociale (un a priori che non escludeva invero la possibilità individuale di sottrarsi, ma ne faceva l'esito di un processo complesso di differenziazione). Com'è stato osservato da più parti, l'orizzonte religioso è diventato uno tra i molti possibili (ed è ciò che intendiamo quando parliamo di pluralismo degli orizzonti) e anzi un orizzonte che non è più offerto all'immediatezza della disponibilità sociale, ma richiede semmai un processo personale di acquisizione. Rispetto al passato, la situazione si è simmetricamente capovolta e la dimensione religiosa ha cessato di essere l'orizzonte di unificazione di una cultura. E ogni ricorso alla presunzione che quest'orizzonte possa tornare a essere un a priori spontaneo è destinato al fallimento.

Il primato che si attribuisce al carattere formale di scardinamento delle gerarchie di senso di una società non è così miope da non vedere che, a seguito di ciò, si verificano anche effetti specifici di contenuto. Là dove, come oggi accade, l'orizzonte religioso di senso non è più dato come a priori, anche la possibilità di fare esperienza di specifici significati puntuali di valenza religiosa diventa più problematica, così che, come constatava Bonhoeffer, si è costretti alla difficile situazione di doversi porre davanti a Dio (nella concreta esperienza religiosa) senza Dio (come orizzonte di possibilità universalmente condiviso).⁷

Per questa via mi sembra si possa trovare una più accurata descrizione del fenomeno della secolarizzazione e si guadagni altresì una comprensione più articolata del moderno, del quale si potrebbe sinteticamente affermare che non è per sé necessariamente ateo, ma è necessariamente (dal punto di vista di una necessità storica) secolarizzato. Da un lato, infatti, come mostra l'analisi storica e sociale, la credenza non solo è possibile, ma può persino raggiungere livelli di maggiore autenticità e addirittura può farsi forma di orientamento collettivo, eccedendo il piano ristretto dell'individualità e dell'interiorità, ma, dall'altro, essa viene a costituirsi in un orizzonte che prescinde ormai da ogni possibilità di unificazione data *sub specie religionis*. Un tale orizzonte – con i suoi pericoli integralistici e con le sue rassicuranti opportunità – non è più in alcuna forma recuperabile per la coscienza occidentale e appartiene, piaccia o no, al passato. Il moderno, potremmo dunque ripetere, si costituisce essenzialmente senza Dio, ma ciò non lo consegna necessariamente all'ateismo. La forma della sua

7 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, in: Id., *Werke*, Bd. 8, a cura di Ch. Gremmels. E. Bethge, R. Bethge, Kaiser Verlag/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998, p. 534.

costituzione, che è irrevocabile – come avrebbe detto Schiller a proposito dell'irrompere storico di un'età sentimentale che relega per sempre in un passato irraggiungibile l'epoca dell'ingenuità – non determina però necessariamente in forma atea i contenuti dell'esperienza storica, individuale e collettiva.

3. *Orizzonti di senso e significati esistenziali*

Quando parliamo di orizzonti complessivi di senso ci riferiamo a costrutti culturali capaci di dare formulazione a una visione complessiva del nostro essere al mondo in grado di orientare il pensiero e l'azione e di suscitare un sentimento di adesione. Per prendere in prestito da Hans Joas la sua terminologia, li potremmo considerare dotati di un'evidenza soggettiva (*subjektiv evident*) e capaci di dar luogo a un intenso coinvolgimento emotivo (*gefühlsmässig intensiv*).⁸ Tali orizzonti di senso danno luogo a un modo di vedere il mondo, ma anche a un modo di agire nel mondo che è, almeno intenzionalmente, corrispondente a tale visione e sono altresì in grado di suscitare nei confronti di quella un'adesione e una partecipazione emotiva. Una grande prospettiva di senso contiene una serie di principi considerati come veri e capaci di orientare praticamente secondo norme corrispondenti e sente la verità di quei principi e di quelle norme come un possesso a cui si aderisce con un investimento emotivo, in grado di valere, come sempre accade per i sentimenti, come una prima e immediata forma di discriminazione che anticipa accettazione o rifiuto. Si potrebbe supporre che la secolarizzazione intacchi la possibilità d'esistenza di simili orizzonti complessivi di senso, producendone, come il nichilismo suggerisce, una progressiva consumazione. Questa via, che è peraltro empiricamente smentita non solo dal permanere per molti di un orizzonte di senso religioso, è altresì confutata dall'esistenza sostitutiva di altri orizzonti di senso (per il moderno abbiamo suggerito di pensare alla dimensione politica) che mantengono caratteristiche complessive analoghe.

Un'ipotesi di questo genere semplifica troppo drasticamente la situazione, trascurando il fatto che configurazioni complessive di senso danno sempre luogo a specifici e puntuali significati, che vengono avvertiti come

8 H. Joas, *Der Mensch muss uns heilig sein*, in «Die Zeit», n. 52, 22 dicembre 2010, p. 50. Joas attribuisce a fenomeni di questo genere la qualifica di sacro. Se esistono orizzonti di senso nella società secolare, e, come vedremo, tendo a credere che esistano, significa allora che il contenuto "sacro" fa parte anche del moderno.

a esse correlati o addirittura in essa inclusi. L'esperienza religiosa è istruttiva al riguardo. La religione contiene un credo e determina un sentimento di adesione che orienta la vita, ma prescrive anche precisamente i significati concreti in cui questo senso si traduce: dispone di un apparato dottrinale, enuncia prescrizioni morali dettagliate, dà luogo a riti e codifica specifiche obbligazioni; insomma comanda e vieta singole cose e, attraverso questa pedagogia del pensiero e dell'azione, riempie di contenuti specifici il senso generale di cui si fa annuncio. Ora, ciò che è venuto meno nel moderno, nella mia ipotesi, non è né l'esistenza di prospettive di senso globali, né quella di specifici significati in grado di dare riempimento concreto all'esistenza, ma l'assunzione a priori, in qualche modo pacifica e immediata, che a un certo senso corrispondano certi contenuti e che tali contenuti siano esclusivamente derivabili da quell'orizzonte di senso.

Il venire meno di questa precomprensione è stato particolarmente doloroso per la religione (la quale più di tutte le altre prospettive ha patito il fenomeno della secolarizzazione) per il fatto che in orizzonte premoderno la religione aveva saputo assumere una funzione puntuale e invasiva; essa si era imposta come il fattore più forte di inclusione. Ma il ragionamento che abbiamo svolto è suscettibile di applicarsi anche ad altre sfere di senso, che ambiscano a ereditare o sostituire quello della religione. Anche per esse assistiamo a un fenomeno di secolarizzazione, ossia alla non immediatezza di trasferimento da un senso globale a significati puntuali.

Non con questo però sono scomparsi dal mondo gli orizzonti di senso (che continuano a permanere, pur nella forma del pluralismo), né i singoli puntuali significati attraverso cui si attuano riempimenti di significato, senza i quali la vita risulterebbe insensata. Continuano cioè a esistere principi e norme alla cui verità si fa riferimento e a cui si ricorre come formulazione di senso, ma anche atti e gesti nei quali trova espressione un concreto significato, frutto del pensare e dell'agire delle persone. Il nostro mondo, per quanto secolare, non ha cessato di proclamare grandi e complessive verità né di investire di significato nella quotidianità concreta determinati atti o pensieri. La secolarizzazione non ha dunque né abolito il senso, né azzerato i significati (ciò che sarebbe dovuto avvenire se essa avesse avuto un carattere contenutistico). Gli uni e gli altri continuano a sussistere. La secolarizzazione ha piuttosto, in primo luogo, scardinato la connessione immediata dei significati a un senso e, in secondo luogo, ha messo in crisi la possibilità di dedurre da un senso in modo cogente ed esclusivo i corrispondenti significati. L'orizzonte è diventato dunque assai più complicato e faticoso, perché in certo modo in ogni significato è messo in gioco (e dunque anche in pericolo) il senso globale di cui quel significato vuol essere espressione.

4. *Del disagio della modernità*

È proprio sullo sfondo di questa descrizione che diviene meglio comprensibile il disagio che attraversa la modernità. Non mi riferisco qui soltanto a quanto dice Taylor al riguardo. Per lui, com'è noto, tre sono gli elementi che caratterizzano questo disagio. In primo luogo l'individualismo, con un incentrarsi sull'io che restringe e appiattisce le nostre vite; in secondo luogo il primato della ragione strumentale conseguente al disincanto del mondo; in terzo luogo la perdita del controllo politico sul nostro destino, con i rischi dello smarrimento della libertà. Anzi ritengo persino che questa descrizione pecchi, per così dire, per eccesso, attraversata com'è implicitamente da un orientamento valoriale. Il disagio ha ragioni più profonde, alle quali lo stesso Taylor si avvicina, allorché in *The Ethics of Authenticity* evidenzia il ruolo centrale che il tema dell'autenticità assume nel mondo moderno. Se approfondiamo tale *Stimmung*, che mi pare cogliere giustamente uno dei sentimenti fondamentali del nostro tempo, vediamo che essa è determinata dalla simultaneità di due esperienze tra loro contraddittorie. Da un lato percepiamo la logica progressivamente riduttrice che pervade il moderno, dall'altra sappiamo che a essa non possiamo sottrarci attraverso un arresto o un semplice ritorno al premoderno. È questo, del resto, che la logica intrinseca della secolarizzazione ci ha sempre insegnato: il processo che essa ha messo in moto è progressivo, segue un dinamismo demitizzante di successive riduzioni ed è irreversibile. Ora, questa duplice consapevolezza della progressività e dell'irreversibilità si precisa nel moderno in modo affatto specifico, rappresentato dalla coscienza che la nostra età si sarebbe costituita (come io del resto penso che di fatto sia avvenuto) attraverso un'intenzionale interruzione della continuità della tradizione. In tal modo il passato non è solo qualcosa di cui non si può più essere partecipi, ma questa separazione appare come il frutto di una decisione che dipende da noi stessi. La separazione dal passato siamo noi stessi ad averla prodotta. Dunque il disagio, ch'essa ha ingenerato, non ha il carattere dell'esteriorità indotta, ma reca il sigillo del soggetto che l'ha avviato. Forse si potrebbe ripensare così anche ciò che Kierkegaard ha sostenuto nel *Concetto dell'angoscia* ovvero che l'angoscia nasce quando il dubbio, anziché limitarsi a destabilizzare le certezze di ciò che mi circonda, viene esercitato anche nei confronti della coscienza che lo enuncia. Da quel momento la coscienza scopre di soffrire di una ferita ch'essa stessa si è inferta, e alla quale non può più sottrarsi. Il disagio di cui parlavamo si accentua proprio per l'aspetto autoriflessivo che lo caratterizza. La lacerazione non separa solo il nuovo dall'antico, ma si scopre come carattere strutturale del nuovo,

e dunque si produce inevitabilmente sempre di nuovo e coinvolge lo stesso soggetto che la genera. Erroneamente si è creduto di descrivere questo processo in termini di nichilismo, come se il riduttivismo progressivo del moderno potesse trovare infine compimento, e in qualche senso pacificazione, nel conseguimento del nulla. Si tratta piuttosto del riproporsi inesorabile di un'azione ripetuta, ma senza compimento. Il disagio del moderno non ha il carattere della catastrofe, ma della quotidianità.

Si comprende meglio su questo sfondo la rilevanza che viene ad assumere l'autenticità, ovvero la sua importanza non solo come categoria etica, ma come criterio veritativo. Dal momento che ci troviamo di fronte a un mondo che è sorto attraverso un gesto di separazione, non possiamo più ricorrere immediatamente a criteri assoluti di valutazione e, se vogliamo proclamarli, dobbiamo riguadagnarli a partire dall'io, come del resto ha mostrato lo stesso Cartesio. L'autenticità è la cifra della riconduzione della verità e della responsabilità al soggetto. Ma questo criterio, per quanto ineludibile, appare palesemente insufficiente, ossia è tale da non liberarci, per sé, dal disagio. Pascalianamente, secondo un riferimento suggerito dallo stesso Taylor, l'uomo vi reincontra se stesso come l'autore della miseria del proprio tempo, ma anche come l'artefice della sua grandezza. Viene riportato a sé e riconsegnato alla propria libertà e al sogno grandissimo – generoso e avventato – su cui la modernità si è progressivamente costruita: fondare il bene e dargli consistenza anche politica e sociale sulla base della libertà dell'uomo.

Si potrebbe in certo senso interpretare la tradizionale alternativa delle teorie della secolarizzazione (ovvero, da un lato, la progressiva e definitiva profanizzazione del mondo e, dall'altro, la rivendicazione religiosa di questo stesso processo) come una strategia di sopravvivenza a tale disagio. Introducendo una spiegazione e designando il fattore decisivo per la costituzione del moderno, l'una e l'altra teoria acquietano in certo modo l'angoscia sottile che ci attraversa. Dandole un nome, individuando l'origine, pur senza guarirla, la classificano e ne forniscono una spiegazione. Ma tale via è inficiata da un duplice errore di prospettiva. Per un verso riduce il moderno a secolarizzazione, trascurando gli altri aspetti che lo compongono (primo tra tutti quella dimensione politica a cui si è fatto riferimento), per l'altro non coglie che il processo della modernità ha quel carattere di autoriflessività cui abbiamo fatto riferimento, ossia che la questione che in esso si pone non riguarda l'"oggetto tempo moderno" ma la costituzione del "soggetto nel tempo moderno". *De tua re agitur*, dunque. E in quest'interrogazione, che in qualche modo coinvolge l'identità dello stesso interrogante, si cela un nucleo irrisolto. Qualcosa che giustifica la diffusa tonalità emotiva con cui il tema si presenta.

5. Verso il progetto

Ma in che modo la complessificazione della definizione del moderno può essere di aiuto a reinterpretare l'attuale condizione di disagio? Nella misura in cui ci si distoglie dall'unico ossessivo punto di riferimento, quello della scena primaria dell'origine (ciò di cui resta traccia, seppure in forma attenuata, anche nella *Umbesetzung* blumenberghiana), e si riconduce quest'origine a condizione formale della modernità – una sorta di suo trascendentale – diviene possibile sottrarsi a un'ossessiva e destabilizzante coazione a ripetere. Lo stesso progetto politico della modernità, che si offre come contenuto positivo del moderno, come apertura di una nuova sfera della cultura, viene così sottratto alla maledizione di doversi necessariamente costituire come alternativo ad altri orizzonti culturali (compreso quello religioso). Il disagio della modernità si declina per tale via nella forma della sfida a padroneggiare la complessità, la varietà e la pluralità degli ordini di riferimento. L'unidimensionalità è la risposta semplificante a questa difficoltà – quella a cui più immediatamente si può ricorrere – ed è la risposta a cui la versione semplificata della secolarizzazione, da cui ci vogliamo liberare, fornisce la concettualità ideologica.

Ma se la dimensione secolare, continuando a restare la condizione trascendentale entro cui siamo collocati, rinuncia a proporsi come il suo contenuto specifico, allora potrebbe forse essere possibile vivere con altra *Stimmung* la difficoltà del tempo moderno. Questa potrebbe addirittura tramutarsi in grande opportunità, un'opportunità che conduce il moderno oltre di sé (verso progetti dotati di contenuto) e lo libera dalla coazione a ripetere il gesto primario (il progetto di progettare se stesso) per ereditarne e proseguirne la fecondità. L'interruzione da cui il moderno nasce, la frattura con cui esso si è generato, ha il carattere primario dell'autocostituzione, ma questa è da intendersi come forma e non come contenuto: asserisce appunto la differenza, come orizzonte formale, ma non impedisce nondimeno di pensare, pur in modo completamente nuovo, alla continuità. Nei termini di Bonhoeffer e di Benjamin (diversissimi, ma qui prossimi), rende possibile un'eredità (Bonhoeffer) e una tradizione (Benjamin) pensate a partire dall'orizzonte della differenza. Anzi obbliga a pensare in quella direzione, perché diversità è anche liberazione dalla prigionia del sé. Il soggetto non si chiude a riccio in un'identità testarda e ripetitiva, ma, per comprendersi, per ricomprendere la sua stessa differenza a sé, è obbligato al progetto. E il progetto politico, come apertura di uno spazio pubblico che non è la semplice accoglienza, ma l'assunzione della relazione come condizione di sé, diviene terreno di nuove opportunità. Il disagio, riletto come difficoltà,

cessa di avere una prevalente curvatura verso il sé e di essere ripetizione di una sorta di mito dell'origine, si fa spunto per immaginare anche altri tempi e nuove aperture.

Dovremmo forse riflettere sul fatto che il progetto visionario di un'Europa unita vale come un possibile luogo concreto in cui è messa alla prova questa conversione del disagio in opportunità. L'Europa, questo continente vecchio come la nostra storia, questa terra mai politicamente nata, luogo eminente di una secolarizzazione che consuma se stessa, potrebbe invece essere terra dell'eredità, che attinge al passato, e terra della promessa, che prefigura un tempo nuovo, oltre la modernità senz'essere altro da essa. A questo processo anche la forza intima e prorompente di chi attinge a una fede religiosa potrebbe dare un contributo prezioso. Non rivendicando le origini cristiane dell'Europa, ma sostenendo un presente capace di dar valore al differenziale delle differenze (per riprendere un'espressione suggestiva di Benjamin)⁹ e di rendere così possibile un diverso futuro. A questo fine non basta infatti riferirsi a grandi prospettive di senso, per quanto venerande, ma neppure è sufficiente lo sguardo trasparente di un'adeguatezza del rapporto tra scopo e mezzi; non basta dunque né una teoria dell'unità sostanziale, comunque determinata, né una retorica delle pure differenze, comunque funzionalmente pacificate. Bisogna ricorrere appunto non alle differenze come fatti, ma all'esplosiva forza del differenziarsi (ovvero il differenziale) e fare di quest'energia una forza di costruzione, invece che rassegnarsi nella passività a riconoscerne la capacità dirompente. E l'Europa è la terra delle differenze (come fatti che hanno dato luogo a conflitti e guerre), ma può scegliere di costituire un'unità non come composizione eclettica di queste, ma come attingimento al differenziale condiviso che accomuna le differenze, le riconosce e ne fa condizione di una più ricca convivenza. L'Europa sarebbe allora per la prima volta un progetto di libertà e non il risultato di un atto di forza o il prudente bilanciamento di interessi contrastanti.

Se l'Europa riuscisse, il moderno così come l'abbiamo conosciuto finirebbe e la secolarizzazione, divenuta patrimonio della nostra storia, non servirebbe più a giustificare il progressivo e pigro riduttivismo a cui ci siamo acconciati, ma darebbe impulso a nuove radicalità per il pensare e per il vivere.

9 W. Benjamin, *Passagenwerk*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. V,1, a cura di R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1982, p. 570 [N. 1,2]: «Vergleich der Versuche der andern mit Unternehmen der Schifffahrt, bei denen die Schiffe vom magnetischen Nordpol abgelenkt werden. Diesen Nordpol zu finden. Was für die anderen Abweichungen sind, das sind für mich die Daten, die meinen Kurs bestimmen. – Auf den Differentialen der Zeit, die für die anderen die “großen Linien” der Untersuchung stören, baue ich meine Rechnung auf».

BRUNETTO SALVARANI

QUEL CHE RESTA DEL CRISTIANESIMO

“Credente non credente. Sono termini che reciprocamente si escludono, un’antica polarità, che un tempo ha dato luogo a inconciliabili conflitti, ma che sembra, oggi, si sia trasformata in propizio terreno di confronto, in occasione non tanto di dialogo – che è un atteggiamento sentimentale più che un fattore di comprensione reale – quanto piuttosto di reciproca messa alla prova, di radicalizzazione e di giudizio circa le verità delle proprie esperienze, la plausibilità delle proprie certezze.”
(Salvatore Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*)

1. Introduzione

Il problema vero oggi è proprio la secolarizzazione. Nella società contemporanea esiste un riferimento alla trascendenza? Al mistero forse sì. Anzi, in questo universo di incertezza, di improbabilità in cui ci muoviamo, la dimensione del ‘non so’, del mistero, c’è. Ma se parlo di trascendenza, la intendo in un senso squisitamente giudaico e poi cristiano, in riferimento a un ‘tu’. Nei comportamenti collettivi questo riferimento a un ‘tu’ diventa sempre più labile. Se questa è la cornice, il vero problema della Chiesa è fare in modo che tale dimensione di trascendenza emerga. Se è nel fondo dell’uomo, farla rifiorire o in ogni caso annunciarla. La spiritualità di Martini entrava dinnanzi al buio delle coscienze, lo penetrava, lavorava sulle incertezze, e poi arrivava all’annuncio della parola di Dio: la *lectio*. In questo buio la Parola di Dio mi può dire qualcosa?¹

Si può partire da qui, dalle considerazioni che Salvatore Natoli ha rilasciato a una rivista missionaria in occasione della scomparsa del cardinale Carlo Maria Martini, avvenuta il 31 agosto 2012. Un uomo con il quale egli aveva avuto una frequentazione significativa. Martini aveva citato Natoli in una sua lettera pastorale tra le più originali, *Ripartiamo da Dio*, accen-

1 F. Pistocchini, *Martini. L’interlocuzione possibile*, in «Popoli», novembre 2012.

nando all'urgenza, da parte della Chiesa, di parlare ai *nuovi pagani*, vale a dire – scriveva l'arcivescovo di Milano – a “coloro che, privi dell'orizzonte totale e rassicurante dell'ideologia e insieme privi di un 'ultimo Dio' capace di salvare il mondo, vorrebbero ricondurre tutto al frammento, all'attimo, alla dignità dell'essere umani, soltanto umani e basta, con tutta la caducità che questo comporta”.² Natoli aveva replicato, per sgombrare il campo da ogni possibile fraintendimento, spiegando che la sua tesi di fondo

è che, se l'uomo ha la capacità di governare se stesso, può raggiungere la pienezza della sua realizzazione indipendentemente da Dio. Dissolvendo l'equivoco del neopaganesimo come libertinismo, ho trovato un punto di coincidenza. Nel cristianesimo, come anche in altre tradizioni religiose, c'è l'elemento del governo del desiderio nel costruire un rapporto corretto con sé e con gli altri.

Per questo, disse,

ci fu allora un confronto tra elementi antropocentrici della mia visione e teocentrici della visione di Martini. C'era un 'terreno dell'umano', come lui lo chiamava, che era propizio per l'incontro. Anche se nel mio ragionamento non c'è un riferimento alla trascendenza.³

L'interlocuzione fra Martini e Natoli, del resto, all'epoca era già in atto da tempo, sin dalla seconda *Cattedra dei non credenti* (1988), dedicata al tema del dolore.

Obiettivo di quest'articolo, occorre ammetterlo da subito, non è esaminare compiutamente la riflessione che Salvatore Natoli ha dedicato, nel corso di diversi anni, di molti interventi orali e di parecchi scritti, al cristianesimo: cosa che richiederebbe più spazio e un'attenzione senza dubbio più approfondita. D'altra parte, non sarà inutile annotare che l'interesse delle sue posizioni al riguardo risiede in primo luogo negli interrogativi che esse pongono ai cristiani, in una stagione in cui da più parti ci s'interroga ripetutamente sul futuro del cristianesimo, sul suo possibile estinguersi, perlomeno nelle modalità istituzionali che conosciamo, e sulle forme che esso può rivestire per mostrarsi ancora oggi evangelo, vale a dire, etimologicamente, buona notizia.⁴

2 C. M. Martini, *Ripartiamo da Dio*, Lettera pastorale 1995/6, 1.3.2.

3 F. Pistocchini, *op. cit.*

4 Cfr., ad esempio, M. Bellet, *La quatrième hypothèse. Sur l'avenir du christianisme*, DDB, Paris 2001.

Vorrei quindi, modestamente, limitarmi a cogliere, in maniera giocoforza rapsodica, quanto tale riflessione non risulti per nulla secondaria, nell'itinerario filosofico dell'autore siciliano, e soprattutto quanto sia prezioso, per il pensare cristiano attuale, tenerla presente, e trovare il coraggio di dialogare con essa, specialmente in tempi che pullulano di *atei devoti, laici furiosi* e di un cattolicesimo spesso ridotto al rango di *religione civile*.⁵ Vorrei farlo, in primo luogo, per dire grazie a Salvatore, il meno retoricamente possibile: per quanto ci ha donato, ma soprattutto per quanto ci donerà.

2. *Tracce biografiche*

Il riferimento alle tematiche teologiche e filosofiche collegate al messaggio cristiano viene da lontano, nella biografia del nostro autore. Sin dagli anni Cinquanta, quando, durante gli studi liceali, il giovane Salvatore si dimostra particolarmente interessato a questioni filosofiche implicate strettamente con quelle religiose e teologiche, nel contesto siciliano di un ambiente familiare e formativo fortemente cattolico.⁶ Qui, la lettura di un classico come *Perché non sono cristiano* di Bertrand Russell – affrontata nella convinzione che un corretto atteggiamento filosofico debba prendere in considerazione le obiezioni degli avversari – gli fa scoprire un diverso tipo di mentalità e di laicità, fino a fargli trovare gusto alla controversia teorica e all'argomentazione razionale. La lettura di Tommaso d'Aquino fa il resto. Persuaso che le motivazioni religiose siano tutt'altro che astratte, ma prendano per intero l'esistenza, egli sceglie di iscriversi all'Università Cattolica di Milano con convinzione, e con una sostanziosa domanda di razionalità. In un quadro del genere la teologia stessa gli si rivela, in modo persino impreveduto, una via per la pratica di un esercizio razionale: “messa così, non so fino a che punto sono stato davvero credente anche quando mi ritenevo

5 Mi permetto di rinviare, al riguardo, al mio *Il dialogo è finito? Ripensare la Chiesa nel tempo del pluralismo e del cristianesimo globale*, EDB, Bologna 2012, pp. 133-143.

6 Per i riferimenti autobiografici di Natoli, mi servirò principalmente dell'intervista contenuta in S. Natoli, *La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere*, a cura di F. Nodari, Edizioni ETS, Pisa 2007. Altre indicazioni utili a cogliere il senso del rapporto dell'autore con il messaggio cristiano si trovano in S. Natoli, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1999, e Id., *Il cristianesimo di un non credente*, Qiqajon, Magnano (Bi) 2002, su cui torneremo, nel quale, spiega lo stesso Natoli, “interrogo me stesso a partire dal cristianesimo e interrogo i cristiani sul cristianesimo, per capirlo meglio, per capire se l'ho capito”.

tale”.⁷ I suoi maestri sono, in prima battuta, figure del calibro di Gustavo Bontadini ed Emanuele Severino, le cui argomentazioni, all’epoca, vertono dialetticamente sul tema dell’*incontrovertibile*, in un serrato dibattito logico, ontologico e di teoria della conoscenza. Nel panorama di tale dibattito, destinato a segnare a lungo la filosofia cattolica, per Natoli la questione di Dio si muta in questione di verità, fino a proiettarlo fuori dal suo mondo di formazione e dal corrispettivo sistema di credenze: senza però traumi e quasi per interno sviluppo. Nella sua fuoriuscita dalla tradizione cattolica, come ammetterà apertamente, non si sono date motivazioni comportamentali né morali né politico-sociali: piuttosto, egli si è trovato a sviluppare gradatamente un’altra modalità (“direi quasi una diversa curiosità”⁸) nel considerare le *medesime* cose in cui prima aveva creduto. Esempio classico: l’attenzione maturata in quegli anni nei confronti dell’esegesi biblica e della problematica bultmanniana della demitizzazione, la formazione dei testi e delle tradizioni. Ecco allora: “Ho smesso d’essere cristiano senza rifiutare il cristianesimo – né in generale l’esperienza religiosa – ma, al contrario, è nata qui un’attenzione, mai abbandonata, ai mondi storici e alle culture”.⁹ Per questo Natoli può affermare di essere stato da sempre laico, senza divenire mai anticlericale: pur se certamente critico, quando necessario, verso la chiesa cattolica – suo naturale punto di riferimento – e in generale, ovviamente, verso ogni forma di dogmatismo. Va collocata qui la sua passione per la filosofia delle religioni, per cui risulta decisivo l’incontro, in Cattolica, con la straordinaria personalità di don Italo Mancini: grazie al quale viene scoprendo autori quali Barth, Bultmann, Tillich, Cullmann, Ricoeur, e poi l’opera omnia di Lévi-Strauss. Da qui, inoltre, il bisogno di comprendere le civiltà a partire da loro stesse e dalle loro strutture, con l’esperienza religiosa che da credenza si muta in oggetto di ricerca: una riflessione sulla civiltà. Nel corso degli anni, in realtà, questo proposito si amplierà, e Natoli, come già accennavamo, diverrà un interlocutore privilegiato di quella porzione di mondo cattolico che non ha mai smesso di cercare e di interrogarsi.

3. Nuovi pagani

Il neopaganesimo può essere variamente definito e interpretato. In questo caso per neopaganesimo si deve, però, intendere quell’atteggiamento, o quel punto di vista che coincide con l’etica del finito o che comunque l’assume

7 *Ivi*, p. 10.

8 *Ivi*, p. 11.

9 *Ibidem*.

come propria. Per altro verso, l'etica di cui qui si parla non è da prendere nella sua accezione più immediata e corrente, vale a dire come ciò che ha a che fare con il dovere o, più determinatamente, con le norme. Certo non vi è etica senza norme, ma le norme si radicano in qualcosa di più originario e profondo, procedono da ciò che in senso lato usiamo chiamare *visioni del mondo*. L'etica, così intesa, non significa nulla di diverso da quel che la parola stessa suggerisce: *ethos* vuol dire costume, abitudine, e in questo senso l'etica ha prioritariamente a che fare proprio con l'abitare, con il modo con cui gli uomini usano dimorare sulla terra. L'etica dunque prima ancora di configurarsi nei termini del dovere si configura in quelli del senso: se essa si determina come quell'orizzonte intrascendibile della comprensione, che solo rende possibili intenzioni e azioni.¹⁰

Natoli, nella prospettiva di una riflessione mai a senso unico, a più riprese si è dedicato al tema del neopaganesimo, facendo ricorso a categorie dichiaratamente mutuata dal mondo biblico e dalla tradizione ebraico-cristiana, ma anche dai filoni patristico e teologico. In primo luogo, egli tratteggia l'opportunità di una saggia riconciliazione – profondamente pagana – con la vita; una saggezza, cioè, che si misura sull'esperienza presente e si concentra sull'oggi, facendo a meno di un futuro assoluto, escatologico, e soprattutto di una meta ultima, conclusiva, di un qualsiasi salvatore atteso. L'autore, coerentemente con quanto sopra riferito, ammette che, qualunque cosa si pensi del cristianesimo, un confronto con esso non è eludibile sul piano della storia e della cultura, in quanto senza il cristianesimo potremmo capire ben poco di ciò che siamo. L'etica del finito è, a suo parere, propria dell'uomo quale essere chiamato a venire di volta in volta a capo della sua finitezza: risiede qui la radice e la sostanza del neopaganesimo natoliano, che rinuncia al salto della fede e alle prospettive che la speranza cristiana dischiude, per rivolgere il proprio sguardo verso la *naturalità* – non la *creaturalità*, nozione tipicamente cristiana – del finito e quindi la felicità di questa vita.

Il Dio che sopravvive alla morte di Dio – scriverà significativamente in una voce del *Dizionario dei vizi e delle virtù* – non è più l'onnipotente, ma è figura dell'assenza, metafora della nostra incompletabile incompletezza. Dio è la via tramite cui viene allo scoperto la finitudine che ci costituisce.¹¹

10 S. Natoli, *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, p. 7. Successivamente il testo è stato rielaborato e ampliato dall'autore sotto il titolo *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007.

11 S. Natoli, *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Feltrinelli, Milano 1996, p. 27.

Nessuna prospettiva verso l'Altro, dunque, ma solamente verso l'altro fatto *oggetto* della custodia. È questo l'aspetto del cristianesimo che Natoli accoglie e fa proprio: il Gesù del discorso della montagna, non il Cristo risorto. Ciò non meraviglia affatto, poiché è stato egli stesso ad affermare con estrema onestà, in tutti i passaggi possibili delle sue opere, che il (cosiddetto) non credente si sente tanto più interrogato dal cristianesimo quanto più esso appare nella sua radicalità e paradossalità.

Ora, nella cultura della modernità si è fatta strada, con forza sempre maggiore, la convinzione della non esistenza di Dio, e ciò ha provocato nell'uomo una crisi dovuta a una forte perdita di senso. Da Nietzsche in poi, in modo particolare, e dal suo annuncio della *morte di Dio*,¹² l'uomo *moderno* si è trovato a oscillare come un pendolo fra i due poli estremi del nichilismo assoluto e della conseguente disperazione, *gettato* com'è in un mondo che gli appare ormai privo di senso, e – per reazione – della tentazione della *hybris* suprema: quella di farsi egli stesso Dio, di riempire il *vuoto* teologico, sostituendo il vecchio Dio, che è morto (o si è eclissato) con la propria ragione, con la potenza scientifica e tecnica che ha conseguito a ritmi sbalorditivi. L'uomo dell'età della tecnica, stando a Natoli, è anzi, in un certo senso, *contemporaneamente* disperato e tracotante (le due cose non si escludono affatto): disperato perché, non credendo più in Dio, dispera della propria salvezza; tracotante perché, pur denigrando la terra, pretende di esercitare su di essa un dominio illimitato e incondizionato.

A questa diagnosi della situazione dell'uomo contemporaneo, l'autore fa seguire la sua proposta: ritornare al modello dei Greci, basato su un abitare il mondo che accetta il finito come sufficiente a se stesso e già così degno di esistere. A suo dire, il pagano non pretende redenzione, cerca solo una relativa salvezza, *sotto condizione*. Per raggiungere un tale scopo l'uomo deve guadagnare una sempre più esatta cognizione di sé, deve sapere quel che può, dal momento che non può essere di più di quel che è in suo potere divenire. È vero, il pagano non ha speranza, qualora per speranza s'intenda una speranza radicata nella promessa, alimentata dalla certezza che quanto è stato promesso accadrà perché *Deus est fidelis*, Dio è fedele. Il pagano non possiede una simile convinzione, ma nel contempo non sente alcun bisogno di salvezza, perlomeno di una salvezza *assoluta*. Caso mai – questo sì – sente il bisogno d'aiuto, ma di quell'aiuto che sarebbe bene gli

12 L'allusione, evidentemente, era all'aforisma 125 di Friedrich Nietzsche proposto nel terzo libro della *Gaia scienza*. Altre tracce della stessa idea, sempre nella *Gaia scienza*, sono presenti nell'aforisma 108, ancora nel terzo libro, e nell'aforisma 343 del libro quinto.

uomini si scambiassero tra loro, fatti scaltri e maturi dalla consapevolezza della loro comune fragilità. È questa la pietà suprema che la specie può avere per se stessa, riconoscendosi in essa, divenendo per essa migliore. Non carità, ma semplicemente, assolutamente pietà: *Homo sum: nihil humani a me alienum puto* (Terenzio).

La posizione di Natoli, riportata per sommi capi, rappresenta senza dubbio un'occasione positiva di revisione, per il cristianesimo della post-modernità. Come confermerà, ad esempio, il dialogo con il teologo – e oggi vescovo a Chieti-Vasto – Bruno Forte, *Delle cose ultime e penultime*,¹³ cui si può rinviare al riguardo, e da cui emergono punti di incontro e distanze non sempre prevedibili, a testimonianza della possibilità di scambio tra posizioni opposte in un'ottica di apertura e di arricchimento reciproco.

4. *Il cristianesimo di un non credente*

L'attenzione di Natoli al cristianesimo muove, come si è visto, a partire dalla sua vicenda personale: per questo, per lui il confronto con il cristianesimo implica anche (e soprattutto) un confronto con la sua tradizione, con la civiltà cristiana. “Il mio rapporto con il cristianesimo – egli scrive – non è un rapporto in termini di trascendenza, ma di cultura. Con grande attenzione, però, al nucleo rivelato, al mito originario: la figura del Risorto”.¹⁴ D'altra parte, con ragione, sostiene anche, impossibile dargli torto, che “la fede è tale se plasma la vita”.¹⁵ A suo parere, l'idea di *kénosis* di Dio, di svuotamento, ha informato profondamente la vita cristiana, incidendo fortemente sulla pastorale corrente:¹⁶ ma anche la *kénosis* non sfugge alla secolarizzazione moderna.¹⁷ Nonostante ciò, la *kénosis* è e resta una condotta esemplare. Se Gesù è modello e schema di donazione incondizionata, i cristiani coerenti sono coloro che in ogni occasione ripetono, per quanto possono, il suo gesto: darsi per intero agli altri. La pratica della carità, dunque, è il modo più completo per dar seguito in sé all'incarnazione di Dio, la via regia per sperimentare il divino nell'uomo. Tra le svariate ermeneutiche

13 B. Forte, S. Natoli, *Delle cose ultime e penultime*, Leonardo editore, Milano 1997.

14 S. Natoli, *La mia filosofia*, cit., p. 108.

15 S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, cit., p. 10.

16 Il riferimento scritturistico classico sta nella Lettera di Paolo ai Filippesi (2,5-11): “egli, pur essendo nella condizione di Dio,/ non ritenne un privilegio/ l'essere come Dio,/ ma svuotò se stesso/ assumendo una condizione di servo,/ diventando simile agli uomini” (vv. 6-7).

17 S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, cit., pp. 79 ss.

dell'incarnazione, Natoli sceglie di avanzarne una propria, riconoscendo l'eccellenza del modello Cristo uomo/Dio, ma interpretando l'incarnazione stessa di Gesù non tanto come "Dio fatto uomo", bensì come quell'uomo che svela a tutti gli uomini la possibilità di divenire Dio. In che modo? "Nell'offrirsi gli uni per gli altri: in questo reciproco offrirsi ogni uomo trascende la sua immediatezza naturale, si nega e insieme si sorpassa, si scioglie dall'egoismo del puro volersi, scopre nel dono la sua più perfetta realizzazione e si porta perciò oltre se stesso".¹⁸ Fino a conseguire un distacco che gli fa parlare di *sublime innocenza*, suggerendogli, quali cifre e modelli per eccellenza, l'*Idiota* di Dostoevskij e Francesco d'Assisi giullare di Dio. Resta, tuttavia, a suo dire, il rischio serio, quando si parla di carità in ambito cristiano, di limitarsi a toni edificanti e retorici: è così emblematico il richiamo di Natoli a Nietzsche, che ha colto dal suo punto di vista tutta l'ipocrisia del formulario cristiano e del termine *compassione*. La carità, in effetti, corre il pericolo di risolversi in patina sentimentale, in perversione in cui il dolore degli altri si fa persino apprezzabile per quel che tanto che dà la possibilità di sentirci – almeno per qualche momento – uomini *buoni*, ignorando il fiume di male che scaturisce dal nostro quotidiano involontario egoismo: "al contrario la carità nella sua forma più rigorosa è costosa, folle".¹⁹ Contro tali fraintendimenti, continua a esser vero – secondo Natoli – che la miseria umana può essere sopportata e alleviata se condivisa, e reciprocamente partecipata: in questa chiave il *crocifisso* rimane per tutta l'umanità figura esemplare, "anche se non è Figlio di Dio e se nessun Dio esiste".²⁰ Egli indica infatti una via superiore, come già accennavamo, testimoniando che è possibile ciò che in genere appare impossibile: trasformare l'*amor sui* in dono. Peraltro, si domanda significativamente l'autore, è sufficiente questo per dirsi cristiano? La sua risposta è semplice e diretta: "non lo so".²¹ Eppure, egli ritiene che l'amore sia in ogni caso *eversivo* rispetto all'andamento abituale delle cose, per cui sarà sempre e inevitabilmente contrastato, *crocifisso*: ma si tratta della forza che, di volta in volta, rinnova la terra, fino a rendere credibile l'affermazione per cui "tutto è grazia". Ancora una volta, in questa direzione, tra l'etica del finito e il cristianesimo non è insensato rinvenire rilevanti sintonie:

18 *Ivi*, pp. 81-82.

19 *Ivi*, p. 89.

20 *Ibidem*.

21 *Ibidem*.

Ma il cristianesimo è tutto qui o vi sono cose a cui l'uomo è elevato, che a lui sono donate, ma che non appartengono alle sue possibilità? *Peccato, grazia, redenzione, fine del mondo, vita eterna* sono travestimenti simbolici la cui verità è solo azione caritatevole o si riferiscono a cose che gli uomini non possono fare da soli che non sono alla loro portata, che riguardano gli *impossibilia Dei*?²²

Il fatto è che il cristianesimo è irriducibile a un'etica.²³ E se è impossibile, direi, non concordare altresì sul considerare la centralità dell'agape, della carità (dato che è Cristo stesso ad averla posta), anche il cosiddetto non credente, colui che agisce sulla base di un'etica senza rivelazione, può eleggere fini alti, ponendo il per l'altro come criterio basilare del suo agire. Tuttavia al cuore dell'etica cristiana risiede innanzitutto non la carità agita, ma la carità ricevuta, la carità di Dio in Cristo. Ciò significa che, se l'espressione etica cristiana ha ancora un senso, ce l'ha anzitutto come risposta al dono di Dio, a quanto Dio ha già compiuto in Cristo: si tratta di un'etica che afferma dunque il primato del ricevere sul fare, del dono sulla prestazione, connotandosi sulla base del rendimento di grazie, dell'eucaristia. Tale centralità di Cristo è fondamentale anche per comprendere l'amore di cui si parla nel cristianesimo: "Amatevi come io vi ho amati" è il comando centrale, in cui essenziale è l'io di Cristo, il cui amore è ciò che rende capace il credente di amare.²⁴ E Natoli, presentando il credente, afferma che "è colui che ha fiducia in qualcuno, in ciò che quel qualcuno ha rivelato o più semplicemente detto. Si tratta evidentemente di un qualcuno che non è chiunque, ma uno solo: Gesù Cristo".²⁵ La fede è, così, il tentativo di far vivere in sé il Cristo, che a sua volta fa vivere il credente. Il problema del credente è che deve misurarsi sempre con le immagini di Dio (e di Cristo) che egli forgia e da cui si lascia guidare. La domanda Natoli la pone: ma quale Dio? Perché anche il Dio cristiano, il Dio di Gesù Cristo, è rivestito d'immagini più o meno idolatriche. Qui si situa la preghiera, intesa come cammino di purificazione delle immagini di Dio e loro conversione; mentre è centrale la croce. Il crocifisso è l'immagine del Dio invisibile. Si potrebbe dire che l'irriducibilità del cristianesimo a etica è, come si accennava sopra, nel suo statuto di paradosso e di scandalo: ma "la

22 *Ivi*, p. 90.

23 Riprendo qui alcune acute considerazioni del vicepriore della comunità di Bose Luciano Manicardi stilate nel 2003 a proposito del volumetto di Natoli *Il cristianesimo di un non credente* (<http://www.dossetti.com/corso/corso%202003/200305natoli.html>).

24 Il *kathos* = *come*, dicono gli esegeti, non è comparativo, ma costitutivo.

25 S. Natoli, *Il cristianesimo di un non credente*, cit., p. 10.

paradossia cristiana risiede proprio nel dar credito a un'impotenza/potente, a una sconfitta/vittoria, alla croce e insieme alla gloria".²⁶ Innegabilmente, un messaggio cristiano che si riduca a etica è oggi una tentazione forte per le chiese, ma altresì un rischio per l'evangelo di Gesù Cristo. La salvezza cristiana non può che preservare la propria dimensione escatologica, che è anche la dimensione escatologica del cristianesimo. La salvezza non è l'esito naturale del progresso storico, e la redenzione messianica non sarà in continuità con la storia: così il Regno non è prodotto ecclesiale o umano, ma avvento e giudizio di Dio sugli uomini e sulla Chiesa. Da questo punto di vista, assieme all'escatologia sta o cade il cristianesimo stesso. Per questo, personalmente ritengo vada guardata con sospetto la domanda di religione civile che sale in questa fase storica dalle società nei confronti delle chiese e ne seduce non pochi settori: perché ne emerge il rischio di riduzione dell'evangelo a legge morale, della Chiesa a fornitrice di valori a società in agonia di senso, di oscurare la dimensione di ulteriorità della salvezza che è evidente nella Bibbia. Come da tempo sta mettendoci in guardia il teologo Giuseppe Ruggieri, il problema che fu posto con la domanda che il potere romano impose al cristianesimo del IV secolo è sostanzialmente analogo a quello che oggi ci pone la società secolarizzata, anche se la forma in cui il problema si pone è molto diversa: i cristiani possono accettare di rendere la loro esperienza fungibile alla società, senza mettere in discussione lo statuto escatologico di questa esperienza?²⁷

5. *Il Qohelet, una lunga fedeltà*

Per concludere un itinerario che necessariamente va lasciato aperto, penso sia utile riferire di una lunga fedeltà: quella che Natoli ha dimostrato nei confronti del testo biblico da lui preferito, il libro di Qohelet. Del resto, l'ha ammesso apertamente: "Il libro della Bibbia che sento più vicino e che mi ha portato dentro il libro sacro è proprio il Qohelet".²⁸ Si tratta di un'operetta anonima, posta convenzionalmente – come i Proverbi e il Cantico dei Cantici – sotto l'autorità riconosciuta del re Salomone, archetipo del sapiente nella tradizione d'Israele. Assai arduo è individuare la sua data di

26 *Ivi*, p.58.

27 Cfr., ad esempio, G. Ruggieri, *La verità crocifissa*, Carocci, Roma 2007.

28 P. De Benedetti, *Qohelet*, Morcelliana, Brescia 2004, p.79. Il libro di Qohelet, nella tradizione greca, è detto anche Ecclesiaste.

composizione: in genere si pensa che risalga al III secolo a.C., redatto in Palestina da uno scriba colto e autorevole nel suo ambiente.

La predilezione di Natoli non appare casuale. Scorrendo gli appena dodici capitoletti che compongono quel libro biblico, risulta evidente che essi demoliscono quella sintesi umana e teologica che la fede di Israele aveva faticosamente elaborato nel corso di lunghi secoli, da Abramo fino al concludersi dell'esilio babilonese, ma non sembrano in grado di indicarne una nuova alternativa: il che, fra l'altro, lo avvicina all'uomo contemporaneo privo di rifugi nei *Grandi Racconti* (J.F. Lyotard) e per il quale l'al di là è divenuto, nella migliore delle ipotesi, il *Grande Forse* (secondo la definizione di Rabelais ripresa da Ernst Bloch). Non è, quella del Qohelet, un'ipotesi di rivoluzione in chiave politica, che punta a una società più giusta. Il suo pensiero immagina, piuttosto, "una società in cui ognuno sappia stare al proprio posto e giocare il proprio ruolo in modo equilibrato: il re sia re, i funzionari siano funzionari, i sudditi siano sudditi, perché, in fin dei conti, l'interesse dello stato vale più di tutto".²⁹ Lo scandalo del Qohelet risiede altrove, come coglie bene Natoli: "L'Ecclesiaste mette in circolo una visione del mondo che modifica le antiche prospettive non tanto per quel che enuncia di nuovo, quanto per quel che toglie", sino a determinare "un vero e proprio effetto di spostamento tale che la fede nell'alleanza deve essere diversamente formulata per poter ancora essere mantenuta".³⁰ Nel Qohelet, sottolinea sempre Natoli, il tetragramma non c'è mai, JHWH non è mai nominato e non si nomina mai la Torà: sono due elementi strutturanti. Nella sua straordinaria (e paradossale) professione di fede, Israele – avendo accettato il libro di Qohelet nel proprio canone – il *Tanak* si dimostra capace di fare i conti con la complessità del reale. Detto altrimenti: le Scritture sarebbero gravemente incomplete senza la presenza di Qohelet, anche se quest'ultimo giunge a metterle in crisi, e se restano in piedi numerosi punti interrogativi. E anche se un messaggio del genere suscita risposte non armonizzabili con tante altre diffuse nel sapere tradizionale ebraico (basti pensare al libro della Sapienza, sia pur deuterocanonico, con il suo orizzonte così differente, che secondo alcuni autori teorizzerebbe non solo un'apertura escatologica, ma altresì la resurrezione dei morti, ad esempio in 5,15-16: "L'uomo onesto vive per sempre: sa che il Signore si prende cura di lui e gli garantisce una ricompensa sicura. Presso il Signore riceverà

29 G. Anderlini, *Qohelet 5,7-8. Note linguistiche ed esegetiche*, in «Bibbia e Oriente», n.183, 1995, p. 32.

30 S. Natoli, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1986, p. 225.

un manto regale, troverà una corona splendida, perché il Signore lo protegge con la sua mano e gli fa scudo con il suo braccio”).

Certo, il cristianesimo nascente si schiererà interamente a favore delle tesi della Sapienza, che definisce appannaggio dei malvagi un *vaneggiare* assai simile alle meditazioni qoheletiche:

I malvagi vaneggiano dicendo: ‘La nostra vita è breve e piena di tristezza, giunti alla fine nessuno può salvarci e non conosciamo nessuno che ci liberi dalla morte. Siamo stati messi al mondo per caso e al momento di lasciarlo sarà come se non fossimo esistiti. Il respiro che ci fa vivere è leggero come il fumo, il pensiero è una scintilla sprigionata dal palpito del cuore. Quando si spegne, il corpo diventa cenere e il respiro si perde come aria impalpabile’ (Sap 2,1-2).

Il che, peraltro, non significa che il parlare del Qohelet sia superato per ebrei e cristiani, anzi! Significa piuttosto che la Bibbia e i suoi vari canoni non costituiscono l’affermazione di un’unica idea, un’unica concezione di Dio, del cosmo e dell’uomo, bensì un *campo di tensioni* non di rado lacerante, all’interno del quale varie teologie e svariate antropologie si confrontano, talvolta si scontrano ed entrano in vicendevole relazione. Significa che la verità biblica, se ben intesa, ha carattere sinfonico e *plurale*.

Vorrei dire: solo prendendo sul serio Qohelet, così come la lotta con Dio di Giacobbe e la disperata protesta di Giobbe, si può accettare anche la Sapienza. E solo nell’orizzonte qoheletico assume un adeguato risalto la fede nella resurrezione che ebraismo e cristianesimo annunciano, come aveva colto in maniera felicemente sintetica Dietrich Bonhoeffer: “Solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla resurrezione dei morti e a un mondo nuovo”.³¹ Da parte sua, Natoli, nell’arco di circa un trentennio, manifesta due approcci differenti verso il Qohelet: il primo, caratteristico dei suoi interessi tra gli anni Ottanta e Novanta che l’hanno portato a occuparsi con acribia di dolore e di felicità nell’ambito di una teoria degli affetti; l’altro, più recente, a partire da una decina di anni fa, legato piuttosto a uno sguardo attento sull’etica delle virtù e la prospettiva di una filosofia morale, anche in funzione formativa. Così nel volume *L’esperienza del dolore*³² egli *scorge in Qohelet un pensatore sostanzialmente eterodosso, dedito a un atteggiamento estenuato verso la vita, se non addirittura un pagano latente, per il quale non convengono né tragedie né la disperazione, ma solo un*

31 D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di A. Gallas, Paoline, Milano 1988, p. 225.

32 S. Natoli, *L’esperienza del dolore*, cit.

amaro sorriso e una sorta di melanconia.³³ Da qui si diparte una duplice via: una filosofia della moderazione, forse un poco depressiva ma aderente al presente; nonché una denigrazione della terra e della vita a vantaggio di Dio. Al riguardo, quasi in assonanza con Girolamo, Natoli ritrova Qohelet quantomeno esposto al rischio di un'opzione per Dio e contro il mondo.³⁴

Invece con *Stare al mondo*³⁵ l'autore siciliano recupera non solo il positivo valore del sapere della morte – un sapere che non è vanità, ma che vi si sottrae in forza della non ovvietà della morte stessa³⁶ –, ma anche un affetto al tempo stesso intenso e misurato alla finitezza. Certo, in Qohelet, “libro carico di tensioni”,³⁷ “incomprensibile per eccellenza è Dio e per questo continua insistentemente a parlare di lui, ma non più con lui”.³⁸ Peraltro la finitezza mortale non è una buona scusa per l'inazione;³⁹ la conoscenza interiore dello ‘*olam* consente una saggezza (*chockmah*) legata al presente, “sobria, sperimentale, tutt'altro che vana”.⁴⁰ Scrive ancora Natoli:

Una scepsi senza disperazione, atteggiamento disincantato fino alla spietatezza, ma scevro dell'ebbrezza agitata che caratterizza un certo Nietzsche. [...] Le idee che affiorano a ogni riga di questo scritto sono fresche, zampillanti. Il libro, tanto breve quanto prezioso, resta aperto innanzi agli occhi, inesauribile. Per quanto letto, viene da rileggerlo, e per quanto dichiararsi che *non vi è nulla di nuovo sotto il sole*, risulta esso stesso sempre nuovo. [...] Un libro contraddittorio, irrisolto, e per questo illuminante: insegna ad afferrare il momento che passa, ma ancor più a fruirlo per quello che è così com'è. Senza negarsi l'avvenire. Insegna a decidere, a saper ricominciare in nome non di cupa tristezza, ma di sano disincanto.⁴¹

Si noti che in quel volume Natoli dedica interamente gli ultimi quattro saggi alla figura e ai temi più cari a Qohelet, da *Molta sapienza molto affanno* (pp.185-191) a *Il timore di Dio* (pp.203-205), passando per *Sapere è dolore* (pp.192-197) ed *Eternità* (pp.198-202).

33 *Ivi*, p. 225.

34 *Ivi*, pp. 220, 229.

35 S. Natoli, *Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente*, Feltrinelli, Milano 2002.

36 *Ivi*, p. 196.

37 *Ivi*, p. 185.

38 *Ivi*, p. 199.

39 *Ivi*, p. 198.

40 *Ivi*, p. 202.

41 S. Natoli, *Stare al mondo*, cit., p. 205. Nella stessa direzione si pone il successivo S. Natoli, *Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio*, Mondadori, Milano 2010, soprattutto le pp. 19-20.

E ancora, in un'introduzione, più recente, a un testo sul Qohelet dell'amico ebreo Amos Luzzatto:

È difficile reperire un testo ove sia presente una tale e tanta reiterazione dell'io. E se la delusione nascesse proprio dall'idolatria del sé, dall'elevare a idoli le opere delle proprie mani, ritenendo di trovare in esse la propria più compiuta realizzazione? Che un maestro del giudaismo la pensi così è normale e perfino ovvio. Per questo il testo di Qohelet, lungi dal denigrare la vita, ne demolisce gli unilaterali strabismi e, lungi dall'essere pessimista, è invece un buon consigliere sul da farsi, ci sollecita a vivere la vita con equilibrio e misura.⁴²

D'altra parte, per concludere sempre con le parole del Nostro, in dialogo con l'amico ebreocristiano Paolo De Benedetti: "C'è chi attraverso questo testo può entrare nella Bibbia e c'è anche chi sente di dover uscire dal testo sacro attraverso il Qohelet. È comunque bello che questa porta sia aperta nei due sensi, e che quindi la Bibbia non abbia la pretesa di imporre delle credenze assolute, inalterabili per ogni uomo".⁴³

6. Per (non) concludere

Verso la fine della sua vita, il teologo canadese Jean-Marie Tillard, dopo un'esistenza spesa a lavorare per il rinnovamento della sua chiesa (fu uno dei teologi di punta al Concilio Vaticano II, fra l'altro), scrisse un volumetto trasparentemente intitolato *Siamo gli ultimi cristiani?*⁴⁴ *La sua era una vera e propria Lettera ai cristiani del Duemila*, nel corso della quale egli elencava con sana e provocatoria *parresia* alcuni aspetti problematici del cristianesimo attuale nel contesto occidentale, autentici *tòpoi* del genere letterario *fine della chiesa*:

I catecheti impiegano tutte le loro energie a parlare di Cristo davanti a uditori che sbadigliano, perché non sono interessati a quanto si dice. I banchi delle chiese sono sempre più vuoti e occupati da persone dai capelli sempre più bianchi, tanto che si arriva a sopprimere delle parrocchie. Nell'insieme, tutta una generazione (quella che costituirà la carne delle società nei prossimi decenni)

42 S. Natoli, postfazione ad A. Luzzatto, *Chi era il Qohelet*, Morcelliana, Brescia 2011.

43 P. De Benedetti, *Qohelet*, cit., p. 83.

44 J.-M.R. Tillard, *Siamo gli ultimi cristiani? Lettera ai cristiani del Duemila*, Queriniana, Brescia 1999.

scivola lentamente non verso l'aggressività verso la chiesa, ma (ed è più grave) verso l'indifferenza.⁴⁵

Secondo Tillard, se s'individua una certezza nella crisi odierna del cristianesimo, è in realtà che questa generazione appare, inesorabilmente, l'estrema testimone di una certa modalità di essere cristiani. In un prossimo futuro, prosegue, sarà indispensabile parlare di Cristo non solo dall'alto di una qualsiasi cattedra; e soprattutto imparare nuovamente che la fede non si trasmette soprattutto attraverso lo spettacolo dell'assimilazione nelle società, ma tramite l'umile proclamazione della differenza evangelica.⁴⁶ La riflessione natoliana prende le mosse dallo stesso interrogativo: "Cosa ne sarà del cristianesimo nella fine della cristianità? È una domanda che all'inizio del terzo millennio i cristiani devono rivolgere a se stessi".⁴⁷ Per questo, credo che assumere come caso serio per *quel che resta del cristianesimo* un itinerario come quello tracciato sinora da Salvatore Natoli sia sempre più urgente. È necessario. Anche perché, come sostiene il suo amato Qohelet, "quel che manca non lo si può contare" (Qo 1,15b).

45 *Ivi*, p. 9.

46 Si può vedere anche sulla stessa linea, per un'ulteriore attualizzazione, A. Matteo, *La prima generazione incredula. Il difficile rapporto tra i giovani e la fede*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.

47 S. Natoli, *Dio e il divino*, cit., p. 7.



BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI SALVATORE NATOLI

1) VOLUMI, PUBBLICAZIONI IN QUALITÀ DI COAUTORE, CURATELE.

1966

Il singolo e l'intersoggettività in L'essere e il nulla di J.-P. Sartre, Tesi di laurea, Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Milano

1979

Soggetto e fondamento. Studi su Aristotele e Cartesio, Antenore, Padova; 2. ed.: *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 1996; 3. ed.: *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010.

1980

La scienza e la critica del linguaggio, a cura di S. Natoli, Marsilio, Venezia.

1981

Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault, Feltrinelli, Milano (1988²).

1984

Marx e la religione, Cappelli, Bologna (con I. Mancini).

1986

L'esperienza del dolore. Le fomme del patire nella cultura occidentale, Feltrinelli, Milano.

1988

Le virtù della cittadinanza. Per un dizionario delle virtù civiche (a cura di S. Natoli), Grafo, Brescia.

1989

Giovanni Gentile filosofo europeo, Bollati Boringhieri, Torino.

1990

Vita buona, vita felice. Scritti di etica e politica, Feltrinelli, Milano.

1991

Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia, Feltrinelli, Milano.

1992

La metafisica del tragico, Fondazione Calzari Tedeschi, Brescia.

1993

L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità, Lanfranchi, Milano.

1994

La felicità Saggio di teoria degli affetti, Feltrinelli, Milano.

1995

I nuovi pagani, Il Saggiatore, Milano; rist. Lampi di stampa, Milano 2000.

1996

Dizionario dei vizi e delle virtù, Feltrinelli, Milano.

La difficile riconciliazione. Il contesto del sacramento, Ancora, Milano (con C. M. Martini e P. Sequeri).

La politica e il dolore, intr. di F. Riva, EL, Roma (con L. Verga).

1997

Delle cose ultime e penultime. Un dialogo, Mondadori, Milano (con B. Forte).

1998

Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia, B. Mondadori, Milano (con A. Prete).

Percorsi e figure. Filosofi italiani del '900 (a cura di S. Natoli), Marietti 1820, Genova.

1999

Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo, Morcelliana, Brescia.

Il valore dei valori. Il processo dell'educazione e la formazione della persona, EDUP, Roma (con F. Florenzano, G. Franzoni).

La politica e la virtù, intr. di Franco Riva, Edizioni Lavoro, Roma (con L. F. Pizzolato).

Progresso e catastrofe. Dinamiche della modernità, Christian Marinotti, Milano.

2000

La felicità di questa vita. Esperienza del mondo e stagioni dell'esistenza, Mondadori, Milano.

2002

Il cristianesimo di un non credente, Qjqajon, Monastero di Bose, Magnano (BI).

Libertà e destino nella tragedia greca (a cura di G. Caramore), Morcelliana, Brescia.

Stare al mondo. Escursioni nel tempo presente, Feltrinelli, Milano; tr. spagnola: *Estar en el mundo. Un paseo por el tiempo presente*, GRAÓ, de IRIF, S.L. Barcelona 2004.

2003

Fine della storia e mondo come sistema. Tesi sulla post modernità, Dedalo, Bari (con P. Barcellona e R. de Giorgi).

Il Dio crocifisso, Salvatore Sciascia, Caltanissetta.

2004

Parole della filosofia, o Dell'arte di meditare, Feltrinelli, Milano.

2005

Il divino nel mondo: quale misura per l'imponderabile, Fondazione Collegio San Carlo di Modena – CPE Centro Programmazione Editoriale, Modena.

La verità in gioco. Scritti su Foucault, Feltrinelli, Milano.

2006

Guida alla formazione del carattere, Morcelliana, Brescia; tr. portoghese: *Filosofia e formação do carácter*, Edições Loyola, São Paulo, Brasil, SP 2008.

I dilemmi della speranza: un dialogo, La meridiana, Molfetta (con N. Vendola).

La gloria dei sensi. L'esperienza dell'io corporeo e il perfezionamento della sensibilità, Fondazione Collegio San Carlo di Modena, Modena.

Pratiche filosofiche e cura di sé (a cura di C. Brentari, R. Mâdera, S. Natoli, L. V. Tarca), Bruno Mondadori, Milano.

Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento, Morcelliana, Brescia.

2007

Destino e carattere. La nascita del soggetto morale, Fondazione Collegio San Carlo di Modena per Festival*filosofia*, Modena.

La mia filosofia. Forme del mondo e saggezza del vivere (a cura di F. Nodari), ETS, Pisa.

La salvezza senza fede, Feltrinelli, Milano.

2008

Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso, Morcelliana, Brescia.

Il denaro e la felicità (intr. di G. Vigorelli), Università cattolica del Sacro Cuore, Milano.

Si può essere saggi senza verità? Sapere di sé ed enigma del mondo, Fondazione Collegio San Carlo di Modena per Festival*filosofia*, Modena.

2009

Bioetica e persona, Mattioli 1885, Fidenza (con U. Regina, V. Franciosi e G. Campanini).

Dialogo sui novissimi, Città aperta, Troina (con F. Brancato).

Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia, Morcelliana, Brescia.
Io nel pensiero mi fingo: apparenza, realtà, invenzione, Consorzio per il Festivalfilosofia, Modena.

2010

Fiducia, Consorzio per il Festivalfilosofia, Modena.
Il buon uso del mondo. Agire nell'età del rischio, Mondadori, Milano.
L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore, Laterza, Roma-Bari.

2011

Eros e Philia, AlboVersorio, Milano.
Figure d'Occidente. Platone, Nietzsche, Heidegger, AlboVersorio, Milano (con M. Donà e C. Sini).
Il governo dell'imponderabile, Consorzio per il Festivalfilosofia, Modena.
La fecondità delle virtù (a cura di Francesca Nodari), La Compagnia della Stampa, Roccafranca (BS).
Nietzsche e il teatro della filosofia, Feltrinelli, Milano.
Non ti farai né idolo né immagine, Il Mulino, Bologna (con P. Sequeri).
Sincerità e autoinganno. La volontà di verità per la verità su di sé, Tipografia Locatelli, Crema (con M. Donà).

2012

Educazione alla felicità, Aliberti, Reggio Emilia.
Le verità del corpo, AlboVersorio, Milano.
Natura madre e matrigna: ordo naturae e disordine umano, Consorzio per il Festival Filosofia, Modena.
Sperare oggi (pref. di M. Mariani), Il margine, Trento (con F. Mosconi).

2013

Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia perché saranno saziati, Lindau, Torino (con L. Ciotti).
Dolore (pref. di D. Tonelli), Il margine, Trento (con M. D. Semeraro).
Il cibo dell'anima, AlboVersorio, Milano.
Non ti farai né idoli, né immagini. Dall'idolatria al feticismo contemporaneo, Consorzio Festivalfilosofia, Modena.

2014

Antropologia politica degli italiani, La Scuola, Brescia.
Il linguaggio della verità. Logica ermeneutica, Morcelliana, Brescia.
Perseveranza, Il Mulino, Bologna.

2) ARTICOLI IN RIVISTE, CONTRIBUTI IN MISCELLANEE, INTERVISTE

1969

L'ontologia fenomenologica di "L'essere e il nulla", in «Contributi dell'Istituto di Filosofia», Vita e Pensiero, Milano, pp. 191-221.

1974

Critica e ontologia, in «Per la critica», n. 7-8, luglio-dicembre; rist. in Id., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 93-134, 195-196; e in Id., *Il linguaggio della verità. Logica ermeneutica*, Morcelliana, Brescia 2014, pp. 29-73.

1979

Nietzsche e le ragioni del corpo, in N. Cagnone (a cura di), *L'arto fantasma*, Marsilio, Venezia; rist. in S. Natoli, *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 127-134; e in Id., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 143-150.

1980

Fare e svelare, in «Anfione e Zeto. Quadrimestrale di architettura e arte», n.1. *Introduzione alla lettura del marxismo*, in «Quaderni della Fondazione Serughetti», n. 5.

Prefazione. Il linguaggio e la scienza, in Id. (a cura di), *La scienza e la critica del linguaggio*, Marsilio, Venezia, pp. 7-11.

Sapere e dominio. Disciplina dei corpi e costituzione delle discipline in Foucault, in «Prospettive Settanta», nn. 3-4, pp. 500-528; rist. in Id., *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 66-97; e in Id., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 68-108.

Vita buona e vita felice. L'idea di politica nell'età classica, in «Fenomenologia e società», nn. 9-10, marzo; rist. in Id., *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 31-65; e in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 103-143.

1981

Foucault e la genealogia della "ragione moderna", in Id., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 137-166, 196-200; rist. in Id., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 29-67.

Nietzsche e la "Dialettica del tragico", in Id., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 17-89, 177-195; rist. in Id., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 21-103.

1982

Comunicazione e decisione. Pubblico e privato in una società complessa, in «Fenomenologia e società», nn. 19-20, dicembre, pp. 371-396; rist. in Id., *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 98-126.

Semiotica storica ed ermeneutica linguistica, in «L'uomo, un segno», n. 1, gennaio-aprile, pp. 15-31; rist. in Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra*

linguaggio e storia, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 152-163; rist. con il tit.: *Tracce e segni*, in Id., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 168-186.

Télos, skopós, éschaton. tre figure della storicità, in «Il Centauro», n. 5, maggio-agosto, pp. 3-44; rist. in Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 9-54; e in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 147-189.

1983

I cattolici comunisti. Su alcuni aspetti del marxismo italiano, in «Fenomenologia e società» (fasc. sul tema: *La recezione del marxismo nella cultura occidentale*), n. 23/24, dicembre, pp. 326-343.

Identità e differenza, in «Peripezie», n. 3, primavera, pp. 139-151; rist. in Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 164-179.

Parole chiave: sacrificio, in «Il progetto», n. 4, marzo-aprile, pp. 85-89.

Linguaggio e discorso. L'enunciato e l'archivio in Foucault, in D. marconi, L. Ceppa, S. Natoli, *Linguaggio, comunicazione, filosofia*, Fondazione Collegio S. Carlo, Modena («Quaderni della Fondazione S. Carlo»), n. 2, pp. 47-83; rist. in Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 131-151; e in Id., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 109-136.

Nietzsche retore e filosofo, in «Fenomenologia e società», n. 21, marzo, pp. 16-41; rist. in Id., *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 97-130; e in Id., *Nietzsche e il teatro della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2011, pp. 105-142.

1984

Foucault epistemologo e genealogista. In margine alla "Storia della sessualità", in «Il Centauro», nn. 11-12, maggio-dicembre, pp. 184-203; rist. in Id., *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 147-175.

Interpretazione e trasformazione. Il concetto di "prassi" nella filosofia di Marx, in I. Mancini, S. Natoli, *Marx e la religione*, Cappelli, Bologna, pp. 35-90; rist. in S. Natoli, *Teatro filosofico. Gli scenari del sapere tra linguaggio e storia*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 55-96.

Parole chiave: lavoro, in «Il progetto», n. 22, luglio-agosto, pp. 113-118.

1986

Giochi di verità, in P. A. Rovatti (a cura di), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano, pp. 99-116; rist. in S. Natoli, *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 123-146.

Metafore e teorie. Invenzioni linguistiche e costrutti razionali, in «Metaxu. Materiali e ricerche sul pensiero simbolico e zone di confine», n. 2, novembre, pp. 31-48; rist. in Id., *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 71-89.

Soggettivazione e oggettività. Appunti per un'interpretazione dell'antropologia occidentale, in L. Belloi et al., *Il sapere antropologico*, Mucchi, Modena («Quaderni della Fondazione San Carlo»), pp. 47-83; rist. in Id., *Vita buona vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, pp. 11-30; e in Id., *La verità in gioco. Scritti su Foucault*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 139-167.

1987

A proposito di Stiffelio. Su Verdi e l'idea di teatro. Digressioni d'amatore, in G. Morelli (a cura di), *Tornando a Stiffelio: popolarità, rifacimenti, messinscena, effettismo e altre cure nella drammaturgia del Verdi romantico. Atti del convegno internazionale di studi* (Venezia, 17-20 dicembre 1985), Leo S. Olschki Editore, Firenze, pp. 69-88.

Gentile filosofo, in «Bailamme», n. 1, fasc. 2, pp. 140-169; rist. in Id., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 19-53.

Grammatica del patire, in «Kos», a. 4, n. 34, pp. 8-29.

Immagini e concetti. Valori e funzioni del linguaggio metaforico, in *Immagini e conoscenza*, Mucchi, Modena («Quaderni della Fondazione S. Carlo»), pp. 29-35; rist. in Id., *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 91-102.

L'incessante meraviglia, in «Bailamme», n. 1, fasc. 1, pp. 153-166; rist. in Id., *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 21-37.

1988

Il fascismo di Gentile, in «Bailamme», n. 2, fasc. 3, pp. 207-237; rist. in Id., *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino 1989, pp. 54-89.

Il senso del tempo. Ricognizioni per una comprensione della temporalità, in Id. (et al.), *Il senso del tempo. Categorie della temporalità nelle scienze storico-sociali e naturali*, Mucchi, Modena («Quaderni della Fondazione San Carlo»).

L'efficacia della filosofia, in «Aut Aut», n.s., nn. 226-227, pp. 86-90

Nietzsche e i Greci: il problema del tragico, in G. Ferretti (a cura di), *La ragione e il male. Atti del Terzo Colloquio su Filosofia e religione* (Macerata 8-10 maggio 1986), Marietti, Genova, pp. 171-190; rist. in Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 59-82; rist. con il tit. *Nietzsche e i Greci*, in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 82-102.

Oeconomia salutis. Le metamorfosi dell'idea di salvezza nell'età moderna, in «Religioni e società», vol. 3, fasc. 6, pp. 7-16; rist. in Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 99-112; e in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 203-214.

Tecnologia e dolore. Le ambiguità del contemporaneo, in «Democrazia e diritto», n. 4-5, giugno-luglio, pp. 43-61; rist. in S. Natoli, L. Verga, *La politica e il dolore*, intr. di Franco Riva, EL, Roma 1996, pp. 41-76.

1989

- Diagnosi e confutazione del nichilismo*, in «Rivista di teologia morale», a. 21, n. 82, pp. 79-90; rist. in Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 83-98; rist. in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 215-228.
- Il linguaggio del dolore e i quadri della tradizione*, in R. Malacriola e G. Martignoni (a cura di), *La stagione degli addii. Sfide e orizzonti delle cure palliative*, Edizioni Alice, Lugano, pp. 77-83.
- Le dinamiche evolutive della modernità*, in G. Bettetini et al., *Le maschere della violenza nella cultura germanica*. Atti del Convegno di Forlì 24-25 febbraio 1989, Edizioni degli Incontri, Forlì, pp. 113-119.
- Lo spazio dell'abitare tra memoria e futuro*, in E. Benvenuto et al., *La città oltre la metropoli*, Università Internazionale dell'Arte, Venezia; rist. in S. Natoli, *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 111-119.
- Prefazione all'edizione italiana*, in N. Autton, *Vincere il dolore. Farmaci e presenza umana*, Città Nuova, Roma, pp. 7-18.
- Sulle tracce di una speranza* (rec. di E. Bloch, *Tracce*, Coliseum, Milano 1989), in «Il Sole 24 ore», Domenica del 18 giugno, n. 165, p. 24.

1990

- Un non credente di fronte alla Bibbia*, in *Un libro, molte letture. Leggere la Bibbia oggi*, Associazione Laica di Cultura Biblica, Settimello (FI).

1991

- L'esperienza del divino. Dipendenza, trascendenza, immanenza*, in E. Guerriero, A. Tarzia (a cura di), *L'ombra di Dio. L'ineffabile e i suoi nomi*, Edizioni Paoline, Milano; rist. in S. Natoli, *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 112-130; e in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 231-245.
- La logica delle azioni. Senso, regole, valori*, in «Filosofia politica» vol. 5, fasc. 2, pp. 399-412; rist. in G. M. Cazzaniga, D. Losurdo, L. Sichirolo (a cura di), *Prassi. Come orientarsi nel pensiero*, Quattroventi, Urbino 1991, pp. 84-95; e in S. Natoli, L. F. Pizzolato, *La politica e la virtù*, intr. di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma 1999, pp. 45-73.
- La trasformazione non governata. Appunti sulla tipologia del mutamento nell'Italia degli anni 80/90*, in «Bailamme», n. 9.
- Lo spazio della filosofia*, in «Atque. Materiali tra filosofia e psicoterapia», n. 3, maggio, pp. 125-141; rist. con il tit.: *La verità sotto condizione*, in «Nuova civiltà delle macchine», a. 9, 1991, fasc. 2, pp. 28-32; e in S. Natoli, *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 39-48.
- Neopaganesimo*, in «Bailamme», n. 9; rist. in Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 21-57; rist. con il tit. *Haec vita sempiterna*, in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 21-52.
- Spunti per un dibattito sulla democrazia*, in «Quaderni di azione sociale», 81, maggio-giugno, pp. 41-54.
- Stato e società. Due vecchi termini, due diverse realtà*, in «Associazionismo, volontariato e nuova cittadinanza sociale», CENS, Cernusco sul Naviglio (MI), pp. 11-26.

1992

Gentile et la crise de la modernité, in «Lettres philosophiques», 5, pp. 45-51.*Giobbe. Lo scandalo del dolore*, in C. M. Martini (a cura di), *Cattedra dei non credenti*, Rusconi, Milano, pp. 35-51.

1993

Fare e svelare, in Id., *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano, pp. 103-109.*Il deserto come metafora*, in G. Trotta (a cura di), *La via del deserto tra ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia; rist. in Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano 1995, pp. 131-135; e in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 260-263.*L'origine e la conformità*, in «ANANKE. Cultura, storia e tecniche della conservazione», 4, dicembre, pp. 4-8.*Lo spazio della filosofia. Rorty all'intersezione tra pragmatismo ed ermeneutica*, in Id., *L'incessante meraviglia. Filosofia, espressione, verità*, Lanfranchi, Milano, pp. 49-70.

1994

Il Novecento e la fine della modernità, in «I viaggi di Erodoto», fasc. 22, pp. 332-334.*L'esperienza del dolore*, intervista a cura di M. Gargano e R. Camarlinghi, in «Animazione sociale», n. 12, novembre, pp. 3-10.

1995

Fede ed ermeneutica, in Id., *I nuovi pagani*, Il Saggiatore, Milano, pp. 137-140.*Italiani brava gente?*, in «I democratici», fasc. 1, pp. 36-38.*Pensiero e parola: dialogo sul Cratilo* (con C. Sini e M. Vegetti), in Platone, *Cratilo*, Egea, Milano, pp. 201-249.*Rimozione della morte ed epopea del macabro*, in «Parola Spirito e Vita» (numero monografico: *La morte e il morire*), 32, pp. 341-358.*Rispetto dei diritti e espressione dei desideri nella fase terminale della vita*, in Atti del Congresso della Società svizzera di cure palliative, Lugano 5-6 ottobre 1995, Lugano

1996

Dire é/e rivelare, in «Filosofia e teologia», 3, settembre-dicembre, pp. 532-543.*La parola cristiana della riconciliazione e il "contesto odierno"*, in C. M. Martini, S. Natoli, P. Sequeri, *La difficile riconciliazione. Il contesto del sacramento*, Ancora, Milano, pp. 45-72.*Politica e dolore*, in S. Natoli, L. Verga, *La politica e il dolore*, intr. di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 3-20.*Prefazione a: F. Antonioli, Cercatori di Dio. Reportage sugli ultimi eremiti*, Edizioni Paoline, Milano.

Sul tragico: lacerazione e decisione, in «Il Pensiero» n.s., a. 35, fasc. 1, pp. 49-71; rist. in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 53-81.

1997

Il dolore tra danno e senso. in «Animazione sociale», vol. 27, fasc. 112, pp. 12-16.
L'attualità di Dossetti, in G. Trotta (a cura di), *Giuseppe Dossetti*, Editrice CENS, Milano, pp. 55-63.

Una santità per i non credenti?, in G. Toffanello (a cura di), *Modelli di santità oggi*, Edizioni Il Messaggero, Padova, pp. 43-53.

1998

Dialogo su Leopardi (S. Natoli e A. Prete), in S. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, B. Mondadori, Milano, pp. 7-59.

Effetti di verità e livelli di realtà, in *Immagine e realtà*, «Annuario di itinerari filosofici», pp. 137-144.

Genere umano, in S. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, B. Mondadori, Milano, pp. 78-103.

Il superfluo e la povertà, in G. Arrighi et al., *Tutto travolge il turbine dell'oro*, Rossellabigi editore, Milano, pp. 73-85.

Interpretazione e norma, in «Ars interpretandi», vol. 3, pp. 47-64.

Ironia e verità, in «Adulità», fasc. 8, pp. 51-54.

L'arte inattuale della cura di sé. Per un'etica del Self-help, in «Animazione sociale», 10 ottobre, pp. 3-11.

Natura, in S. Natoli, A. Prete, *Dialogo su Leopardi. Natura, poesia, filosofia*, B. Mondadori, Milano, pp. 117-149.

Per un vocabolario della solidarietà, in «Animazione sociale», vol. 29, fasc. 129, pp. 12-18.

1999

Alla ricerca di senso, in M. Maraffi (a cura di), *La mia prospettiva filosofica*, Tipografia Zaffaroni, Turate (CO).

Il cristianesimo tra secolarizzazione e neopaganesimo, in «Rivista di scienze religiose», vol. 13, fasc. 1, pp. 150-158.

Io nel pensiero mi fingo. Leopardi e le illusioni, in *Ripensare Leopardi*, Schena Editore, Fasano, pp. 29-45.

Mesótes. Fenomenologia della "cura di sé", in D. Demetrio, E. Donini, B. Mapelli, S. Natoli, M. Piazza, A. Segre, *Il libro della cura*, intr. di L. Balbo, Rosenberg & Sellier, Torino.

Politica e virtù, in S. Natoli, L. Franco Pizzolato, *La politica e la virtù*, intr. di F. Riva, Edizioni Lavoro, Roma, pp. 5-22.

Spirito dell'avventura: riflessioni pedagogiche sull'adolescenza, in «Animazione sociale», fasc. 11, pp. 3-8.

Sull'etica. Intervista a Salvatore Natoli (di G. Trotta), in «Bailamme», n. 23, pp. 105-127.

Verbum-caro. Per una ermeneutica dell'incarnazione, in «Filosofia e teologia», 1, pp. 43-56.

2000

- Dio e il dolore del mondo*, in «*Lateranum*», 1, pp. 179-191.
- Ermeneutica e alterità*, in S. Borutti (a cura di), *Memoria e scrittura della filosofia. Studi offerti a Fulvio Papi in occasione del suo settantesimo compleanno*, Mimesis, Milano 2000, pp. 263-272.
- Introduzione a: Platone, Teeteto o sulla scienza*, saggio critico di D. Spanio, tr. it. di L. Antonelli, Feltrinelli, Milano, pp. 7-28.
- “*Io nel pensier mi fingo*”, in «*Adulità*», fasc. 11, pp. 26-36.
- Lo spirito della terra e i rivolgimenti del fuoco*, in M. Belpoliti, E. Grazioali (a cura di), *Nanni Valentini*, Hestia, Cernusco Lombardone (CO), pp. 193-201.
- Nietzsche e il cristianesimo*, in R. Manicini, G. Cacciatore, G. Ferretti (a cura di), *Cristianesimo in eredità: la filosofia di fronte alla fede*, Cittadella, Assisi, pp. 76-93.
- Politice, per non fuggire*, in «*Rivista del volontariato*», fasc. 1, pp. 14-15.

2001

- Crisi o fine della storia?*, in F. Botturi (a cura di), *Di fronte alla storia*, Ibis, Como, pp. 13-30.
- È tempo di disincanto*, in A. Bissi et al., *Abitare la vita. Ricerca e attesa di un compimento*, Edizioni Paoline, Milano.
- “*Fe*” come femmina e fecondità, intervista a cura di E. Ambrosi, in «*Reset*», 68, novembre-dicembre.
- La figura di Cristo nell'approccio della post-modernità*, in G. Fioravanti (a cura di), *Heri et Hodie. Figure di Cristo nella Storia*, Edizioni PLUS Università di Pisa, Pisa, pp. 119-127.
- L'attimo fuggente o della felicità*, in F. Florenzano (a cura e con intr. di), *Epicuro. Lettera a Meneceo sulla felicità*, EDUP, Roma; 2. ed., *L'attimo fuggente e la stabilità del bene*, EDUP, Roma 2007.
- Paolo e l'escatologia*, in «*Bailamme*» n. 27, gennaio-dicembre, fasc. 5, pp. 19-37; rist. con il tit. *L'escatologia di Paolo. Alle origini del cristianesimo*, in Id., *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009, pp. 21-57.
- Si può essere felici da soli? Su eudaimonia, economia e dono. Intervista a Salvatore Natoli* (a cura di L. Bruni), in «*Nuova Umanità*», vol. 24, fasc. 1, pp. 75-85.
- Verdi e l'azione drammatica. Considerazioni di un ascoltatore*, in L. Pestalozza (a cura di), *40 per Verdi*, Ricordi LIM, Lucca, pp. 187-200.

2002

- Etica del finito. Intervista a Salvatore Natoli* (intervista di R. Camarlinghi), in «*Animazione sociale*», fasc. 5, pp. 3-10.
- Il dolore nella dimensione umana*, in «*Atti del 2° Convegno di Psiconcologia*», Triggiano (BA), pp. 35-43.

- Il tempo della fine. Il presente e l'escaton nella teologia di Paolo*, in C. M. Martini et al., *Il libro sacro. Letture e interpretazioni ebraiche, cristiane e musulmane*, Bruno Mondadori, Milano, pp. 121-135.
- La bussola*, in Francesco Antonioli (a cura di), *La Bibbia dei non credenti: protagonisti della vita italiana sfidano il libro dei libri*, pref. di E. Bianchi, Piemme, Casale Monferrato, pp. 96-98.
- La forma del suono e il suono della materia*, in C. Di Gennaro, L. Pestalozza (a cura di), *Giacomo Manzoni*, Ricordi LIM, Lucca, pp. 165-171.
- Laicità del tempo nel pensiero filosofico occidentale*, in L. De Salvo, A. Sindoni (a cura di), *Tempo sacro e tempo profano: visione laica e visione cristiana del tempo e della storia*, Rubettino, Soveria Mannelli, pp. 257-267.
- Technik und Apokalypse*, in R. Benedikter (hrsg. v.), *Italienische Technikphilosophie für das 21. Jahrhundert*, Frommann Holzboog, Stuttgart, pp. 55-82.

2003

- Felicità. La cura di sé, l'amore per gli altri*, in G. Cecchini (a cura di), *Fuochi dell'anima: desideri, passioni, virtù*, Comune di Misano Adriatico, Misano Adriatico.
- Il Dio Crocifisso*, in «ho theològos. Rivista della facoltà teologica di Sicilia», pp. 121-127.
- Il soggetto sociale e la storia tra etica e politica*, in «Fenomenologia e società», 3, pp. 29-42.
- La capacità dei manager di creare felicità*, in «Sviluppo e organizzazione» n. 199, pp. 22-23.
- La catastrofe del tempo*, in P. Barcellona, R. de Giorgi, S. Natoli, *Fine della storia e mondo come sistema. Tesi sulla post modernità*, Dedalo, Bari, pp. 13-36.
- La felicità*, in V. Franco et. al., *Esistono ancora grandi passioni*, Edizioni ETS, Pisa.
- Michel Foucault. Linguaggio, genealogia, ermeneutica di sé*, in G. Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica*, Cortina Editore, Milano, pp. 229-248.

2004

- Essere nel mondo*, in *The Body and the Sense of Self*, Fondazione Carlo Erba, Milano, pp. 59-64.
- Prefazione a: Marco Milli, Auschwitz: il fallimento del pensiero*, Città Aperta, Troina, pp. 9-25.
- Saper vivere la propria vecchiaia*, in AA.VV., *De Senectute. Risorse e bisogni dell'età matura*. Atti del convegno Milano, Circolo della Stampa, 28 maggio 2004, I libri del sindacato pensionati della Lombardia, Milano, pp. 17-32 (testo non rivisto dall'autore).

2005

- Felicità e sapienza nel "Flauto magico" di Wolfgang Amadeus Mozart*, in *Die Zauberflöte*, Edizioni del teatro municipale Volli, Reggio Emilia, pp. 171-181.

Hen panta einai. Dall'esperienza del divino alla divinità del tutto, in «Quaestiones disputatae», 2; rist. in Id., *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 246-259.

Il silenzio di Dio, in M. Casaro (a cura di), *Silenzio di Dio, silenzio dell'uomo*, Ancora, Milano 2005, pp. 9-21.

La grazia della ragione, in «Adulità», n. 22, pp. 34-38.

Le dinamiche del desiderio e la nascita del soggetto morale, in D. Biglino e M. Guzzi (a cura di), *Verso l'essenziale. L'anima e i suoi discorsi*, Edizioni Paoline, Milano, pp. 29-41.

“*Sono forse io custode di mio fratello?*”, intervista a cura di M. Conte, in «Animazione sociale», giugno-luglio, n. 6/7, pp. 3-9.

2006

Introduzione a B. de Spinoza, Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico, Bollandi Boringhieri, Torino, pp. IX-XXVII.

Contenere il male. Responsabilità e amore del prossimo, in Id., *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia, pp. 51-66.

Con Welby ma attenti agli alibi, in «Europa», a. 4, 12 dicembre, pp. 1 e 6.

Delfi e Sinai, in dialogo con Paolo De Benedetti. Fede ed ermeneutica, in I. Bertolotti, P. Capelli, M. Giuliani, (a cura di), *Il settantunesimo senso. Omaggio a Paolo De Benedetti*, Morcelliana, Brescia 2006 (numero monografico di «Humanitas», gennaio-febbraio, fasc. 1), pp. 120-123.

Il male assoluto. Nichilismo e compimento della storia nel '900, in Id., *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia, pp. 11-50.

L'obbedienza è una virtù? Autonomia e vincoli nell'esperienza contemporanea, in M. Borsari, D. Francesconi (a cura di), *Obbedienza. Legge di Dio e legge dell'uomo nelle culture religiose*, Banca popolare dell'Emilia Romagna, Modena.

Persona: cura di sé e relazione con gli altri, in «Hermeneutica», n.s., pp. 29-42.

Prefazione a: C. Brentari, R. Mådera, S. Natoli, L. V. Tarca (a cura di), Pratiche filosofiche e cura di sé, Bruno Mondadori, Milano, pp. 1-6.

Siamo "finiti". E anche la tecnica lo è, in «Europa» a. 4, 6 dicembre, n. 237, pp. 1 e 8.

2007

Finite and Responsibility: for an Ethics of the Finite in the Time of Risk, in S. Benso, B. Schroeder (eds.), *Contemporary Italian Philosophy*, State University of New York Press, Albany, pp. 161-172.

Forza e forma: le dinamiche del desiderio e la costruzione del soggetto morale, in E. De Conciliis (a cura di), *Dopo Foucault. Genealogie del postmoderno*, Mimesis, Milano, pp. 201-213.

Il tempo che resta da vivere, in «Quaderni Ager», n. 7, pp. 59-64.

Il tempo senza fine. Dalla fine dei tempi al dominio della contingenza, in P. Barcellona, F. Ciaramelli, R. Fai (a cura di), *Apocalisse e post-umano. Il crepuscolo della modernità*, Dedalo, Bari, pp. 131-138.

L'Occidente e il suo destino: ibridazione e/o nuova sintesi?, in M. Signore, G. Scarafale (a cura di), *Libertà e dialogo tra culture*, Messaggero, Padova, pp. 83-94.

2008

Aver cura di sé, in F. Nodari (a cura di), *Virtù e vizi*, Massetti Rodella editori, Roccafranca (BS).

Cura di sé e amore degli altri. Homo homini Deus, in «KESHET», 1-2, giugno-luglio.

Disincanto della conoscenza, passione per la democrazia: intervista a Salvatore Natoli (intervista di M. Conte), in «Animazione sociale», vol. 38, fasc. 11, pp. 3-9.

Edipo o della contraddizione, in Id., *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia, pp. 9-43.

Giobbe o del paradosso, in Id., *Edipo e Giobbe. Contraddizione e paradosso*, Morcelliana, Brescia, pp. 45-70.

Molto più che un sentimento, in M. Lenoci, S. Natoli, F. Scaparro, *Discussione: Dall'etica al pensiero, il ritorno della felicità*, in «Vita e Pensiero», fasc. 5, pp. 95-100.

«Τὸ δεινότερον»: *le strategie di salvezza a fronte all'imponderabile*, in F. Semerari (a cura di), *La certezza incerta. Scritti su Giuseppe Semerari con due inediti dell'autore*, Guerini e Associati, Milano, pp. 131-137.

Un teologo nel contemporaneo. Introduzione a: F. Milone (a cura di), *Imago Dei. La teologia di Edoardo Benvenuti*, Marietti, Genova-Milano.

Violenza e colpa. Crudeltà naturale e disordine morale, in A. M. Ferro, C. Parodi, S. Porazzo, R. Bosi (a cura di), *Forme del male. Esperienza umana e psicopatologia*, Franco Angeli, Milano, pp. 41-48.

2009

Far fronte al destino, in *Destino* (a cura di F. Nodari), Massetti Rodella editori, Roccafranca (BS), pp. 55-77.

Fenomenologia individuale e sociale della paura, in CENSIS – Fondazione Roma (a cura di), *Paure globali*, Laterza, Roma-Bari, pp. 92-100.

Il tempo senza fine e il dominio della contingenza. Introduzione a: Id., *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia, pp. 5-20.

La genesi dell'Occidente. Platone e il mito della caverna, in *Figure dell'Occidente* (a cura di E. S. Storace), Albo Versorio, Milano.

La passione politica. Motivazioni per il fare politica, in R. Lissoni (a cura di), *Prometeo e la democrazia*, AlboVersorio, Milano, pp. 83-96.

L'apocalisse di Sergio Quinzio. Alla fine della cristianità, in Id., *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia, pp. 59-93.

L'attimo e il bene, in «Quaderno di comunicazione», n. 10, pp. 149-153.

Occidente, religione e processi di globalizzazione, in *Religione e democrazia* (a cura di M. Adinolfi e A. D'Attore), Italianieuropei, Edizioni Solaris, Roma, pp. 115-127.

2010

Corporeità, soggettività, relazione, in *Corpo* (a cura di F. Nodari), Massetti Rodella editori, Roccafranca (BS), pp. 165-186

Dialogo sulla speranza (con L. Monari), in «Cultura & Dintorni», n. 95.

Individualità, individuo, individualismo, in «Filosofia e teologia», fasc. 1, pp. 51-60.

Pathos/Logos: le dinamiche del desiderio e la nascita del soggetto morale, in AA.VV., *La ricerca e cura di sé*, I colloqui del Forte: 20-30 maggio 2010, Forte di Bard, pp. 10-14.

Per non mancare l'appuntamento tra sé e il mondo: intervista a Salvatore Natoli (intervista di A. Marchesi), in «Animazione sociale», vol. 40, fasc. 246, pp. 3-11.

2011

Ambrogio e Simmaco. Una protocontroversia sulla laicità, in R. Dreon, G. L. Paltrinieri e L. Perissinotto (a cura di), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*, Mimesis, Milano, pp. 509-520.

Dolore, in I. Cavicchi et al., *Le parole ultime. Dialogo sui problemi del "fine vita"*, Dedalo, Bari, pp. 113-116; 240-244.

Il genio dell'Occidente. Platone e il mito della caverna, in M. Donà, S. Natoli, C. Sini, *Figure d'Occidente. Platone, Nietzsche, Heidegger*, AlboVersorio, Milano.

La fecondità della virtù, in *Felicità* (a cura di F. Nodari), Massetti Rodella editori, Roccafranca (BS), pp. 185-202.

Le droghe, il desiderio, la libertà: intervista a Salvatore Natoli, in «Animazione sociale», vol. 41, fasc. 255, pp. 3-11.

L'immagine del Dio invisibile, in S. Natoli, P. Sequeri, *Non ti farai né idolo né immagine*, Il Mulino, Bologna, pp. 9-81.

Postfazione a A. Luzzatto, Chi era Qohelet? Morcelliana, Brescia, pp. 75-93.

Tempo, ritmo e filosofia, in «Studi di sociologia», vol. 49, fasc. 3, pp. 267-272.

2012

Il dialogo interrotto della modernità, in A. Scola (et al.), *Le inquietudini della fede*, Marcianum Press, Venezia.

L'antropologia politica degli italiani, in G. Cogoli e V. Meloni (a cura di), *Viaggio in Italia. Alla ricerca dell'identità perduta*, Intesa San Paolo, Milano, pp. 85-104.

La verità del potere e il potere su di sé, in A. Pirni (a cura di), *Verità del potere, potere della verità*, ETS, Pisa, pp. 27-42.

Quel che resta di Dio, in «Annuario filosofico», n. 28, pp. 177-187.

Speranza e cura del presente, in S. Natoli, F. Mosconi, *Sperare oggi*, prefazione di Milena Mariani, Il margine, Trento, pp. 35-48.

2013

I comandamenti visti da un non credente, in «Vita e Pensiero», fasc. 3, pp. 85-104

Il dolore, domanda aperta, in S. Natoli, M. D. Semeraro, *Dolore*, prefazione di Debora Tonelli, Il margine, Trento, pp. 13-25.

- Il peso e la misura. Razionalità e finitezza*, in G. Riconda, C. Ciancio (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Mursia, Milano, pp. 177-197.
- La giustizia che salva. Sradicare l'ingiustizia, praticare la misericordia*, in L. Ciotti, S. Natoli, *Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia perché saranno saziati*, Lindau, Torino, pp. 45-100
- L'autorità che viene dal popolo. Dilemmi della democrazia*, in «Filosofia e teologia», n. 27, fasc. 3, pp. 361-392.
- L'intelligenza della vita. Differenza e alterità*, in Aa.Vv., *La sapienza nel cuore. Omaggio a Enzo Bianchi*, Einaudi, Torino, pp. 443-452.

2014

- Per un pensiero del finito. Intervista a Salvatore Natoli* (a cura di C. Crosato), in <http://ilrasoiodioccam-micromega.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/01/30/per-un-pensiero-del-finito-intervista-a-salvatore-natoli/>
- Severino per me. Un incontro-sfida con la "ben rotonda verità"*, in D. Spanio (ed.), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Morcelliana, Brescia, pp. 207-210.

LA SCALA E L'ALBUM

Collana e sezione dirette da Luigi Perissinotto

1. Matteo Camposampiero Favaretti, *Filum cogitandi. Leibniz e la conoscenza simbolica*
2. Annalisa Rossi, *Possibilità dell'io. Il cogito di Descartes e un dibattito contemporaneo: Heidegger e Henry*
3. Barbara Chitussi, *Filosofia del sogno. Saggio su Walter Benjamin*
4. Sebastiano Galanti Grollo, *Heidegger e il problema dell'altro*
5. Diego Zucca, *Essere, linguaggio, discorso. Aristotele filosofo dell'ordinario*
6. Roberta Dreon, *Il sentire e la parola. Linguaggio e sensibilità tra filosofie ed estetiche del Novecento*
7. Semi-filosofici, *La città impossibile. Testi e pretesti urbani*
8. Marco Bastianelli, *Oltre i limiti del linguaggio. Il kantismo nel Tractatus di Wittgenstein*
9. Elisabetta Basso, *Michel Foucault e la Daseinsanalyse. Un'indagine metodologica*
10. Matteo Giannasi, Francesca Guadalupe Masi (a cura di), *Il problema mente-corpo. Genealogia, modelli, prospettive*
11. Giuseppe Santonocito, *L'esperienza estetica. La fenomenologia di Henri Maldiney*
12. Giuseppe Tonietto, *La libertà in questione. Uno studio su e oltre Aristotele*
13. Roberto Morani, *Essere, fondamento, abisso. Heidegger e la questione del nulla*
14. Luca Berta, *Dai neuroni alle parole. Come l'accesso al linguaggio ha riconfigurato l'esperienza sensibile*
15. Jocelyn Benoist, Gaetano Chiurazzi (a cura di), *Le ragioni del senso*
16. Diletta Mozzato, *Filosofia (africana) in progress. Studio su Kwasi Wiredu*
17. R. Dreon, G. L. Paltrinieri e L. Perissinotto (a cura di), *Nelle parole del mondo. Scritti in onore di Mario Ruggenini*
18. Francesca Michelini, *Il vivente e la mancanza. Scritti sulla teleologia*
19. Letizia Michielon, *La chiave invisibile. Spazio e Tempo nella filosofia della musica del XX e XXI secolo*
20. Laura Candiottio, *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*
21. Igor Cannonieri, Luigi Vero Tarca, *A lezione da Wittgenstein e Derrida. Ovvero come diventa reale un dialogo impossibile*
22. Diego Zucca, *Esperienza e contenuto. Studi di filosofia della percezione*
23. Monica Schweizer, *Ricerche su inediti relativi al rapporto tra Sraffa e Wittgenstein*
24. Roberta Dreon, Daniele Goldoni, Richard Schusterman (a cura di), *Stili di vita. Qualche istruzione per l'uso*
25. Francesco F. Calemi, *Dal nominalismo al platonismo. Il problema degli universali nella filosofia contemporanea*, prefazione di Luigi Cimmino
26. Joseph de Maistre, *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau*
27. Mario Ruggenini, Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri (a cura di), *Verità in una società plurale*

28. Laura Candiotto, Luigi Vero Tarca (a cura di), *Primum philosophari, Verità di tutti i tempi per la vita di tutti i giorni*
29. Luigi Perissinotto, *The Darkness of this Time. Ethics, Politics and Religion in Wittgenstein*
30. Cecilia Rofena, *Verità e menzogna*

MIMESIS GROUP
www.mimesis-group.com

MIMESIS INTERNATIONAL
www.mimesisinternational.com
info@mimesisinternational.com

MIMESIS EDIZIONI
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

ÉDITIONS MIMÉSIS
www.editionsmimesis.fr
info@editionsmimesis.fr

MIMESIS AFRICA
www.mimesisafrica.com
info@mimesisafrica.com

MIMESIS COMMUNICATION
www.mim-c.net

MIMESIS EU
www.mim-eu.com

*Finito di stampare
nel mese di xxxx 2014
da Digital Team - Fano (Pu)*