

 **MIMESIS / QUADERNI DI «FILOSOFIA»**

n. 3

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo*

COMITATO EDITORIALE

Alberto Fabio Ambrosio (Luxembourg)
João Maria André (Coimbra)
Luca Bertolino (Torino)
Adriano Fabris (Pisa)
Luca Illetterati (Padova)
Sandro Mancini (Palermo)
Sara Nosari (Torino)
Andrea Poma (Torino)
Luca Taddio (Udine)
Francesco Tomatis (Salerno)
Luca Valera (Valladolid)

COMITATO SCIENTIFICO

Evandro Agazzi (Genova)
Adriano Ardivino (Chieti)
Petar Bojanic (Belgrado)
Rosaria Caldarone (Palermo)
Peter Casarella (Notre Dame, IN)
Adriana Cavarero (Verona)
Claudia D'Amico (Buenos Aires)
Jean Ehret (Luxembourg)
Roberto Esposito (Pisa)
Michel Fattal (Grenoble)
Riccardo Fedriga (Bologna)
Thomas Leinkauf (Münster)
Enrica Lisciani Petrini (Salerno)
Ferdinando Luigi Marcolungo (Verona)
Reinier Munk (Amsterdam)
Philippe Poirier (Luxembourg)
Caterina Resta (Messina)
Giuseppe Riconda (Torino)
Harald Schwaetzer (Bernkastel-Kues)
Carlo Sini (Milano)
Henriette Stahl (Trier)
Giuseppina Strummiello (Bari)
Gianni Vattimo (Torino)
Andrea Zhok (Milano)



QUADERNI DI «FILOSOFIA»

metafisici torinesi

a cura di Gianluca Cuzzo e Antonio Dall'Igna



 MIMESIS

I saggi pubblicati nel presente volume sono stati sottoposti a un processo di peer-review

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

ISSN 2724-4938
ISBN 9788857596457

© 2022 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Tutti i diritti sono riservati

Sommario

Gianluca Cuzzo, Antonio Dall'Igna

Introduzione

p. 7

Amedeo Vigorelli

L'eterno nel tempo.

La metafisica di Piero Martinetti (1872-1943)

p. 9

Rosanna Finamore

Le attenzioni metafisiche di Carlo Mazzantini (1895-1971)

p. 27

Luca Bagetto

Decidere la trascendenza.

Augusto Guzzo (1894-1986) critico di Bergson

p. 43

Massimo Borghesi

Manicheismo e violenza.

L'itinerario di Augusto Del Noce (1910-1989)

p. 63

Francesco Tomatis

Pareyson (1918-1991) e la metafisica

p. 77

Giuseppe Riconda

Vittorio Mathieu (1923-2020)

p. 97

Gianluca Cuzzo

Le avventure della speranza.

Un percorso nella filosofia di Giuseppe Riconda

p. 109

Gianluca Cuozzo

Le avventure della speranza.

Un percorso nella filosofia di Giuseppe Riconda

ABSTRACT: *Riconda's theoretical itinerary, however articulated and varied, remains from its onset an end of a metaphysical order. Metaphysics becomes an adventurous experience, connected to the classical themes of philosophia perennis and yet always attentive to the concrete situation, to the urgencies of the present in which the human being finds himself, between uncertainty and sense of responsibility for the common destiny. Instead of proceeding to a historiographical reconnaissance, in this essay, we preferred to essentialize the thought of the philosopher Riconda through the typification of some ideal moments, which are a constant of his way of thinking about reality as a whole: hope, mystery, wager, and faith. These notions must then be added to the adventure, which is the general framework that gives a peculiar tone, extraordinarily dynamic and alive, to his entire arc of thought. Moreover, the dialogue between philosophy as metaphysics (of which personalism and hermeneutics are constitutive moments) and religion (to which Pascal's motif of the wager gives access in recognition of the mystery of life and the tragic cogency of original sin) remains constant.*

KEYWORDS: *hope, mystery, wager, faith, metaphysics.*

1. Lo stile filosofico

In Riconda ho sempre trovato ispirazione, rintracciando nella sua opera una sorgente di vera passione teoretico-morale per l'essere umano, per il suo destino ultimo e per la verità. Non c'è nulla di gratuito in lui: ogni fascino per la "pensatina", per il gioco arguto e concettoso, per il compiacersi della semplice erudizione sono messi al bando con la formula magica che molto spesso gli ho sentito recitare, con sguardo penetrante e accigliato: "occorre avere un senso per la filosofia", non soltanto coltivarla spinti da una mera curiosità per il *ludus* dilettevole dei concetti, quasi fossimo prestigiatori e non veri pensatori. La parola "senso", che mi pare ogni volta di intendere alla perfezione, mentre ve ne sto scrivendo mi risulta però estremamente problematica. Anche perché il termine latino corrispondente, *sensus*, è alquanto stratificato: oltre a riferirsi all'impressione sensibile, alla facoltà dei sensi, alla coscienza e al giudizio, vi è pure un significato che ha a che vedere con il "tatto", con un certo modo di pensare e di atteggiarsi che qualifica nel suo complesso la persona. Con quell'espressione, molto probabilmente, Riconda intende

dunque la partecipazione autenticamente esistenziale del pensatore, con il rischio di perdersi in essi, ai problemi di cui si occupa; si tratterebbe dunque di uno “stile di pensiero” che, come scriveva Pareyson nei *Problemi di estetica*, rivela i tratti più intimi della persona, la sua “irriducibile attività spirituale”¹, e non soltanto di una nota esteriore (stilistica, appunto) tale da passare in primo piano rispetto ai contenuti: forma e contenuto, interno ed esterno, nello stile e nel tatto risultano del tutto inscindibili. Lo aveva ben inteso Castiglione nella delineazione della figura – ispirata al più autentico sapere umanistico – del buon diplomatico, in cui non devono mai andar disgiunti “tatto ed eloquenza”: arte della parola e del discorrere, quindi, come attributi del comportamento sociale, ma pur sempre accompagnati da una acuta sensibilità per le circostanze ed empatia per gli interlocutori, competenze spirituali in cui si rivela il carattere interiore della personalità politica.

Nel procedere filosofico di Riconda sarebbe in gioco un modo di pensare, quindi, allo stesso tempo disciplinato, nel senso del genere letterario filosofico in senso stretto, che nulla deve concedere alla narrativa o al semplice racconto dilettevole (la filosofia, per Riconda, è sempre un esercizio critico di razionalità); ed estremamente creativo, libero di sperimentare – nella serietà dell’impegno teoretico per la verità – i liberi assunti di valore della persona del pensatore, colto nel vivo della ricerca circa la consistenza ultima dell’essere e del bene. In effetti, nelle opere di Riconda, per quanto serie e rigorose, non vi è nulla di ripetitivo o di pedante; da lui sono ben lontani i “trombetti e recitatori delle altrui opere”² di cui scrive con disprezzo Leonardo da Vinci, facendosi gioco degli accademici di professione. Il suo pensiero, conformemente al nesso tra “filosofare e confilosofare” del suo maestro Guzzo³, è un libero interpretare attraverso la storia della filosofia, un dialogo con un repertorio di temi e problemi classici che definiscono da sempre la condizione umana; un pensiero saldo nella tradizione, ma sempre originale, proponendo riflessioni e colpi di sonda in merito a quesiti universali in quanto intimamente vissuti, in prima persona, nella concretezza di un’indagine che è anche un agire responsabile situato nel mondo: il pensatore, quindi, deve approdare al “riconoscimento che l’atto del filosofare sempre personale si costituisce alla luce di un’esigenza di verità che tutto lo investe e lo muove”⁴. A essere rivelativo di questo doppio registro, storico e personale (in cui la condizionatezza storico-esistenziale non è di ostacolo a una intransigente esigenza di verità: nesso tra “filosofia perenne e personalità filosofica” che è tratto comune di Mazzantini e di Pareyson⁵), è senza dubbio la trattazione metafisica ed esistenziale del problema del male, tematica che ha in ultimo preso corpo – in una rassegna storico-filosofica di particolare efficacia, tale da identificarsi con la stessa storia dell’umanità colta magistralmente *sub specie mali et culpae*, da Platone e Aristotele fino a Jonas, Arendt e Ricoeur – nel volume *Bene/Male*, del 2011⁶.

1 Pareyson 2009, 166.

2 Leonardo, Cod. Atlantico, fol. 117 r.b (nuovo 323r).

3 Riconda 2003, 226.

4 Riconda 2003, 227.

5 Riconda 2003, 229.

6 Riconda 2011.

2. L'avventura della filosofia

Nel ripensare al senso complessivo della sua opera, mi sono però imbattuto in un concetto che, più di altri, mi pare restituisca lo stile del pensatore Riconda. Si tratta dell'espressione "avventura", che è allo stesso tempo un dato biografico e una questione schiettamente filosofica, direi metafisica, la quale trova le sue fonti – sono parole di Riconda – in Whitehead, Del Noce e nello stesso Pareyson del pensiero temerario (ma vi è anche una presenza di questo tema nell'opera di Mathieu⁷). Esso, a ben vedere, permette di attraversare quasi per intero la sua opera, dall'analisi della filosofia di Whitehead⁸ (in cui, per la prima volta, Riconda incontra questo tema) alle opere dedicate a Schelling, Pascal, Pareyson e Del Noce, senza dimenticare le indagini ultime che vanno dal concetto di famiglia⁹ all'autobiografia filosofica. In tutto questo tragitto, in cui la filosofia si mette alla prova con alcuni problemi ineludibili (la storia, la persona, la vita, la sofferenza, la tradizione, i legami familiari, ecc.), è però anche da evidenziare l'influenza di Marcel, secondo cui il pensatore tradizionale, se vuole accogliere le sfide inedite del presente, deve essere "un 'avventuriero' della tradizione": nella tradizione, quindi, costui "non vede qualcosa in cui possa riposare sottraendosi alle fatiche della vita, ma anzitutto un 'legato' da mettere a frutto che con la vita e la sua fatica coincide"¹⁰.

Non voglio qui insistere sul dato biografico implicito nel termine avventura: dirò solo che, per coloro che lo hanno visto nuotare in perfetto stile libero nel Volga all'età di settantacinque anni, o tuffarsi nel mare del Nordest del Brasile a più di ottanta, sa che cosa intendo. Non è certo un uomo che, almeno per quanto concerne la sua persona, sappia che cos'è la paura, pur essendo ben consapevole del rischio che la vita in genere, in quanto avventura ed esposta a una inaggrabile *insecuritas*, sempre comporta. La tragedia e il lutto, inutile dirlo, hanno segnato la sua persona come pochi altri: ma non ho mai sentito nelle sue parole alcuna concessione al pessimismo, che non è espressione che nel vocabolario di Riconda vada mai disgiunta da altri concetti, che soli rendono intelligibile lo sfondo in relazione al quale occorrerebbe cogliere e interpretare quella definizione. Queste ulteriori categorie sono quelle di speranza, di fede (intesa anche come "*Sehnsucht* religiosa") e di un certo ottimismo trascendente, tale da risolvere la disperazione – ben presente nell'esperienza umana – su di un piano altro rispetto a quello puramente mondano. E qui è dato trovare il cuore della sua lettura critica e appassionata di Schopenhauer, in cui mi imbattei da studente¹¹, affascinato dal suo insistere sulla conversione del *malum poene* (come constatazione della presenza nella vita del dolore e della noia) nella consapevolezza responsabile del *malum culpae* e sull'apertura che ne consegue all'ascesi religiosa; concetti, questi, su cui tanto si soffermava nelle sue lezioni esercitando un indubbio fascino – dal suo aspetto e

7 Cfr. Mathieu 1989 (poi in Mathieu 2002).

8 Riconda 1974.

9 Riconda 2014.

10 Riconda 2009, VIII.

11 Riconda 1986.

dalla sua gestualità trapelava qualcosa del predicatore e qualcosa dello stregone! – anche in coloro che si definivano atei e in disaccordo con quella lettura; e qui ho potuto toccare con mano l’efficacia di una prospettiva ermeneutica ispirata ai grandi temi della religione cristiana, finalizzata a trarne “sensi filosofici”, universali o largamente universalizzabili, “tali da coinvolgere, nell’interesse se non nel consenso, tutti gli uomini credenti e non credenti”¹². Ma ciò che più importa è che già allora maturava in Riconda, attraverso Schopenhauer, dopo l’essersi avventurato nelle metafisiche dell’esperienza di James e Whitehead (definiti rappresentanti di un empirismo allargato e antiriduzionistico, “pronto a riconoscere la profondità irriducibile, i livelli diversi, e la complessità sempre presente dell’esperienza”¹³), l’idea di una storia della filosofia alternativa a quella tracciata dalla storiografia idealista, protesa all’affermazione di un pensiero della rigorosa immanenza. Il pessimismo religioso di Schopenhauer è un elemento di resistenza a questa traiettoria tratteggiata, allo stesso con perizia e parzialità prospettica, da Löwith in *Da Hegel a Nietzsche* (1941). A patto che con quella nozione, come credeva Gentile, non si voglia intendere un mero “stato d’animo, un abbattimento dell’uomo che è da vincere”¹⁴, tale da doversi superare leibnizianamente in una visione più vasta e indistinta, in cui il negativo possa cambiare di segno (pensiamo, ad esempio, alla visione propria dell’ottimismo cosmico, prospettiva che, dopo Leibniz, ritorna in molte concezioni idealistiche della storia).

Del resto, avere senso del tragico, me lo ha insegnato lui, non significa risolvere la complessità dell’animo umano nel pessimismo e della disperazione: il tragico è una costellazione dialettica, in cui, dal fondo della stessa disperazione, possono offrirsi improvvise fenditure salvifiche, veri barlumi di eternità; la condizione della filosofia, come insegnava Mazzantini, è infatti quella di una lotta per le evidenze, “assumendo che le evidenze raggiunte dall’uomo si stagliassero su un orizzonte di mistero e come tali fossero passibili di indefinito approfondimento”¹⁵. Questa, in fondo, è la lezione di Dostoevskij, secondo cui la fede autentica (quella che si potrebbe definire *fides dubitatione formata*) è quella che si è messa alla prova attraversando il crogiuolo del dubbio, correndo persino il rischio dell’ateismo e della negazione di Dio. La fede, allora, deve assumere aspetti “polemici e conflittuali”, come Riconda ricorda nel suo ultimo libro citando Pareyson¹⁶; il suo oggetto è pur sempre il *Deus absconditus*, un Dio che si sottrae alle definizioni di una filosofia cristiana della mera presenza (almeno finché questa non abbia riassorbito in sé le ragioni complementari dell’antiumanesimo, facendo propria la lezione di Pascal, Kierkegaard e dell’esistenzialismo russo di Berdjaev¹⁷).

12 L’espressione, pur essendo di Pareyson, è un “cavallo di battaglia” dell’argomentazione di Riconda: per me, quindi, in essa risuona un tratto molto ricondiano, e mi sarebbe difficile distinguere, nelle conseguenze che ne derivano, cosa sia dell’uno e cosa sia dell’altro.

13 Riconda 2003, 231.

14 Riconda 2016a, 58.

15 Riconda 2003, 241.

16 Riconda 2021, 12.

17 Riconda 2021, 28.

Rispetto alla lettura che Riconda ha offerto di Dostoevskij mi si conceda una nota estemporanea: troppo spesso si è notato il suo debito nei confronti dell'interpretazione di Pareyson, il che è cosa indubbiamente vera. Tuttavia, molti che hanno seguito le sue lezioni, le sue conferenze o che hanno letto i suoi saggi, sono giunti a confondere le due prospettive, forse sottovalutando quanto di innovativo ha proposto Riconda anche in quest'ambito. Uno di questi tratti decisamente ricondiani è la proposta di una teologia dell'*Agnus Dei*, a cui si perviene attraverso un approfondimento della figura di Alëša – approfondimento che innerva un'originale interpretazione della *Leggenda del Grande Inquisitore*, che è tutta farina del sacco di Riconda: inutile, quindi, cercarla come tale in altri autori¹⁸.

Ma torniamo al tema appena individuato, l'avventura, come sfida continua per il pensiero e apertura di nuovi orizzonti d'indagine (o, altrimenti detto, di nuove sfide per quelle dottrine ereditate dalla tradizione che non smettono di sollecitare il nostro pensiero; dunque, “un ritorno alla tradizione capace di fare emergere da essa quegli aspetti che permettono di riaffermarla nei confronti delle critiche rivolte ad essa dal seno della filosofia moderna o, più specificamente, quei motivi che possono mostrare come filosofando a contatto con essa si possono affrontare senza abbandonarla i nuovi problemi che la storia pone”¹⁹). Citerò certamente un personaggio non amato da Riconda, il quale tuttavia mi pare dire cose interessanti su questo tema: Gaston Bachelard, ecco l'intruso, descrive la ricerca filosofica come un viaggio verso un “paese sconosciuto”; ora, “per amare le partenze, è necessario sapersi distaccare dalla vita quotidiana”²⁰, prendere le distanze dal mondo che, per comodità o assecondando le ideologie, si rischia di far coincidere con l'essere nella sua interezza. Si tratta quindi di un viaggio *derealizzante*, che sconfessa la realtà del presente – per meglio dire, quell'*imago mundi* che si crede esser la realtà intera – in nome di un mondo più vero, ambito di esistenza a cui accedono l'immaginazione, il desiderio e la *rêverie*. Il viaggio avventuroso, tuttavia, non è soltanto un'obiezione filosofica rivolta alla pretesa esaustività del presente; esso, inoltre, rappresenta la demistificazione di quell'interpretazione mitica dell'orizzonte mondano che, da verità salda e positiva in cui confidare, assurge così a mero “fantastico rimosso”: produzione dell'immaginazione in quanto dissimulata, sclerotizzata e oramai inadeguata alle nostre aspirazioni di verità, produzione che – grazie alla rimozione dell'origine di quella rappresentazione ben congegnata, ma sempre meno convincente, che chiamiamo mondo vero – “prolunga la sua durata per ingannarci meglio”²¹.

Questa esigenza di ulteriorità e oltrepassamento, che ritrovo anche in Riconda, assume in lui aspetti davvero dirimpenti, che non si esauriscono sul piano di una fede vissuta astrattamente, come fideismo inconsapevole del mondo. A tal proposito, non posso non ricordare quando mi disse l'“amatissima Gianna” (Faccioli), come suona la tenera dedica alla moglie in testa al volume *Tradizione e pensiero*: “Devi tenere presente che in lui c'è qualcosa di profondamente anarchico”. Da

18 Si confrontino a tal proposito Pareyson 1993 e Riconda 2001a.

19 Riconda 2021, 27.

20 Bachelard 2008, 112.

21 Bachelard 2008, 136.

allora non smisi di pensare a questa definizione, la cui essenza filosofica si stempera, credo, in un radicale *anticonformismo filosofico* (ossia, nella denuncia di ogni riduzione della filosofia a mero “giornalismo”, sempre pronto a fare patti con la banalità del quotidiano e i suoi cantori ufficiali); questa attitudine, così intesa, si è saldata indissolubilmente con gli aspetti metafisico-teologici del pensiero del mio maestro, anzitutto al suo “rifiuto di considerare il mondo come realtà ultima” (questa, in fondo, è la sua personale lettura del pessimismo di Horkheimer interprete di Schopenhauer, dove si sottolinea l’aspetto morale, che innerva la teoria critica, della solidarietà nel dolore come possibile apertura di un orizzonte di senso “altro” per operare proficuamente nella direzione, se non del bene assoluto, almeno del miglioramento delle nostre condizioni storico-sociali affette, nel presente, da sofferenza e ingiustizia diffuse)²². Dal punto di vista di Riconda, l’esistenza dell’essere umano, a causa del peccato, è sempre posta *sub iudice*; vi è come uno stato d’eccezione permanente che non dipende tuttavia da una decisione sovrana di ordine temporale, come in Carl Schmitt: a sospendere l’ἄρχω, l’arte del comando umano, è piuttosto la grazia, come dimensione sovranaturale che interviene nei destini storici per instaurare un nuovo ordine delle cose – a patto che l’uomo sappia riconoscere e assumere liberamente quei brani di eternità che mettono in discussione il conformismo, la banalità e la pretesa autosufficienza dell’immagine del mondo invalsa.

Ora, se l’avventura, come categoria intellettuale, mantiene il campo di ricerca sempre aperto sconfessando un presente sclerotizzato che si crede autosufficiente (ecco il fascino che, a tratti, il pensiero di Riconda subisce da Horkheimer in virtù della tesi teologico-negativa della “*Sehnsucht nach dem ganzen Anderen*”, come antidoto di quel totalitarismo tecnocratico²³ che è all’origine del mondo amministrato, in preda a uno strumentalismo diffuso), immettendo con ciò il pensiero in un campo che permane quindi incerto e rischioso (senza poter tuttavia dir nulla su quello che sarà l’esito della nostra investigazione filosofica nel contesto culturale dato); d’altro canto, la speranza – altra categoria irrinunciabile per Riconda – corrobora la ricerca offrendo al pensatore il sentore *préalable* di qualche frammento prezioso di verità, “scheggia messianica” (direbbe Benjamin) che non fa cadere nella disperazione colui che si dedica, ponendo in gioco tutto se stesso, all’indagine sull’essere e sul bene. La speranza, mi pare, è la chiave di volta di ogni antropologia che voglia ancorare il problema dell’essere umano a uno sfondo saldo di verità: perché dove c’è speranza vi è necessariamente mistero; e il mistero è quell’orizzonte di verità che si offre al pensiero nel momento in cui questo giunge al massimo di penetrazione che le sia consentito del reale, affacciandosi sul limitare di ciò che Cusano chiamava l’enigma della “*sancta, docta ignorantia*” (categoria che Riconda svolge ricorrendo però allo Schelling della filosofia positiva, in particolare quello dell’“estasi della ragione”):

22 Riconda 2001c, 99.

23 Riconda 1979.

le profondità impenetrabili [...] che costituiscono il mistero di cui il nostro pensiero vive, non riguardano solo il male ma anche il bene, che nella sua purezza sfugge ad ogni nostro rappresentare, rimandandoci al carattere *trascendente* dell'*eschaton*, al suo irrompere in noi come Altro che soltanto in certi momenti della nostra esperienza balugina in modo frammentario e simbolico, ricordandoci la sua presenza e il suo misterioso agire nella storia. Solo su questo sfondo di mistero, in questo clima più di speranza che di attesa, ha senso parlare per l'uomo di trionfo del bene²⁴.

3. Speranza, fede, mistero

Dall'ultima citazione emerge una serie di concetti che rientrano in una stessa famiglia filosofica: avventura, speranza (come attesa, allo stesso tempo fiduciosa ma incerta, di una verità ultima, che salvi), mistero... e, ancora, la fede nel trionfo ultimo del bene. Sono nozioni che non possono sostituirsi le une alle altre. Eppure è come se in ognuna di esse risuonasse ciascun'altra, pervenendo così al cospetto di una fitta rete di rimandi; una sorta di campo gravitazionale in cui s'inscrive l'umana esistenza nel suo orbitare peregrinante intorno al dilemma della verità ultima. Se, infatti, l'avventura intellettuale indica il percorso dubbioso, accidentato e rischioso in cui si dà, dal punto di vista umano, l'esperienza di verità, è anche vero che tale tragitto metafisico non può essere intrapreso senza la speranza – che non è mai la certezza di un possesso pieno –, speranza secondo cui, in qualche modo, per quanto il percorso sia travagliato, arriveremo pur sempre alla meta. Infatti, scrive Riconda,

sulla base di una vocazione dell'uomo al sommo bene e del suo stato di peccato, si debba riconoscere la situazione umana come sforzo continuo a realizzare un ordine di giustizia che lasci aperto il senso di un suo possibile tradimento e smarrimento, per cui da una parte si esige una continua commisurazione al suo motivo di ispirazione fondamentale, dall'altra ci si apre alla considerazione che le nostre realizzazioni terrene non sono che frammenti rispetto ad una realizzazione ultima che non potrà che essere trascendente, nutrendo intanto la nostra speranza in essa²⁵.

Ma la meta, lo si diceva, non è qualcosa di evidente e del tutto comprensibile, bensì un traguardo misterioso, rispetto alla cui esistenza (e nostra capacità di raggiungerla) possiamo solo aver fede. Questo traguardo, detto in altre parole, non si raggiunge solo nella speranza (disposizione soggettiva di apertura fiduciosa nei confronti di una trascendenza che può essere anche soltanto orizzontale, esaurendosi nell'immanenza), ma anche nell'invocazione religiosa e nella preghiera, con cui si deve accogliere il carattere di trascendenza di una verità che non si risolverà mai nella perfetta trasparenza (o intelligibilità) pretesa dal pensiero razionale; ragione per cui la speranza vera non può che essere escatologica (“la

24 Riconda 2001b, 117.

25 Riconda 2016a, 110.

speranza della non ultimatività del male²⁶), come “apertura e rimando a una vita ultramondana”²⁷; mentre la filosofia, abbandonando ogni pretesa esaustività del momento razionale, si fa ermeneutica dell’esperienza religiosa, vale a dire una interpretazione filosofica del Cristianesimo (o, ancora, un’ermeneutica dei simboli e dei miti che costituiscono il linguaggio della rivelazione). Da questo punto di vista, l’avventura, se non è un concetto religioso, può quantomeno aprire l’esistenza al pensiero della trascendenza; ed è così che acquistano tutto il loro spessore affermazioni come queste: “l’ultima avventura dell’uomo moderno potrebbe anche essere un ritorno alla tradizione”²⁸, dove la parola tradizione custodisce in sé il momento religioso, nel senso di un insopprimibile legame di partecipazione a Dio, come momento costitutivo di ogni pensiero veritativo (da qui l’interesse di Riconda per una categoria molto discussa come quella di ontologismo, come “filosofia di tipo umanistico cristiano della presenza di Dio”²⁹, interpretata in senso critico da Rospigni come attestazione filosofica che, “alla radice della vita spirituale, della sua stessa attività, c’è un momento di ineliminabile passività e immediatezza: la verità è data alla mente e non posta da essa”³⁰).

Quindi, la ricerca filosofica, per giungere ad avvertire come rilevante il problema religioso, deve anzitutto riconoscere come connaturata al pensiero una dimensione avventurosa, fatta di fibrillazione per i passi in avanti compiuti e di timore e frustrazione per quanto ancora ci sfugge, di incertezza e sentore del rischio ma altresì di indistruttibile fiducia, intimamente coinvolta in quell’alternanza incessante di successi che rincuorano e di fallimenti che prostrano – tutto il processo ponendosi in un luogo chiaroscurale fatto di luci e ombre. È solo nel campo dialettico dell’avventura, zona antinomica in cui l’uomo ogni volta scommette, contro ogni evidenza razionale (anche a dispetto della presenza devastante del male), nella riuscita del percorso di verità intrapreso, che balugina la scintilla della speranza: speranza che è premonizione del successo nella sperimentazione assillante di vicende contrastanti, affette da negatività e malvagità, in cui la storicità che involge l’esistenza risulta recalcitrante rispetto a ogni ingenuo e fiducioso ottimismo. Come scriveva Benjamin lettore di Kafka, “solo per chi non ha più speranza è data la speranza”: addirittura – ecco il cuore segreto dell’opera di Kafka – vi sarebbe “una quantità infinita di speranza, solo non per noi”³¹. Allo stesso tempo, questo sentore dialettico, chiaroscurale, viene chiarificato dalla fede, in cui la speranza si converte in certezza ultraterrena, che lascia comunque inalterato, vale a dire in preda al dubbio e all’inquietudine, il piano mondano della “vicissitudine”. Questa certezza meta-empirica, a sua volta, approfondisce l’umana avventura nel “rico-

26 Riconda 2001c, 366.

27 Riconda 2001c, 367.

28 Riconda 2001c, IX.

29 Riconda 2021, 28.

30 Riconda 2001c, 160.

31 Lettera di W. Benjamin a G. Scholem del 12 giugno 1938 (Benjamin 1978, 348). Questa enunciazione, scrive Adorno, “potrebbe fungere da motto della sua metafisica” (Adorno 1970, 13).

noscimento del mistero dell'essere", a partire da cui la partecipazione al bene e alla verità è "svolta in modo da dare ragione della storicità umana"³², rispettando gli alti e i bassi del nostro vivere esposti *magnus casus* dell'esistenza, compreso il peccato originale. Il mancato riconoscimento di una caduta rovinosa da uno stato di perfezione coincide, secondo Riconda, con l'appiattimento dell'essere umano sull'orizzonte mondano dato per condizione del tutto naturale, conformemente al progetto del Grande Inquisitore di cui scrive Dostoevskij ne *I fratelli Karamazov*: in esso infatti si realizzerebbe, con un sol gesto nichilistico perfettamente compiuto, "la riduzione di Dio ad idea con la correlativa negazione del mistero e la cancellazione della situazione umana come situazione di peccato"³³. La vera alternativa a questa naturalizzazione della colpa, allora, è secondo Riconda quella tracciata da Šestov con l'opzione Atene/Gerusalemme: da un lato si tratta dell'interpretazione anassimandrea del mito della caduta (in cui si stabilisce una forte connessione ontologica tra male e finitezza), dall'altro dell'esegesi biblica (in cui la caduta è fatta dipendere da una misteriosa e improvvisa "sincope della libertà", del tutto contingente)³⁴.

Insomma, cercando di sistematizzare i vari momenti, non c'è avventura che, vissuta fino in fondo, non si apra alla speranza; non c'è speranza che non sia tale da rivelare l'orizzonte di mistero in cui l'esistenza storica umana agisce e patisce nella storia nello sforzo di giungere al vero (se la speranza non apre al mistero dell'essere, per quanto elevata e nutrita di giustizia essa possa essere, diviene mera utopia, esaurendosi sul piano della mera progettualità politica: si tratta, insomma, dell'idea della "creazione di un uomo nuovo attraverso la trasformazione delle sue condizioni di esistenza – per cui la sua idea è inseparabile da quella di religione secolare"³⁵); ma, d'altra parte, non si dà mistero se non nella fede, come "sapere nescente" (Schelling) che porta la filosofia a un Dio che non può essere ridotto a grandezza razionale (qui anzi, "lungi dall'imporsi all'Essere o volerlo assoggettare a sé, [la ragione: *NdA*] assoggetta se medesima all'Essere"³⁶). Come scrive Riconda nel celebre articolo su "Pensiero tradizionale e pensiero moderno",

l'originalità di Schelling è quella di riprendere le prove [dell'esistenza di Dio: *NdA*] accettando le critiche mosse ad esse da Pascal e cercando di darne una formulazione che a tali critiche riesca a sottrarsi. C'è un'effettiva potenza della ragione (l'idealista Schelling non cede su questo punto), ma c'è un'impotenza al culmine della sua potenza: si tratta di limitare la ragione al momento della sua massima riuscita [al culmine della filosofia negativa: *NdA*], non di predicarne fin dall'inizio il suo fallimento. Quel che dalle prove emerge non è tanto il riferimento a una presenza, quanto all'eccedenza di una presenza, o meglio ancora quel che emerge è un rapporto, il rapporto originario dell'uomo con Dio, e nel rapporto l'eccedenza di un termine (Dio) sull'altro (l'uomo)³⁷.

32 Riconda 2001c, XXV.

33 Riconda 2011, 146.

34 Riconda 2009, 121.

35 Riconda 2021, 35.

36 Riconda 2001c, XXXV.

37 Riconda 1988, 26.

4. La scommessa

Ora, rispetto a questa già intricata rete di problemi, occorre però aggiungere un'ulteriore mediazione, molto cara a Riconda lettore di Pascal – e qui si potrebbe anche scorgere un approfondimento di quel “momento pascaliano della filosofia” svolto dal suo maestro Augusto Guzzo³⁸ (poi ritrovato, con una diversa intonazione, nel tema jamesiano del *will to believe*). Questo motivo, secondo Riconda, è tale da divenire la cifra che permette di comprendere a fondo la situazione dell'uomo odierno, molto meglio dell'assunto di Nietzsche circa la morte di Dio (e del nichilismo che ne consegue): si tratta del teorema della scommessa (*pari*), come scelta calata nello sfondo dell'inverificabile, con la quale si evidenzia “l'ineludibilità di un problema, del problema cioè della scelta tra ateismo e trascendenza, al di là di ogni agnosticismo e di ogni pretesa di soddisfare il momento religioso in termini di pura immanenza”³⁹. Qui, scrive Riconda,

siamo [...] rimandati a quella fiducia nella vita che è inerente ad ogni atto di vita, che, data la coincidenza che si viene ad instaurare per Guzzo fra la questione dell'ottimismo e del pessimismo, e quella del significato della vita, si qualifica come fede che il mondo abbia un significato, che i nostri atti non scivolino su uno sfondo di indifferenza per essere alla fine riassorbiti in un tutto insignificante⁴⁰.

Questo, dunque, è il momento in cui si decide della nostra sorte, proponendosi l'essere umano o come esistenza finita e appagata del mondo, accettando di fatto il peccato come orizzonte mondano del tutto scontato e naturale (e qui, scrive Riconda, si ha “una banalizzazione della propria vita, in un riassorbimento nella quotidianità inteso a negare ogni tensione di trascendenza”⁴¹); o come *viva imago Dei*, esistenza creaturale deiforme capace di intendere se stessa come rapporto ontologico con l'essere e con la verità, pur essendo innegabile una caduta rovinosa da una condizione originaria di bene. In questo contesto, come dice Marcel in *Être et avoir*, il mio essere diviene una “posta”, e la nostra intera vita diviene una “prova” innanzi a qualcosa di inverificabile e segreto⁴².

Ed è riguardo alla scommessa che il pensatore religioso, secondo Riconda, mostra la sua superiorità su quello dogmatico, che si affida alla sola ragione:

se c'è un'acriticità, questa non appartiene al pensatore religioso che nell'esplicitazione del suo pensiero sa benissimo di muoversi sul terreno della fede, di una scelta che esige approfondimento indefinito, ma del suo oppositore, che tende a celare il carattere di scelta della sua posizione; a ciò portato dal suo razionalismo che lo spinge ad una visione dell'essere e della sua storia improntata al criterio della trasparenza⁴³.

38 Guzzo 1942.

39 Riconda 2001c, XLII.

40 Riconda 2001c, 191.

41 Riconda 2001c, 364.

42 Marcel 1935, 292.

43 Riconda 2003, 238.

Di conseguenza, se ho ben compreso Riconda, avremo questa scansione di momenti, che sono veri e propri campi del sapere; essi sono collegati non in modo necessario, ma calati in un orizzonte di libertà (nel senso che ogni momento apre al successivo soltanto se vi è l'intima persuasione circa il valore e l'opportunità di una ulteriorità possibile per il pensiero): Avventura → Speranza → Mistero → Scommessa → Fede. Ma, si badi bene, la rigida schematizzazione è qui fuori luogo: ognuno dei momenti può infatti divenire l'orizzonte comune dell'intero processo, campo "transumptivo" tale da immettere liberamente l'uno nell'altro. Secondo questa fluida topografia del desiderio metafisico di verità possiamo raffigurare i vari momenti nel modo seguente:



E via dicendo, intendendo come cornice rispettivamente il mistero e la fede.

Tuttavia, occorre ribadirlo, non si tratta di una evoluzione naturale, come se si trattasse di un *prokursus* che dall'una definizione, in modo pressoché automatico, conduca all'altra. Ben diversamente, siamo qui al cospetto di una dialettica della libertà, sicché, nello schema proposto, sono sempre immaginabile salti e cesure, che solo la scelta convinta e vissuta (il *pari*) possono colmare: la scommessa, in fondo, è il motore dell'intero processo, e ha un valore tanto nell'orizzontalità dello svolgimento delineato (da una facoltà naturale all'altra) quanto nel passaggio dal tempo all'eternità. In effetti, nell'avvicendamento summenzionato, non ogni passaggio avviene sullo stesso piano: se l'avventura e la speranza, in Riconda, possono consumarsi nell'orizzonte temporale dato, non è così per gli altri due concetti, il mistero e la scommessa. L'avventura e la speranza riescono a insinuare il dubbio che l'orizzonte mondano esaurisca l'interesse dell'essere, mentre il mistero e la scommessa fanno effettivamente presagire che, dietro le apparenze (effetto di ricaduta del mero "fantastico rimosso" all'origine della rappresentazione del mondo amministrato in cui viviamo come in un sogno che ottunde ogni desiderio di ulteriorità), possa darsi un orizzonte di realtà più vero: la salvezza, come irruzione dell'eternità nel tempo, donazione sovranaturale del vero e del bene assoluti. A rivelare lo scarto tra i due piani, come si diceva, non è la rivoluzione come gesto politico di rottura (di cui è stato, secondo Riconda, acuto critico il Manzoni del dialogo *Dell'invenzione*⁴⁴), bensì quello stato di dotta ignoranza in cui la ragione corre il rischio di smarrirsi, perdendo ogni certezza riguardo ai propri poteri conoscitivi: là ove si entra in quel "segreto e occulto silenzio, ove la scienza e i concetti [...] sono ridotti a nulla"⁴⁵; per cui il massimo dell'esplicazione dei poteri razionali coincide con la loro stessa crisi, nel senso della consapevolezza circa il loro non essere sufficienti a far comprendere la situazione in cui ci si trova. Se il mistero presenta alla ragione delle antinomie impossibili da risolvere sul piano mondano (pensiamo alla presenza del male, alla possibilità che l'essere umano, avendo alterato gli equilibri del pianeta, abbia posto le premesse alla fine dell'esistenza della sua stessa specie), la scommessa – accettando, senza prove evidenti, vi possa essere una risoluzione di queste profonde antinomie sul piano dell'eterno – implica necessariamente, come conseguenza dell'irriducibilità di quei momenti antinomici, un tratto schiettamente escatologico. Questioni come quella del cambiamento climatico, della crisi ambientale, dei terribili genocidi cui assistiamo e della possibile fine del genere umano, da questo punto di vista, smettono per Riconda di essere solo questioni scientifiche o geopolitiche, e vengono trasferite sul piano dell'eternità, un eone di salvezza che – rispetto alla linearità del tempo naturale – rappresenta "un salto assoluto", qualcosa che è "più che futuro"⁴⁶. Detto con Pareyson, se c'è un seguito possibile alla nostra storia insidiata dal nulla, al nostro mondo *horribilis et pessimus*, oltre all'epilogo storico del giudizio (che ancora possiamo concepire in continuità con il nostro

44 Riconda 2005.

45 Cusano, *De vis.* 6: h VI, n. 21, lin. 2-3; tr. it. in Cusano 1980, 283.

46 Pareyson 2000, 304.

tempo storico), questo “non è sequela o conseguenza ma nuovo fatto: un salto”⁴⁷. Tale *non sequitur* è dato dal mistero della cosmicità della gloria, in cui “persino gli oggetti minimi di uso quotidiano diventeranno sacri”⁴⁸: “la natura, gli animali, gli uomini”, senza alcuna eccezione⁴⁹.

Come scrive Riconda,

noi in questa terra non riusciamo mai ad esperire il bene puro. Il bene puro è qualche cosa di cui non abbiamo assolutamente esperienza, si costituisce come l’aldilà escatologico, in cui ci sarà dato nella sua pienezza ciò che *in via* esperiamo sempre solo in realizzazioni frammentarie ed episodiche. Quindi il momento escatologico è una conseguenza del momento antinomico. L’esperienza del male si apre all’invocazione e alla speranza e un’ermeneutica dell’esperienza religiosa non può non chiudersi con un’ermeneutica dell’*eschaton*⁵⁰.

5. Tra Del Noce e Pareyson: il grande mediatore Cusano (anche grazie a Gioberti)

Se vi è un pregio dell’ultimo volume di Riconda, dedicato a ontologismo e libertà, è quello di evidenziare, senza mezzi termini, la stretta dipendenza tra due filoni di pensiero (che fanno idealmente capo, rispettivamente, a Luigi Pareyson e Augusto Del Noce): l’esistenzialismo (letto come filosofia della libertà, incentrata nel valore della persona umana) e l’ontologismo (interpretato come pensiero umanistico della partecipazione e della presenza dell’Essere all’uomo). L’errore di molta parte della filosofia contemporanea, secondo Riconda interprete di Del Noce, è stato quello di svolgere il tema della libertà dissociandolo da quello dell’ontologismo, della partecipazione ontologica e dell’*imago Dei*⁵¹. In fondo, nella scansione dei momenti riportati, dall’avventura alla fede – passando per la speranza e il mistero dell’essere –, si oscilla costantemente tra queste due accezioni della filosofia: e se l’avventura e la scommessa accentuano il momento della libertà, nel mistero e nella fede spicca maggiormente quello della partecipazione (sebbene questa dottrina, dopo Pascal, sia stata opportunamente rivisitata attraverso la contaminazione di elementi antiumanistici, uno su tutti quello del peccato originale). Ma si tratta solo di accentuazioni di elementi compresenti, e non del darsi allo stato puro di uno solo di essi.

Pensando a questa co-implicazione, nella persona umana, di partecipazione ontologica e libertà, collocata su uno sfondo in cui la filosofia si fa per davvero un’avventura metafisica (nel senso che si è detto), sulla scorta della riflessione di Riconda, mi è venuto in mente un autore, a me molto caro, che forse potrebbe essere un ulteriore anello di congiunzione ideale tra Del Noce e Pareyson. Si tratta

47 Pareyson 2000, 311.

48 Pareyson 2000, 327.

49 Pareyson 2000, 315.

50 Riconda 2016a, 138.

51 Riconda 2021, 29.

di Niccolò Cusano, di cui oggi, dopo tanto tempo, si torna a discutere non soltanto tra gli specialisti della filosofia del '400. Allo studio di questo autore, neanche a dirlo, fui condotto dallo stesso Riconda dopo la tesi di dottorato, che mi convinse all'impresa con queste parole (che sono sicuro corrispondere con esattezza a quanto allora mi disse): "Mi creda, sarà l'autore del futuro; non nel senso della mode, che vanno e vengono, ma perché è uno snodo fondamentale, con un *sensu* importante per il rapporto filosofia-religione" – esortazione in cui, ancora una volta, risuonava con accenti misteriosi la parola "senso". Sebbene Cusano non sia stato oggetto particolare di studio di questi due maestri, e in fondo nemmeno di Riconda, qualche implicazione cusaniiana è possibile ravvisarla in entrambi i pensatori: per Del Noce Cusano avrebbe potuto rappresentare il modello di un "umanesimo teocentrico", dissociato tanto dal razionalismo quanto dalla Riforma (ovvero "separato da ciò che aveva portato agli aspetti eretici del pensiero rinascimentale"⁵², che saranno poi accolti ed esasperati da un "umanesimo scientifico" di tipo illuministico, che ancora oggi è alla base della visione tecnocentrica imperante e delle bioetiche del post-umano); per Pareyson, al di là della testimonianza dell'edizione, a cura di Giovanni Santinello, degli *Scritti filosofici* cusani accolti nella "Collana di filosofi moderni" diretta dello stesso Pareyson (scritti apparsi in due volumi, per i tipi di Zanichelli, tra il 1965 e il 1981), il pensiero del Cardinale avrebbe potuto contenere aspetti squisitamente proto-ermeneutici, non estranei alla sua teoria dell'interpretazione incentrata (e sono parole di Riconda lettore di Berdjaev) in un personalismo che deve essere allo stesso tempo "ontologico, antinomico ed escatologico".

Di questi aspetti, non a caso, si accorse con largo anticipo Gioberti, dedicando alcuni frammenti delle sue carte inedite⁵³ al tema del prospettivismo del "gran cardinale di Cusa", tema in effetti accolto nella formula giobertiana della "poligonia obiettiva del vero" o della "esegesi o interpretazione ideale del vero" (a integrazione della sua rigorosa teoria dell'intuizione ontologica, come momento di passività iniziale dello spirito, che deve essere svolta riflessivamente: su questi temi ha scritto con acume padre Tilliette, raffinato interlocutore di Riconda, avvicinando la figura di Gioberti a quella dell'ultimo Schelling⁵⁴). Del resto, lo stesso Pareyson, in *Ontologia della libertà* – e qui cito di nuovo Riconda – vedeva una possibile linea di sviluppo della filosofia moderna muovere dall'Umanesimo (in particolare da Cusano e Ficino), il quale trovava i suoi motivi metafisici più caratteristici in

52 Riconda 2021, 25.

53 Si tratta di 74 fogli di excerpta (talvolta anche commentati) tratti dalla *Docta ignorantia* – opera che Gioberti leggeva nella piuttosto rara edizione di Basilea del 1565 (*Nicolai de Cusa Opera*, Basileae excudebat Henricus Petri): cfr. Cuozzo 2007, 63-64.

54 "L'intuition que Gioberti brandit est un intuition, un intuition intuitionné, inné, latente, l'Idée de l'Être ou de Dieu inscrite dans l'esprit humain avec une prégnance inégalée, comme ou la trouve chez Malebranche ou chez Fénelon: infiniment idéale et infiniment réelle. Plus qu'une capacité de vision ou qu'une voyance assoupie, le 'génie ontologique', caractérise Gioberti, comme en ce siècle il a distingué Louis Lavelle, Etienne Gilson et peut-être Heidegger. Dans l'être, 'ourdissant sa formule', il a fait jaillir les idées et les choses. Imitant Schelling sans le savoir il s'est reporté à la source de l'être": Tilliette 1995, 224-225.

una ripresa “cristianizzata” del neoplatonismo: questa tradizione “passa attraverso l’idealismo tedesco nei suoi momenti anti-hegeliani [...] e culmina nelle figure delineatesi sullo sfondo della dissoluzione della critica dell’hegelismo (Kierkegaard, Schelling, Dostoevskij)”⁵⁵.

Ma torniamo al motivo proto-ermeneutico cusano, già evidenziato nella filosofia cristiana dell’800 italiana. Commentando il celebre passo del *De docta ignorantia* (I, 3) relativo al poligono iscritto nella circonferenza (dove il circolo è il sapere divino, mentre il poligono è il simbolo del sapere umano contratto e angolare), scrive Gioberti:

la cognizione lontana e obliqua costituisce il nostro intelligibile. È obliqua e lontana, perché veggiamo sempre le cose da uno o pochi lati e non da tutti i lati, e ne ignoriamo l’essenza. La poligonizzazione delle idee è infinita e quindi circolare; ma per afferrarla bisogna vedere l’idea nell’Idea e penetrare le essenze. Onde noi conosciamo per angoli e non per circoli, e veggiamo solo una parte della periferia, perché il centro ci sfugge. La cognizione per isbioco e obliqua è tuttavia obiettiva, perché afferra l’obbietto in sé, benché il pigli inadeguatamente⁵⁶.

Gioberti, in fondo, grazie alla sua ripresa di alcuni motivi filosofici di Cusano, da un lato, al pari di un fenomeno carsico (determinato dall’“aver fatto una sorta di ermeneutica a modo suo”⁵⁷), credo sia stato una mediazione imprescindibile per il costituirsi del clima ermeneutico torinese degli anni ’70-’80 (alternativo a quello di matrice gadameriana, che si fondava su autori come un Hegel ridotto al tema dello spirito oggettivo, l’Heidegger dell’ermeneutica dell’effettività e l’Husserl della *Lebenswelt*), clima culminante nella tesi pareysoniana secondo cui ogni filosofia esprimerebbe un “punto di vista, e quindi [un: *NdA*] modo singolarissimo e nuovo d’interpretare la realtà”⁵⁸, ancorato a una definizione della persona come “prospettiva vivente sull’Essere”; dall’altro, dando ragione a Del Noce, Gioberti rappresenta a tutti gli effetti un esponente della linea della storia della filosofia alternativa a quella immanentistica che va da Hegel a Nietzsche (che ha il suo culmine nella morte di Dio e nell’accettazione del mondo così com’è), senza distinzione tra essere e dover-essere, linea altra incentrata non a caso nell’ontologismo franco-italiano (i cui esponenti principali sono Malebranche, Vico, Gerdila, de Bonald, lo stesso Gioberti e Rosmini). Su queste basi teoriche Riconda, approfondendo il concetto delnociano di “restaurazione creatrice”, ha poi sviluppato un originale concetto di storia della filosofia non lineare, bensì problematica, fondata cioè su snodi critici che segnano, ogni volta, opzioni o svolte fondamentali: pro o contro l’eternità e la trascendenza, nelle varie forme che queste due nozioni assumono nella variegata storia del pensiero. A questo impianto sono io stesso debitore, per cui sono portato a credere che l’odierna minaccia ecologica ponga l’umanità al cospetto di un’ineludibile scelta (con la possibilità di un drastico pentimento, alla base di una risicata

55 Riconda 2009, 257.

56 Gioberti 1983-1986, III, 109-110.

57 Mathieu 2003, 38.

58 Pareyson 2009, 119.

possibilità di salvezza) rispetto al valore e al senso della vita in genere. Del resto, lo stesso Riconda, in *Tradizione e pensiero* insisteva “sulla drammaticità di questa scelta, oggi più che mai palese sulla base del riconoscimento che essa si pone sullo sfondo della possibilità che l’uomo ha di distruggere il suo mondo”⁵⁹.

6. Avventura, scommessa, tentativo: all’ombra della grazia (e dei veri maestri)

Cusano, dopo questa breve storia degli effetti della sua dottrina nella tradizione ermeneutica italiana (in cui ha avuto un ruolo primario l’interpretazione giobertiana), per mettere in luce quel tratto avventuroso della sua filosofia che è caro a Riconda, potrebbe esser approfondito, in particolare, sullo sfondo del *De visione Dei*, scritto nel 1453 (lo stesso anno della caduta di Costantinopoli, che segnò un evento traumatico non dissimile, per noi, dall’attentato alle Twin Towers del 2001). Si tratta di un trattato breve ma intenso e potentemente immaginifico, in cui si cerca, con il celebre esempio dell'icona del Cristo *cuncta videns*, di esplicitare mediante un enigma sensibile – forse sarebbe meglio dire mediante un *ludus* sociale, che è una vera e propria *manuductio* offerta ai monaci di Tegernsee “*lacte similitudinum*⁶⁰ – in che cosa consista la via mistica (nel linguaggio tecnico, la *mystica visio*). Cusano, per descrivere il tragitto che porta la mente a questo *apex mentis*, fa ricorso alla metafora del giardino del paradiso, circondato da un alto muro, la cui porta d’accesso è custodita dall’angelo (simbolo del terzo cielo dell’intelligenza più semplice). Per descrivere questa barriera Cusano ricorre a varie definizioni: il *murus invisibilis visionis*, il *murus coincidentiae oppositorum* o, ancora, il *murus absurditatis*. Il percorso di avvicinamento a questo spazio della visione delimitato dal muro – ecco il punto – è avventuroso, simile a quello descritto in un vero *Bildungsroman*, e si regge interamente sul tema della libertà; e questo perché, affinché sia possibile ottenere una rivelazione del vero assoluto, Dio non chiede null’altro da noi che un esercizio consapevole della nostra libertà: *sis tu tuus, et ego ero tuus*, ecco come l’assoluto si rivolge all’essere umano che lo ricerca. Come a dire, sii di te stesso, e solo allora io – che sono la verità infinita, immagine originaria della tua stessa libertà – mi offrirò a te in una visione allo stesso tempo enigmatica e senza veli; approfondisci la tua libera singolarità, perché solo così potrai ottenere, *revelate*, una manifestazione della grazia; vivi la tua irriducibile peculiarità di soggetto vedente, peculiarità che si manifesta sempre a partire da un certo angolo di prospettiva della realtà (ogni mente, infatti, “per angulum quantum videt”), sicché tu possa con verità dire “vedendo me, das te a me videri, qui es Deus absconditus”. Ragione per cui, continua Cusano, “vedere te non è altro se non che tu vedi colui che ti vede”⁶¹, dandogli la possibilità di diventare un libero visibile vedente (o visione creaturale di rimando, al di là della distinzione tra “riflessione”

59 Riconda 2009, VIII.

60 Cusano, *De vis.* 11: h VI, n. 45, lin. 1.

61 Ivi 5, n. 13, lin. 12-14, it. it. in Cusano 1980, 275.

e “irradiazione”⁶²). In effetti, quell'*imago viva* che io possiedo della virtù dell'onnipotenza divina non è altro che la *libera voluntas*, la quale “mi dà la possibilità di ampliare o restringere la capacità di accogliere la tua grazia”⁶³. E questa libertà si attesta, in modo paradossale, se oso avventurarmi, nella ricerca del vero, là dove la conoscibilità propriamente parrebbe esclusa a priori: occorre quindi “quaerere ibi veritatem ubi occurrit impossibilitas”⁶⁴, scrive Cusano, in quanto la verità (che a noi appare necessariamente come oscura e impossibile) brilla segretamente in quel luogo, lontano da ogni ragione separata e separante, in cui “impossibilitas concidet cum necessitate”⁶⁵.

Per giungere a questo muro, un po' come avviene in Schelling, la ragione deve mettere in discussione se stessa e diventare estatica. Pensare che Dio non sia tanto fondamento sostanziale, quanto piuttosto un atto assoluto di libertà è qualcosa che sconcerta, e che mette fuori gioco la facoltà naturale del conoscere, la quale opera con il solo principio discretivo di non-contraddizione: quando si domanda quale sia l'essenza di Dio, occorre addivenire al pensiero che – essendo la volontà di Dio assolutamente libera – “pro ratione respondet libertas”⁶⁶. Entrare nella caligine, in cui risuona il segreto e occulto silenzio di cui vive il vero assoluto, significa accettare quello stato di *stupor* per cui, “quasi via momentanei raptus”, siamo innalzati al sapere enigmatico offertoci dalla dotta ignoranza, grazie alla quale veniamo trasferiti *ad quandam intellectualem altitudinem*⁶⁷ in cui conoscere (razionalmente) e non conoscere (come sapere negativo offerto dall'intuizione intellettuale) sono la stessa cosa. E questo riconoscimento non sarebbe possibile se noi non credessimo che le verità più opposte sono in qualche misura conciliabili dal punto di vista dell'intuizione intellettuale: “et nisi crederet, non caperet hoc possibile”⁶⁸.

Il superamento del muro dei contraddittori, inoltre, non può avvenire senza l'assunzione di un rischio, così come accade a ogni vera scommessa di fonte all'imponderabile. L'essere umano, giunto all'apice del suo *posse cognoscere* – tale per cui “omnis enim conceptus terminatur in muro paradisi”⁶⁹ –, sta “in sul muro” della coincidenza, dove “pluralitatem coincidit cum singularitate”, costituendosi così la mente nel suo spessore; ma per vedere quelle cose meravigliose che avvengono nell'*hortus paradisi*, al di là di ogni logica binaria del discorso, essa deve saltare giù da questo altissimo muro, verso l'interno di quello spazio sacro custodito dall'angelo: e questo è il passaggio dall'*intellectus* alla *visio mystica*, rispetto a cui non c'è alcuna garanzia di successo. Possiamo soltanto presagire che se faremo tutto ciò che ci è possibile la grazia verrà in nostro soccorso, integrando il nostro potere di assimilazione con una donazione gratuita di conoscenza sovranaturale,

62 Ivi 12, n. 46, lin. 3.

63 Ivi 4, n. 11, lin. 3-4; tr. it. in Cusano 1980, 273.

64 Ivi 9, n. 36, lin. 3.

65 Ivi 9, n. 37, lin. 7.

66 Cusano, Sermo CCXVI (*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*, 1456), n. 25, lin. 23.

67 Cusano, *De pace* 1: h VII, n. 2, p. 3, lin. 8.

68 Cusano, *De vis.* 1: h VI, n. 3, lin. 22-23.

69 Ivi, 13, n. 51, lin. 13.

donazione che va al di là del semplice criterio della giustizia distributiva (per cui tanto avrò perché tanto ho fatto). In questo spazio d'inconoscibilità, la mente dovrà ammettere che "la tenebra è luce, che l'ignoranza è scienza, che l'impossibile è necessario"⁷⁰.

Cusano, in un'opera successiva, approfondirà poi il tema della scommessa nell'elaborazione di una vera e propria filosofia del tentativo (e su queste parole non posso non ricordare gli scritti di un allievo e amico di Riconda, Gian Michele Tortolone, che sul nesso tentativo-corporeità stava costruendo un coerente percorso di pensiero stroncato prematuramente dalla morte che lo colse tragicamente all'età di 45 anni⁷¹). Si tratta dello scritto della maturità *De ludo globi* (1463), dove Cusano descrive il processo di autoformazione dell'anima ricorrendo a un'ulteriore esperienza avventurosa simboleggiata dalla palla lanciata, sul campo da gioco della vita, verso il centro dei nove cerchi concentrici, Cristo. Asperità del terreno, condizioni atmosferiche e imprevedibilità del movimento della sfera sul piano irregolare (poiché ogni volta che la palla concavo-convessa tocca il terreno offre una parte diversa della propria superficie gibbosa) fanno di ogni lancio verso il centro dei nove cerchi concentrici un *unicum* irripetibile, rispetto alla cui riuscita non vi è alcuna certezza. Fortuna, scrive a tal proposito Cusano, "si può chiamare ciò che accade al di fuori dell'intenzione", non potendo rientrare che alla stregua di mera variabile assolutamente imprevedibile nella strategia di gioco del giocatore. La palla, in tal senso, "non si muove secondo l'intenzione di chi la lancia, ma anche secondo la fortuna"⁷². Questo elemento di contingenza, che distingue profondamente ogni tiro dall'altro a prescindere dall'intenzione del giocatore, è esemplificato da Cusano mediante il lancio di una manciata di piselli su un pavimento piano: essi "si comportano in modo tale che nessun pisello si muove o si ferma allo stesso modo di un altro, e il luogo e il movimento di ognuno è diverso"⁷³. Tale elemento di accidentalità dipende appunto dalla contingenza, che ha a che vedere con il caso, ciò che non può essere ascritto alla responsabilità di colui che lancia i piselli contemporaneamente in un sol gesto e, dunque, apparentemente allo stesso modo.

Nell'esperienza ludica del lancio ripetuto della sfera emerge una riflessione embrionale sulla funzione euristica dell'errore, sul pentimento, sulla dimensione congetturale del sapere, tale per cui il processo di autoformazione dell'anima *ad Dei imaginem* (là dove, nel *principium*, "sic imago quod veritas"⁷⁴) si apre a uno spettro di possibilità spesso contraddittorie, o per lo meno non definitive e indefinitamente rivedibili. Ogni giocatore, scrive Cusano, per quanto non possa sapere prima, "mentre la palla è in movimento, in quale punto essa si arresterà [...] tuttavia, sulla base della consuetudine e dell'esercizio" – e dunque migliorandosi costante-

70 Ivi, 13, n. 53, lin. 11-12; tr. it. in Cusano 1980, 313.

71 Mi riferisco in particolare al saggio postumo, del 1998, *Il ritmo del vuoto. Tempo e filosofia del tentativo*, ora in Tortolone 2016, 171-197. Per una delineaazione, commovente e allo stesso tempo critica della figura dell'allievo, rimando allo scritto introduttivo di Riconda 2016b, 11-20.

72 Cusano, *De ludo I*: h IX, n. 55, lin. 9-10; tr. it. in Cusano 2001, 86.

73 Ivi II, n. 81, lin. 15-17; tr. it. in Cusano 2001, 106.

74 Cusano, *De vis.* 15: h VI, n. 65, lin. 4.

mente nella traiettoria fatta assumere alla propria sfera, lancio dopo lancio –, “si potrà prevedere con una congettura verisimile se la palla si arresterà nel circolo”. Ogni sfera, dunque, conclude Cusano, “può terminare il suo giro nel circolo, con l’esercizio della virtù”⁷⁵: lancio dopo lancio, tentativo dopo tentativo, errore dopo errore.

È il mistero più alto di questo gioco, per cui apprendiamo che le inclinazioni e i modi naturali di procedere in linea curva si modificano con l’esercizio della virtù in modo che, dopo molti cambiamenti, mutevoli giri in tondo e deviazioni, possiamo riposare nel regno della vita. Vedi che uno lancia la palla in un modo e l’altro in un altro, pur rimanendo nella palla la medesima curvità. Essa si muove e si arresta in modo diverso a seconda della diversità dell’impulso e non sappiamo mai con sicurezza, prima che si arresti, dove infine si fermerà. Chi vede che la palla, lanciata da uno ha raggiunto il centro, e pensa di volerlo imitare, effettua parecchi [lanci] e progredisce⁷⁶.

Ma al centro dei nove circoli, se lo spirito umano converge verso l’assoluto, l’anima incontrerà Cristo, il quale “si muove intorno al centro della sua persona” con un movimento infinito: si tratta di un movimento allo stesso tempo rapidissimo ed infinitamente lento, identico alla quiete *sine intermissione* dell’eternità sempre in atto, “in modo tale da rimanere fermo nel centro della vita” divina. Rispetto a questo movimento perfetto, sintesi di quello massimo e di quello minimo, il movimento spirituale dell’anima è a elica, a spirale o a curva avvolta su se stessa, sintesi del movimento rettilineo e di quello circolare, tale quindi da non poter raggiungere la perfezione del circolo, chiuso perfettamente su di sé e capace di ricongiungere principio e fine del processo. La spirale, di fatto, è un cerchio aperto, tendente indefinitamente alla figura del circolo; il movimento conforme a questa figura, essendo “*nec penitus rectus nec penitus curvus*”⁷⁷, è simbolo della creaturelità umana nel suo tentativo di raggiungere la perfezione del suo principio e il proprio vero essere a immagine del divino (immagine originaria *ante peccatum*). Un tale moto spiraliforme o elicoidale rappresenta dunque la fluidificazione delle varie facoltà naturali, delle varie conoscenze, dei vari nomi e definizioni nel loro processo di incessante autosuperamento vicendevole in vista del centro divino in cui tutta la realtà è ineffabilmente complicata: questo, a ben vedere, è il significato gnoseologico della *theologia circularis* di Cusano, che né nega né afferma alcunché riguardo all’essenza divina.

Dirò che non è né nominato né non nominato, e neppure che è nominato e non nominato insieme, ma che tutte le cose che si possono dire disgiuntivamente (*disiunctive*) e congiuntivamente (*copulative*), per consenso o contraddizione, non gli convengono a causa dell’eccellenza della sua infinità. Egli è infatti il principio unico, anteriore a ogni pensiero che sia possibile formulare intorno a lui⁷⁸.

75 Cusano, *De ludo* I: h IX, n. 59, lin. 3-4; tr. it. in Cusano 2001, 89.

76 Ivi, I, n. 54, lin. 1-10; tr. it. in Cusano 2001, 85.

77 Ivi, I, n. 4, lin. 7-8.

78 Cusano, *De Deo absco.*: h IV, n. 10, lin. 13-17; tr. it. in Cusano 2004, 8.

Assecondando questo vortice, preso dalle spire della propria meditazione, lo spirito umano – strappato dal piano della mera contingenza – è *catturato* da quell'ineffabile *radix simplex* da cui scaturisce ogni possibile opposizione. Si tratta di quel centro assoluto offerto dalla vita di Cristo, il cui moto avvolto su di sé allo stesso tempo massimo e minimo – che rappresenta la semplicità ineffabile della verità assoluta posta *ante omnem oppositionem* – è un ideale irraggiungibile in questa vita terrena: *spiritus sive spiralis*, ecco la condizione dell'umana ricerca del vero. Vi è solo una speranza di poter convergere verso il centro, la verità di Cristo (centro delle nove sfere concentriche), ponendo così fine a questo movimento vorticoso dello spirito, né perfettamente retto né perfettamente curvo: che Dio stesso si riveli, strappando così l'uomo a quella circolazione infinita di interpretazioni e discorsi che ogni essere umano intrattiene incessantemente fra sé e sé e con qualsiasi compagno di ricerca nella caccia interminabile della sapienza. In questa apparizione miracolosa di una verità rivelata, che si può manifestare attraverso la coincidenza dei nomi divini nell'unico *Verbum* ineffabile, si può soltanto scommettere e credere, approfondendosi così il senso del *pari* insito in ogni lancio avventuroso della palla da parte del singolo giocatore.

Con questa esortazione all'esercizio del tentativo su uno sfondo di mistero, in cui l'avventura si fa esperienza estatica in virtù della grazia, caro Maestro, spero di averti offerto un piccolo omaggio alla tua schietta visione metafisica della realtà, cui devo moltissimo. E ti do il mio arrivederci per i tuoi prossimi festeggiamenti: per il tuo novantacinquesimo compleanno e poi per il centesimo; non ridere, ti prego, io davvero non posso immaginare di proseguire nelle mie modeste ricerche da solo, senza di te. Come i monaci di Tegernsee cui si rivolge Cusano, anche io ho bisogno della mia *manuductio*, che ho trovato nel tuo nobile volto e nel tuo gesticolare imperioso, e in nessun altro. Lo so che vuoi la mia libertà, che se io non sarò di me stesso il tuo magistero non sarà mai qualcosa di mio. Ma intanto so che a qualunque cosa io rivolga la mia attenzione, il tuo sguardo l'ha già contemplata e problematizzata ben prima di me, e che il mio sapere è sempre e solo un sapere di riflesso. Nel tuo specchio, allora, gioisco e cresco, come quell'immagine imperfetta ma viva, capace quindi di assomigliare sempre più al proprio archetipo, di cui scrive ancora Cusano⁷⁹.

79 “E poiché un'immagine, per quanto perfetta, se non ha la possibilità di essere più perfetta e più conforme all'esemplare, non è mai perfetta come sarebbe una qualsiasi immagine imperfetta che avesse invece la potenza di conformarsi sempre più e senza limite all'inaccessibilità dell'esemplare. In questo, infatti, come può, a modo di immagine, imita l'infinità; se un pittore facesse due immagini, delle quali una, morta, apparisse più simile a lui in atto, l'altra invece meno simile, ma viva, cioè tale che, incitata a muoversi dal suo esemplare, potesse farsi sempre più simile ad esso, nessuno esiterebbe a dire che questa seconda è più perfetta, in quanto imita di più l'arte del pittore. Così ogni mente, anche la nostra, sebbene inferiore a tutte quelle create, ha da Dio la capacità di essere, nel modo in cui può, immagine perfetta e viva dell'arte infinita”: Cusano, *De mente* 13: h 2V, n. 149, lin. 1-22; tr. it. in Cusano 1965, 191-193. Un passo analogo si trova nell'*Epistula ad Nicolaum Bononiensem* (11 giugno 1463), n. 7-8, lin. 14-23.

Bibliografia

- Adorno, Theodor Wiesengrund. 1970. *Über Walter Benjamin*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bachelard, Gaston. 2008. *Il diritto di sognare*. Tr. it. M. Bianchi. Bari: Edizioni Dedalo.
- Benjamin, Walter. 1978. *Lettere 1913-1940*. Tr. it. A. Marietti e G. Backhaus. Torino: Einaudi.
- Cuozzo, Gianluca. 2007. *Dal 'panteismo ontoteistico' alla 'teologia infinitesimale'. Con inediti di Vincenzo Gioberti su Giordano Bruno e Nicola Cusano*. Torino: Aragno.
- Cusano, Niccolò. 1965. *Idiota de mente* in Niccolò Cusano. *Scritti filosofici*. Vol. I, a cura di G. Santinello, 104-203. Bologna: Zanichelli.
- . 1980. *De visione Dei* in Niccolò Cusano. *Scritti filosofici*. Vol. II, a cura di G. Santinello, 260-379. Bologna: Zanichelli.
- . 2001. *Il gioco della palla*. A cura di G. Federici Vescovini. Roma: Città Nuova.
- . 2004. *Il Dio nascosto. Dialogo tra un Gentile e un Cristiano* in Niccolò Cusano. *Il Dio nascosto*, a cura di L. Mannarino, 3-10. Roma-Bari: Laterza.
- Gioberti, Vincenzo. 1983-1986. *Protologia*. 4 voll. Padova: CEDAM.
- Guzzo, Augusto. 1942. "Il momento pascaliano della filosofia". *Archivio di Filosofia* 12, n. 4: 314-353.
- Marcel, Gabriel. 1935. *Être et avoir*. Paris: Aubier.
- Mathieu, Vittorio. 1989. *L'avventura, spirito dell'Europa*. Napoli: Guida.
- . 2002. *Le radici classiche dell'Europa*. Milano: Spirali.
- . 2003. "Ermeneutica e scienza umanistica" in *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Ciancio Claudio, Cuozzo Gianluca, Mina Alberto, Poma Andrea, Tomatis Francesco, a cura di, 35-42. Roma: Città Nuova.
- Pareyson, Luigi. 1993. *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Einaudi.
- . 2000. *Ontologia della libertà*. Torino: Einaudi.
- . 2009. *Problemi di estetica I (Teoria)*. Milano: Mursia.
- Riconda, Giuseppe. 1974. *La filosofia speculativa di Alfred North Whitehead*. Torino: Edizioni di "Filosofia".
- . 1979. "Horkheimer e Schopenhauer" in Aa.Vv. *Romanticismo. Esistenzialismo. Ontologia della libertà*, 304-332. Milano: Mursia.
- . 1986. *Schopenhauer interprete dell'Occidente*. Milano: Mursia.

- . 1987. “Pensiero tradizionale e pensiero moderno”. *Annuario Filosofico*, n. 3: 4-28.
- . 2001a. “Dostoevskij e il nichilismo nella interpretazione di Luigi Pareyson” in *Nietzsche e Dostoevskij. Origini del nichilismo*, Ciancio Claudio, Vercellone Federico, a cura di, 27-46. Torino: Trauben.
- . 2001b. “Il trionfo del bene” in Riconda Giuseppe, Xavier Tilliette. *Del bene e del male.*, 87-117. Roma: Città Nuova.
- . 2001c. *Tradizione e avventura*. Torino: SEI.
- . 2003 “Pensiero metafisico ed ermeneutica” in *Pensiero metafisico e pensiero ermeneutico*, Ciancio Claudio, Cuozzo Gianluca, Mina Alberto, Poma Andrea, Tomatis Francesco, a cura di, 225-247. Roma: Città Nuova.
- . 2005. *Manzoni e Rosmini*. Roma: Fondazione nazionale Giuseppe Capograssi.
- . 2009. *Tradizione e pensiero*. Alessandria: Edizioni dell’Orso.
- . 2011. *Bene/Male*. Bologna: il Mulino.
- . 2014. *La filosofia della famiglia*. Brescia: La Scuola.
- . 2016a. *Una filosofia attraverso la storia della filosofia*. Intervista a cura di Marco Brignone. Milano-Udine: Mimesis.
- . 2016b. “Gian Michele Tortolone (1954-1999): l’uomo e il filosofo”. In Tortolone, Gian Michele. *Corporeità e temporalità*. A cura di G. Riconda e C. Ciancio, 11-20. Vercelli: Mercurio.
- . 2021. *Ontologismo e filosofia della libertà. Augusto Del Noce e Luigi Pareyson*. Brescia: Morcelliana.

Tilliette, Xavier. 1995. *L’intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin.

Tortolone, Gian Michele. 2016. *Corporeità e temporalità*. A cura di G. Riconda e C. Ciancio. Vercelli: Mercurio.