

 **MIMESIS / QUADERNI DI «FILOSOFIA»**

n. 3

Collana diretta da *Gianluca Cuzzo*

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](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto: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



## Introduzione

Il presente volume raccoglie sette saggi dedicati ai pensatori di area torinese che, nel corso del Novecento, hanno indagato con originalità e senso critico le profondità della metafisica. Il testo appare nella collana editoriale dei Quaderni di «Filosofia»: inaugurata nel 2021, la serie di volumi nasce come naturale sviluppo della storica rivista «Filosofia», che proprio da uno dei “metafisici torinesi” qui ‘convocati’ (Augusto Guzzo) era stata fondata nel 1950.

Il primo saggio presentato, scritto da Amedeo Vigorelli, considera l’opera del filosofo Piero Martinetti (1872-1943) come il dispiegamento intellettuale di una grande anima metafisica, la cui riflessione può essere accostata, per alcuni versi, a quelle Karl Jaspers e Martin Heidegger. Il profilo tracciato da Vigorelli vale anche da saldo punto di partenza per le future analisi di un pensiero originale e complesso, caratterizzato da un percorso ricco e sinuoso: il ‘laboratorio speculativo’ di Martinetti merita di essere sottoposto all’attenzione degli studiosi, essendo la disamina della portata teoretica della sua filosofia ancora agli inizi.

Il contributo di Rosanna Finamore verifica la costante presenza della metafisica nei diversi contesti speculativi affrontati da Carlo Mazzantini (1895-1971): le “attenzioni metafisiche” del filosofo coagulano una tensione virtuosa, capace di sostenere e approfondire i vari ambiti del pensiero, scandendo l’unità e le sue relazioni, la ricomposizione e il trascendimento degli elementi, la ricerca dell’armonia e la spinta al superamento. La metafisica, nel pensiero di Mazzantini, accompagna quella co-appartenenza di essere e pensiero che si incarna nei problemi della ‘concretezza’: lo studio dell’essere umano nella sua relazione con il mondo e la storia, nel suo abitare il cosmo e vivere la trascendenza.

Luca Bagetto dedica la propria analisi alla critica rivolta da Augusto Guzzo (1894-1986) al filosofo francese Henri Bergson. Dalla disamina esposta emerge con chiarezza, da parte di Guzzo, la volontà di preservare la trascendenza del polo metafisico, di contro a una sua dispersione nel flusso processuale e creativo della vita. La trascendenza è il momento metafisico de-cisivo, l’affermazione della differenza verticale che caratterizza il salto dell’origine: si tratta di uno snodo che riapparirà anche nella successiva speculazione pareysoniana.

Il saggio di Massimo Borghesi affronta la complessità del pensiero di Augusto Del Noce (1910-1989), proponendo l’ipotesi secondo la quale il filosofare delnoceiano non già si raccolga intorno a un crogiuolo di natura gnoseologica, bensì si esprima nella forma di una netta presa di posizione morale, caratterizzata dal rifiuto del male e della violenza. Della speculazione di Del Noce vengono presi in

considerazione il ‘dialogo’ con le categorie dello gnosticismo, che permettono di articolare una prospettiva profonda e appassionata, e l’incontro con la filosofia di Agostino, in cui viene rintracciata un’ideale consonanza intellettuale.

Francesco Tomatis ricostruisce il rapporto della speculazione di Luigi Pareyson (1918-1991) con la metafisica, tenendo conto delle varie fasi in cui si sviluppa il suo pensiero. Il contributo sottolinea come Pareyson abbia sempre considerato il momento metafisico un punto centrale del suo intero percorso, tale da rappresentare un problema, particolarmente fecondo, che decreta la scelta tra una metafisica oggettiva, razionalistica e necessitante, da un lato, e un’ontologia della persona, dell’inesauribile e della libertà, dall’altro. Posta al di là dell’ontologia negativa e della mistica dell’ineffabile, la proposta pareysoniana è contraddistinta da un concetto di persona in quanto interpretazione della verità, che si incarna nel finito dell’esistenza e che si rivela nella prospettiva situata.

Il saggio di Giuseppe Riconda – che qui compare in veste di autore, oltre a essere compreso nel novero dei sette filosofi a cui è dedicato il volume – ricostruisce il percorso filosofico di Vittorio Mathieu (1923-2020). Temi metafisici emergono nella differenza tra una dimensione dell’essere come spazialità e oggettività (il piano studiato dalla scienza) e la stratificazione ontologica che ammette anche livelli aspatiali. Secondo tale posizione, non vi è coincidenza tra oggettività e realtà perché l’oggettività riguarda soltanto uno dei gradi in cui si esprime l’esperienza. Inoltre, Riconda rileva come, da un simile approccio ontologico, derivi l’attualità della critica rivolta contro l’appiattimento dell’esistenza umana sulla dimensione più superficiale dell’essere.

Al pensiero di Giuseppe Riconda è dedicato il saggio conclusivo, scritto da Gianluca Cuzzo. La filosofia di Riconda viene qui analizzata nella sua articolata evoluzione, che si innesta su un percorso di vita, anch’esso variegato, che solo il concetto di avventura è in grado di restituire. Avventura, tuttavia, è anche una importante categoria filosofica, che insieme a quelle di speranza, mistero, scommessa, dimensione tragica e fede apre la problematizzazione metafisica all’esistenzialismo (inteso in senso ontologico e personalistico, sulla scia di Pareyson) e al tema della religione. L’originale prospettiva di Riconda viene quindi riportata a un inedito sforzo di sintesi tra le ricerche di Pareyson e Del Noce, filosofie accostate – nella interpretazione offerta da questo saggio – grazie alla mediazione di Cusano (pensatore ripreso, verso la metà dell’Ottocento, da Vincenzo Gioberti).

Tirando le somme, la scuola torinese è nota per lo sguardo fermo e acuto che ha saputo tenere sul problema del male, culminando nelle vertiginose formulazioni di Luigi Pareyson in merito alla presenza di una radice oscura nel punto centrale e divino del reale e in quelle acute di Riconda sul carattere opzionale del nichilismo. Il presente volume dimostra come le odierne riflessioni sul potere del male debbano essere collocate all’interno di uno scavo non meno profondo, che riguarda l’intera costituzione metafisica della realtà, e che della metafisica fa il decisivo campo di prova dell’esistenza: un dominio colto attraverso il rigore di un austero esercizio di pensiero, con l’ampiezza di una magistrale visione filosofica, e per mezzo di audaci e precisi “colpi di sonda” (per usare una formula cara a Giuseppe Riconda).

*Gianluca Cuzzo e Antonio Dall’Igna*



*Amedeo Vigorelli*

## **L'eterno nel tempo.**

### **La metafisica di Piero Martinetti (1872-1943)**

ABSTRACT: *This essay aims to outline a short profile of the Italian philosopher Piero Martinetti, one of the rarest metaphysical minds who walked the philosophical paths of the twentieth century. By retracing his troubled intellectual journey and analyzing his philosophical work, the article aims to shed light on one of the most original Italian thinkers of the early twentieth century, whose work – which has not yet been submitted to a comprehensive and systematic evaluation – can still represent a fervent laboratory of thought and reflection.*

KEYWORDS: *metaphysics, ontology, knowledge.*

*“Per colui che, nel tempo, ha posto il suo cuore nell'eternità, in cui tutte le cose temporali sono morte, per esso vi è la pienezza dei tempi”<sup>1</sup>.*

Piero Martinetti è tra rari spiriti metafisici che abbiano percorso i sentieri filosofici del Novecento. In Italia un caso pressoché unico per originalità. Per la schietta ammissione delle implicazioni ontologiche del trascendentale kantiano, in polemica con la *Vulgata* neokantiana del tempo, lo si può paragonare solo a Martin Heidegger<sup>2</sup>. Recentemente si è provato ad accostarlo ad altri pensatori di rilievo come Karl Jaspers, nonostante la sua voluta estraneità allo spiritualismo esistenziale<sup>3</sup>. Ma nella sostanza si può dire che una obiettiva valutazione del significato teoretico della sua opera è solo agli inizi. Eppure, già a pochi mesi dalla sua scomparsa, vi era stato tra noi chi si era rivolto allo studio dei suoi manoscritti, riconoscendovi i tratti del genio, pur nell'impervio e interrotto processo di costruzione di una metafisica personale<sup>4</sup>. A questi primi accenni di consapevolezza storiografica intendo rifarmi in questo sintetico profilo del maestro torinese.

1 Eckhart, *Sermoni*, 11.

2 Si rileggano le acute osservazioni poste da Valerio Verra in Heidegger 1981, VII-XXIII.

3 Cf. Curtotti 2009.

4 Mi riferisco alla tesi di laurea di Emilio Agazzi, discussa all'Università di Genova con Michele Federico Sciacca nel 1945.

## 1. Critica del conoscere e metafisica

Riassumendo il complesso travaglio di pensiero che aveva interessato la filosofia tedesca a partire dal *ritorno a Kant* del tardo Ottocento, l'*Introduzione alla metafisica* svolge un assunto maturo di critica epistemologica, scevro d'ogni astratto metodologismo<sup>5</sup>. La critica della conoscenza è "l'esame critico non della facoltà del conoscere in astratto, ma delle nostre conoscenze in generale"<sup>6</sup>. La riconduzione alla sfera dell'*esperienza pura* del sapere scientifico positivo e di quello metafisico non è un compito preliminare, isolabile sul terreno del metodo; ma coincide con lo sforzo, continuamente ripreso, di portare ad unità il molteplice disgregato dei fenomeni, alla ricerca di una "*interpretazione della realtà*" che non separi la materia dalla forma del conoscere, il soggetto dall'oggetto, l'analisi dalla sintesi<sup>7</sup>. La falsa contrapposizione della scienza alla metafisica, sulla base della presunta diversità del *metodo* va cioè corretta dalla considerazione della loro sostanziale *unità*, sia pure nella diversa tensione verso la "*universalità del compito*"<sup>8</sup>. Il fine di una teoria della conoscenza è di far emergere ad evidenza questa presupposta *unità di pensiero ed essere*, che sarà compito specifico della metafisica mostrare in concreto:

anche il conoscere è semplicemente un momento dell'essere [...] la tendenza del soggetto al conoscere, data l'unità profonda dell'oggetto conoscente con l'oggetto conosciuto, non è che la tendenza della realtà medesima ad unificarsi nel soggetto e ad innalzarsi per mezzo di esso ad un'esistenza superiore, ad un grado di realtà più elevato sopra l'apparenza multiforme e dolorosa. Il soggetto conoscente non è altro che lo strumento della trasformazione della realtà stessa, il fiore della realtà, in cui questa più attivamente si potenzia, si eleva e si libera:  
*Mensch, alles liebet dich; umb dich ists sebr gedrange:*  
*Es lauffet alls zu dir / daß es zu Gott gelange*<sup>9</sup>.

Questa finale citazione di Silesio<sup>10</sup>, con cui si sarebbe dovuta aprire la seconda parte, rimasta inedita e incompiuta, della *Introduzione alla metafisica* di Martinetti, dimostra come l'apertura del discorso filosofico alla mistica non fosse estranea al razionalismo (spesso frainteso come "austero"<sup>11</sup>) dell'autore. Lo scopo preliminare della critica del conoscere è di eliminare gli equivoci del naturalismo scientifico,

5 "Il modello letterario a cui aspira la prima opera di Martinetti è quello, che tanta fortuna ebbe in Germania a cavallo dei due secoli, delle 'introduzioni alla filosofia', tra cui spiccano in particolare le *Einleitungen in die Philosophie* di Paulsen e di Wundt che a buon diritto possono essere considerate come fonti primarie di Martinetti" (Ferrari 1993, 428). Cf. Poggi 1993, 395-426.

6 Martinetti 1987, 42.

7 Martinetti 1987, 19-20.

8 "La filosofia ha il proprio fondamento nelle scienze, le scienze hanno il proprio fine nella filosofia" (Martinetti 1987, 34).

9 Martinetti 1976, 26.

10 Silesio 2019, 67. Si tratta del distico 275 del I libro (*Der Mensch bringt alles in Gott*): "Uomo, tutto ti ama! Tutto ti si fa attorno: / Tutto ricorre a te per arrivare a Dio" (Silesio 2018, 85).

11 Riprendo l'espressione, che si riferisce al presunto eleatismo della versione *standard* della teoria platonica delle idee, dal commento di Franco Ferrari alla sua edizione del *Parmenide* (Platone 2018, 49-50).

mostrando la stretta affinità del dato obiettivo coi gradi sensibili e intelligibili corrispondenti dell'unificazione coscienziale (con ciò dimostrando il carattere necessariamente *idealistico* della teoria della conoscenza). A partire da tale unificazione oggettivo-soggettiva del reale conosciuto, compito della metafisica propriamente detta sarà quello di operare la "trasfigurazione" del reale stesso, eliminando le sorgenti di illusione e di errore della realtà data; incamminandola nella via di una elevazione (ascensione) graduale infinita, che individua nell'unificazione simbolica della sfera morale e religiosa il punto di approssimazione umanamente possibile all'assoluto trascendente e la funzione propria della filosofia<sup>12</sup>.

Qualcuno ha giustamente osservato che impropriamente "si ritiene che il centro della filosofia del Martinetti sia nel concetto dell'Unità"<sup>13</sup>. L'Unità è pur sempre "concetto troppo formale e lontano dalla realtà in cui si vive, e si esplica in questa solo attraverso *simboli*, come *valore* di essi. Certamente l'Unità è il fine assoluto: ma noi non l'intuiamo che nei valori del mondo". In questo senso "riteniamo di poter indicare nei concetti di *simbolo* e di *valore* il centro della filosofia del Nostro"<sup>14</sup>. In polemica con Hegel, Martinetti ritiene infatti che la liberazione dal sensibile e l'ascensione spirituale della persona non coincida con il processo logico-dialettico, in quanto "ad essa è essenziale il tempo"<sup>15</sup>. I valori umani "esistono bensì solo nel sensibile e sono valori del sensibile: ma sono condizionati da una realtà più profonda e più vera, che trascende infinitamente il sensibile, il quale ad essa cerca ansiosamente di adeguarsi"<sup>16</sup>. Quello di Martinetti non è un panlogismo, ma un "idealismo *etico* e un idealismo *religioso*". È nella moralità, come razionalità pratica, che si rivela la trascendenza. Questa non può essere concepita che come "Assoluto, Essere pieno, Totalità d'ogni realtà, di fronte al quale il mondo non è che apparenza". La metafisica di Martinetti vuole essere espressione di questo "dualismo fondamentale": il medesimo che l'autore ha riscontrato in tutti i sommi filosofi e nei grandi rivelatori religiosi<sup>17</sup>.

Attingendo alle più recenti acquisizioni teoriche della filosofia dell'immanenza e di Wilhelm Schuppe, Martinetti procede a una revisione radicale dell'empirismo moderno, che ne respinge l'esito solipsistico e scettico<sup>18</sup>. Il rigetto del realismo volgare non conduce inevitabilmente al *soggettivismo assoluto*. Se la prima verità della filosofia è la certezza della mia esistenza come coscienza, la seconda verità "è la certezza che il mio essere subisce nelle sue trasformazioni una specie di violenza dall'esterno per cui io sono fatto certo dell'esistenza di altri esseri da me

12 Si veda la prolusione del corso accademico 1906-1907: *La funzione religiosa della filosofia*, in Martinetti 1926.

13 Si veda l'affermazione conclusiva dell'*Introduzione alla metafisica* dal forte accento neoplatonico: "l'Unica realtà metafisica assoluta è l'unità formale assoluta: essa è l'unica vera sostanza, l'unica vera legge universale ed eterna, che esiste anteriormente ad ogni intelligenza e verso cui ogni intelligenza aspira" (Martinetti 1987, 374).

14 Agazzi 2016, 140 n.

15 Martinetti 1943, 81-82.

16 Agazzi 2016, 143.

17 Agazzi 2016, 144.

18 Martinetti 1987, 121-125.

indipendenti”<sup>19</sup>. Senza rinunciare al presupposto generale della natura coscienziale, psichica, dell’atto conoscitivo, e con ciò al carattere meramente *fenomenico* del conoscere stesso, noi possiamo contrapporre alla trascendenza assoluta del realismo una *trascendenza relativa* dell’oggetto, come fatto psichico estraneo, alla *immanenza* del soggetto cosciente. Se definiamo la coscienza empirica come “rapporto di un soggetto ad un oggetto” noi ammettiamo infatti, accanto all’unità soggettiva, “l’esistenza di un elemento straniero, della cui autonomia noi abbiamo un’intuitiva conoscenza nell’atto stesso che per la coscienza esso è riferito al soggetto”<sup>20</sup>. La coscienza deve essere pensata come “la sintesi d’una molteplicità (oggetto) in un’unità”<sup>21</sup>. Non si danno mai altro che “processi coscienti concorrenti in un’unità complessiva”<sup>22</sup>. Ciò non autorizza alcuna ipostatizzazione della coscienza in un soggetto assoluto. Ogni unificazione parziale degli elementi sensibile ha carattere “intermittente”, si compie “nel tempo”. Perciò la realtà “è una coscienza che si realizza e si svolge per gradi successivi e con essa si svolge il soggetto”. Nessun momento di questa ascensione soggettiva “può arrestare sé per l’eternità e dire: il sono il Soggetto ed ogni realtà sarà la mia realtà”<sup>23</sup>. L’esito a cui conduce la critica del conoscere sensibile è l’unità di coscienza come organizzazione di “un numero sterminato di sintesi elementari”, le quali però non formano “un caos disordinato e confuso”, ma una “gradazione continua di unificazioni d’un valore sempre più alto”, procedente verso “l’unità sempre rinnovantesi della sintesi cosciente suprema”<sup>24</sup>. La conoscenza, già in questa sua prima considerazione fenomenica, è dunque “ascensione progressiva d’un sistema spirituale verso forme d’unità più comprensive e più perfette”<sup>25</sup>. La conferma definitiva di tale visione non potrà che provenire dall’ulteriore esame della conoscenza razionale.

Se la critica del realismo volgare, come soluzione del tema della variabilità soggettiva del senso, si accentrava in una critica dell’empirismo e del relativismo scettico, il problema cui pone di fronte la necessità di distinguere *sensazione* da *percezione*, la “realtà forte” della *presenza* attuale dell’oggetto da quella “debole” della componente immaginativa e memorativa, provenienti da distinte *ekstasi* temporali, obbliga Martinetti a un più ampio scandaglio delle posizioni che, sul problema della conoscenza razionale, si sono affacciate sulla scena della storia della filosofia: empirismo, criticismo, razionalismo, idealismo ontologico, panlogismo<sup>26</sup>. Questa parte dell’opera giovanile di Martinetti ne rivela l’acuta disposizione alla sintesi teoretica del divenire storico cronologico fattuale, che non si abbandona tuttavia alle facili soluzioni delle “anticipazioni” e dei “precorrimenti”, di cui è esperta la storiografia dei neohegeliani<sup>27</sup>. Vengono qui raccolti i risultati di una geniale

19 Martinetti 1987, 121-122.

20 Martinetti 1987, 122.

21 Martinetti 1987, 123.

22 Martinetti 1987, 124.

23 Martinetti 1987, 124.

24 Martinetti 1987, 130.

25 Martinetti 1987, 139.

26 Martinetti 1987, 141-324.

27 Su questo aspetto decisivo tornerà, a distanza di anni, Emilio Agazzi (Agazzi 1969, 267-301).

immersione nel pensiero storico: noi abbiamo innanzi tutto riconosciuto che ogni posizione assoluta di un essere altro dall'essere spirituale è insostenibile: che la forma universale e fondamentale dell'essere è l'essere per la coscienza<sup>28</sup>.

È questa "preparazione negativa" che la teoria della conoscenza offre all'"opera positiva" della metafisica, che importa soprattutto rilevare. Non è il caso di ricercare la presenza di "un mondo dietro il mondo", separando l'in-sé delle cose dalla loro rappresentazione coscienziale. Tutto ciò che possiamo conoscere e pensare "è nella forma di essere come coscienza ed ogni essere di altra natura trascende nel modo più assoluto la nostra esperienza e la stessa nostra facoltà di concepire"<sup>29</sup>. Si conciliano in tal modo il punto di vista del realismo ingenuo e quello dell'idealismo, mediante l'unificazione del molteplice dato con l'unità formale offerta di volta in volta dal "processo di coscienza". Tale processo non può essere arrestato in alcun punto temporale, privilegiando ora il lato obiettivo ora quello soggettivo dell'unificazione. Né tanto meno ipostatizzato in un termine assoluto: "un mondo pensato da un Soggetto eterno, al quale i singoli soggetti finiti partecipano ciascuno secondo la sua potenza"<sup>30</sup>. Questo Soggetto creatore è solo l'idolo dell'idealismo speculativo, a cui Martinetti oppone un coerente trascendentalismo. Il punto finale della sintesi soggettivo-obiettiva – l'Unità formale assoluta – è solo una idea regolativa, un punto d'arresto provvisorio di un processo ascensivo indefinito. Il mondo ideale "non è a noi direttamente accessibile: le forme sensibili sono per noi la condizione necessaria dell'intuizione della realtà intelligibile"<sup>31</sup>. La realtà intelligibile non è una realtà separata, ma il "dover essere" del sensibile, la sua "verità", il suo "fondamento". Così la realtà sensibile "che noi vediamo" non è nemmeno essa un "dato" immutabile e definitivo, ma semplicemente "la sintesi del passato", precedente verso una realtà qualitativamente superiore. Quella del mondo intelligibile non è una costruzione arbitraria, ma "è veramente l'inizio d'una nuova realtà, la rivelazione iniziale dell'essere profondo delle cose"<sup>32</sup>. Il nostro spirito non è in sé creativo, ma partecipa di un'attività più alta: in questa unione con la Ragione universale stanno la sua libertà e la sua beatitudine.

## 2. Il conflitto tra natura e spirito e il suo superamento

Rispetto al coerente disegno della prima parte della *Introduzione alla metafisica*, l'abbozzo della seconda parte, che ci è pervenuto grazie alla paziente ricostruzione di Emilio Agazzi, al di là delle frequenti lacune materiali dovute allo stato di disordine in cui si trovavano le Carte di Martinetti al momento della sua morte, può suscitare un senso di delusione, per il carattere schematico e incompiuto del progetto

28 Martinetti 1987, 325.

29 Martinetti 1987, 327.

30 Martinetti 1987, 328.

31 Martinetti 1987, 370. Su questo punto decisivo Martinetti adotta il punto di vista di Aristotele rispetto a quello di Platone.

32 Martinetti 1987, 371.

di insieme<sup>33</sup>. Oltre al volume dato alle stampe nel 1904, Martinetti progettava una seconda parte (*Metafisica generale*), a sua volta suddivisa nelle distinte trattazioni de: *Il problema dell'essere* e *Il problema del divenire*. A queste avrebbe dovuto seguire una terza parte, in cui la metafisica si apriva alla esperienza della mistica religiosa. Ecco i termini in cui, nel 1905, l'autore motivava questo esito conclusivo:

poiché abbiamo riconosciuto che anche il punto di vista filosofico non è il punto di vista assolutamente definitivo, ma è solo un momento d'un progresso ideale indefinito, noi ci sforzeremo da quest'ultima altezza raggiunta di gettare uno sguardo più alto ancora verso la regione misteriosa del trascendente: in altre parole noi ricercheremo in una terza e ultima parte se e come la considerazione filosofica del dato complessivo possa indirizzarci, anche solo per via di indicazioni simboliche, verso una concezione il meno possibile inadeguata di quella Realtà che, pur essendo il fondamento e la verità della realtà da noi conosciuta, è nella sua impenetrabile unità inaccessibile al pensiero<sup>34</sup>.

Molte e diverse sono state le spiegazioni di questo presunto “fallimento” della metafisica martinettiana, a cui (in base alle esplicite dichiarazioni del carteggio<sup>35</sup>) l'autore lavorava alacremente negli ultimi mesi di vita cosciente<sup>36</sup>. La spiegazione a mio avviso più logica è che Martinetti, allontanatosi col tempo da uno stile sistematico di pensiero, in cui era forte l'eredità ottocentesca della sua formazione, abbia proceduto a uno sviluppo per parti dell'originario progetto metafisico, ritardando indefinitamente la pubblicazione di quelle che riteneva le sue meditazioni più personali e segrete, che avevano trovato altre vie di esposizione, che un lettore attento e “simpatetico”<sup>37</sup> avrebbe potuto ricostruire personalmente, attraverso una *ricezione attiva* dei testi pubblicati<sup>38</sup>.

La trattazione del problema dell'essere si propone di rispondere alla seguente domanda: “come è possibile che ciò, che realmente è (lo spirito), possa apparire dal

33 I manoscritti martinettiani si conservano all'Accademia delle scienze di Torino e nella Casa Archivio Piero Martinetti di Spineto di Castellamonte. Una prima parziale catalogazione, a cura di Lilia Abbagnano, è pubblicata nel primo volume di Martinetti 1976, XI-XXVIII. Una nuova e più filologica catalogazione ora in: Natali 2018.

34 Martinetti 1976, 30. Nella finale versione di *Ragione e fede* il concetto è ripreso attraverso la citazione delle parole di Albert Schweitzer: “se il pensiero razionale va fino in fondo, arriva ad un irrazionale che è razionalmente necessario” (Martinetti 2016, 149).

35 Si veda la lettera a Guido Cagnola del 13 marzo 1941 (Martinetti 2021, 220).

36 Si vedano Romano 1959; Mariani 1964; Terzi 1966; Bersellini Rivoli 1972; Alessio 1973; Agosti 1981; Meattini 1988.

37 Sulla conoscenza come [συμπάθεια] si sofferma, con riferimento a Plotino, Martinetti 1987, 131.

38 Esplicita in tal senso è la dichiarazione che si legge in apertura del volume *La libertà*: “un sistema filosofico ben organizzato è come il mondo intelligibile di Leibniz: ogni punto vi richiama il tutto ed in ogni punto un occhio chiaroveggente può leggere la storia del tutto. Se anche alcuni punti saranno soltanto abbozzati o lontanamente accennati, nulla di veramente essenziale dovrà mancare: il lettore dovrà intravedere nello sfondo una teoria completa della realtà, di cui un capitolo solo, quello relativo alla libertà, è stato accuratamente e completamente svolto” (Martinetti 2004, 9).

punto di vista dell'apparenza, onde la critica della conoscenza ci ha liberati, come una realtà di un'essenza totalmente diversa"? Si tratta della soluzione dell'antinomia fra natura e spirito, o piuttosto della "riduzione della natura allo spirito"<sup>39</sup>. La critica delle varie forme del materialismo occuperà qui il posto centrale: "come mai quel vasto complesso di unità spirituali viventi, che costituisce il mondo della nostra coscienza, può rivestire l'apparenza di un universo materiale risultante di attività meccaniche?"<sup>40</sup>. Le parti superstiti della trattazione, relative al materialismo meccanicistico, al materialismo energetico, al materialismo empiriocritico, al dualismo metafisico, al monismo panteistico e al parallelismo, oltre che alle varie forme di idealismo (antico, illusionistico, intellettualistico e pluralistico, volontaristico) utilizzano riferimenti bibliografici assai datati (e ciò conferma, a mio giudizio, la difficoltà, per uno scrittore accuratissimo come Martinetti, di poter pubblicare queste testimonianze di una riflessione certo sedimentata, ma non aggiornata). In modo analogo e parallelo, la trattazione del problema del divenire doveva rispondere al quesito: "come ciò, che porta in sé la segnatura della libertà dello spirito, possa contrapporsi a questa libertà come necessità fisica". In altre parole, il rapporto "della libertà e della necessità"<sup>41</sup>. La trattazione che ci è giunta, oltre a presentare i medesimi difetti della precedente, per l'insieme datato dei riferimenti, mostra una torsione discorsiva tra la prima e la seconda parte. Dopo la presentazione delle diverse alternative concernenti il piano *fisico* (esposizione e critica della concezione teleologica volgare e di quella meccanicistica, insufficienza del meccanicismo nell'esplicazione della vita e della coscienza, gli aspetti di verità della concezione teleologica e di quella meccanica, meccanismo e finalità nella realtà cosmica e nella realtà individuale), si passa senza mediazione a quello metafisico-*morale* (determinismo e libertà dell'agire, determinismo e fatalismo, libertà e responsabilità, il problema teologico della grazia sufficiente etc.)<sup>42</sup>. I motivi della insoddisfazione per la trattazione del problema del divenire si possono intrecciare col travaglio teoretico seguito alla ripresa dello studio di Kant nel periodo che coincide più o meno con gli anni della guerra mondiale e che porteranno (dopo lunga meditazione) alla conclusione del volume del 1927 *La libertà*. È questa, verosimilmente, la soluzione martinettiana del problema del divenire: una soluzione che intreccia strettamente la dimensione fisica del *determinismo* e quella metafisico-*morale* della *libertà*, in una originale ripresa del kantismo, ormai riletto in chiave rigorosamente idealistica (mentre nella giovanile *Introduzione alla metafisica* la collocazione storica e teoretica di Kant oscillava ancora tra idealismo e realismo)<sup>43</sup>. È stata più volta segnalata la vicinanza di Martinetti a un neokantiano *atipico* come Friedrich Paulsen, da cui è ripresa la rilettura metafisica e platonica dell'idealismo trascendentale<sup>44</sup>. Una

39 Martinetti 1976, 30.

40 Martinetti 1976, 30.

41 Martinetti 1976, 31.

42 Martinetti 1976, 211-239; 242-285.

43 Sulle diverse fasi della ricezione di Kant cf. Ferrari 1993; Meattini 1989; Vigorelli 1998.

44 Lo sottolinea ad esempio Mario Dal Pra, nella sua edizione (rinnovata rispetto al testo originale del 1943) del *Kant* (Martinetti 1968, XVII). Essa utilizza il testo delle lezioni degli anni

vicinanza esplicitamente richiamata dall'autore, nella sua originale interpretazione del tema del formalismo della morale kantiana<sup>45</sup>. La soluzione offerta da Kant alla soluzione dell'antinomia tra determinismo e indeterminismo, mediante la distinzione tra piano fenomenico e noumenico, è ripresa da Martinetti nella trattazione del problema della libertà. Accanto al registro epistemologico, che confronta il problema della libertà morale con quello del determinismo delle leggi naturali, va tenuto presente il diverso registro teologico, che confronta il problema della libertà dell'uomo con quello della superiore volontà o provvidenza divina. Esso pare sovrapporre un più potente e infrangibile determinismo a quello naturale (ferreo, secondo la felice descrizione datane da Henry James). Con ciò, l'enigma della libertà, già arduo a risolversi sul piano empirico della scienza, si approfondisce fino a toccare la soglia del mistero (come Malebranche diceva della libertà). Si tratta di andare oltre l'antinomia apparente tra indeterminismo e determinismo (non accontentandosi, dunque, di una soluzione *compatibilista* del problema del libero arbitrio, su cui pare adagiarsi il dibattito contemporaneo<sup>46</sup>), assumendo la sfida che pone al pensiero l'identificazione della libertà con la *necessità*. Quella necessità in cui si esprime – come afferma con decisione Martinetti nella sua *Metafisica* – “la violenza del divino”<sup>47</sup>. È a questa forma di causalità, che interpreta la causa alla luce del principio d'identità, che ci si deve riferire, se si intende sciogliere (almeno su un piano simbolico) l'enigma della libertà<sup>48</sup>. La concezione meccanica della causa, se riferita al divenire universale come il “grande unico processo causale che si attua nel mondo”, non fa che imporre un'unità *formale* al processo naturale. In questa riduzione del divenire spirituale a quello naturalistico, la causalità è sempre *a posteriori*, in quanto ricostruibile in base agli effetti. Per accedere al piano spirituale (in cui soltanto ha senso parlare di libertà del volere), è necessario invertire questa gerarchia di priorità, ponendo la causa (finale) come *a priori* rispetto alla empirica effettualità. Come si legge nel testo della *Metafisica*:

l'unità realizzata nell'effetto è alcunché di più che il semplice accozzo dei fattori causali, ma è una realtà *superiore*: giacché essa non può venir chiamata all'esistenza da altro, ma preesiste necessariamente alla sua manifestazione, ossia è anche una realtà coesistente, anzi *anteriore* alla pluralità causale. Questa rappresenta perciò, rispetto all'unità corrispondente una realtà minore, una *realtà velata dall'apparenza*. L'effetto non è perciò solo la piena manifestazione della causa, ma è la causa stessa nella sua vera e piena realtà [...] Questa realtà velata nella causa ci appare come la sua vera efficienza, la sua energia<sup>49</sup>.

accademici 1924-1925, 1925-1926 e 1926-1927, raccolte dagli studenti su appunti forniti dallo stesso Martinetti, e da lui in seguito rivisti. Per la ricostruzione dei corsi accademici martinettiani si veda Martinetti 1993, 351-369.

45 Martinetti 1926, 119-151.

46 Si veda ad esempio Dessì 1997.

47 Martinetti 1976, 249.

48 Un passo ermeneutico decisivo è, in questa direzione, l'interpretazione del pensiero di Afrikan Spir (Martinetti 1990).

49 Martinetti 1976, 248.



Nella seconda parte (teoretica) de *La libertà*, Martinetti riprende Spinoza e la sua nozione di libertà, coincidente con la *necessitas* metafisica. Il farsi concreto della *persona* è conciliazione di causalità e spontaneità, determinismo e libertà: “ogni concatenazione necessaria costituita dallo svolgimento spontaneo d’un essere cosciente apprende se stessa come spontaneità, come libertà”<sup>50</sup>. A differenza della spontaneità istintiva dell’animale, in cui vale la regola generale che “la legge di un’attività spontanea, che è libertà per essa, è per un’altra attività spontanea necessità coattiva, assenza di libertà”, nel caso della persona umana “la libertà non è una facoltà, un ambito, una potenza, ma è la manifestazione stessa della vita spirituale [...] la sola e vera libertà è la libertà attuale, per cui lo spirito in ogni momento crea, dagli elementi in cui si è fissata e determinata la sua vita, un’unità superiore e vivente, in cui si esprime più adeguatamente la sua verità”<sup>51</sup>. Questa dialettica tra libertà come spontaneità e coazione viene articolata nei distinti ambiti della libertà pratica, della libertà morale, della libertà civile, da cui risulta una coincidenza tra libertà e *responsabilità*<sup>52</sup>. Ma il dinamismo ascendente della vita spirituale non si arresta a questi gradi relativi e provvisori, ma accede necessariamente al piano trascendente. Nella conquista graduale della libertà “l’uomo realizza un ordine, una legge che, nella sua perfezione, resta sempre per lui un ideale: ma che tuttavia, poiché è la sorgente dell’attività umana che la realizza, deve già essere presente *ab initio*, come un mondo ideale, in Dio”<sup>53</sup>. Si inaugura qui un terreno particolarmente infido e disagiata per il filosofo, alle prese con dispute teologiche che non gli competono: “se Dio è veramente il principio assoluto delle cose, non è possibile ammettere negli esseri finiti un’attività autonoma: è Dio che agisce in essi. Ed allora che senso hanno ancora il merito, la responsabilità e la libertà stessa?”<sup>54</sup>. Sono gli interrogativi che Dostoevskij mette in bocca ai suoi personaggi, particolarmente cari a Martinetti, a dire del suo allievo cattolico Augusto del Noce<sup>55</sup>. Se “le azioni umane debbono essere nella loro totalità predeterminate in Dio: come possono allora dirsi libere?”<sup>56</sup>. Su questo scoglio teologico sembrava arrestarsi la trattazione del problema del divenire, nella incompiuta versione della *Metafisica* pervenutaci<sup>57</sup>, che Agazzi proponeva di integrare con i manoscritti sulla Filosofia della religione. Altro sviluppo troverà la questione del rapporto tra filosofia e teologia negli scritti degli anni Trenta. Come “Epilogo metafisico” essa trova una soluzione provvisoria nel finale de *La libertà*. Le aporie relative ai temi della predestinazione e della prescienza, affacciatisi in precedenza e che erano stati discussi nella

50 Martinetti 2004, 307.

51 Martinetti 2004, 307.

52 Martinetti 2004, 333-386.

53 Martinetti 2004, 423.

54 Martinetti 2004, 424.

55 Nella “Giornata Martinettiana” tenutasi a Torino il 16 novembre 1963, Del Noce richiama l’influenza esercitata sul presunto anticlericalismo di Martinetti, accanto a quella del *roman-feuilleton* francese, di Dostoevskij, di cui citava “La Leggenda del Grande Inquisitore” nei *Fratelli Karamazov* (Aa. Vv. 1964, 89).

56 Martinetti 2004, 425.

57 Martinetti 1976, 277-285.

prima parte (storica) dell'opera, sono ricondotte al "concetto antropomorfico (ed in fondo naturalistico) di un Dio personale e nella posizione contraddittoria della creazione di esseri liberi"<sup>58</sup>. Rifacendosi a Franz von Baader, Martinetti respinge la nozione ingenua di creazione: Dio "non può creare un altro essere, ma solo un *desiderium sui* come del vero e unico essere, una *indigentia Dei*: e questa è l'essenza delle creature"<sup>59</sup>. Finché si pensa Dio come un'unità sostanziale contrapposta alla nostra individualità spirituale, il fatalismo appare inevitabile. Non resta altra via che "salvare – come dice Schelling – l'uomo stesso con la sua libertà in Dio"<sup>60</sup>. A ciò si richiede di concepire Dio come Ragione, adottando un "concetto simbolico" ricavato dalla nostra razionalità: in ogni caso "il simbolo più alto e più adeguato a noi accessibile"<sup>61</sup>. L'essenza e il principio della libertà dell'uomo è dunque nella personalità divina. Moralità, scienza, arte, religione sono il fiore più delicato della libertà: "qui veramente la libertà si identifica con la stessa essenza divina dello spirito e la negazione della libertà è negazione di Dio"<sup>62</sup>.

### 3. La conoscenza simbolica e l'assoluto

Martinetti fisserà le distanze del suo razionalismo religioso rispetto ad ogni confessionalismo teologico in *Ragione e fede* (1934). In questo scritto impegnativo, che dà un indirizzo teoretico alle indagini di filosofia della religione contenute in *Gesù Cristo ed il cristianesimo*, egli svolge una critica definitiva dei due principali indirizzi della teologia contemporanea: il *soprannaturalismo* della tradizione cattolica e il *sentimentalismo* fideistico della tradizione protestante. Entrambe le visioni religiose, che sembrano esaurire il cristianesimo storico, attingono a un concetto limitato della ragione, identificata con il sapere "raziocinante e sillogizzante"<sup>63</sup>, oltre a confondere in modo indebito il principio di libera indagine razionale della filosofia con un principio d'autorità ad essa estraneo. Se si intende superare il tradizionale conflitto tra religione e filosofia<sup>64</sup> bisogna affidarsi a una nozione allargata di *ragione*, che comprende "il complesso dei procedimenti naturali dello spirito umano nell'acquisizione del sapere":

essa comprende perciò tutti i processi del sapere scientifico e filosofico, dall'osservazione e dalla critica dei fatti alla determinazione dei loro rapporti causali, delle loro leggi e dei loro principi: includendo anche tutti i processi raziocinativi che regolano la sistemazione delle leggi e dei principi in un sistema unico logicamente coerente<sup>65</sup>.

58 Martinetti 2004, 425.

59 Martinetti 2004, 426.

60 Martinetti 2004, 427.

61 Martinetti 2004, 427.

62 Martinetti 2004, 429.

63 Martinetti 2016, 92.

64 Sul tema Martinetti aveva già avuto occasione di esprimersi nel periodo prebellico: Martinetti 1914. Successivamente confluito nel citato Martinetti 1926.

65 Martinetti 2016, 89.

Essa coincide dunque con la metafisica come attitudine naturale della disposizione umana alla conoscenza universale e obiettiva. Anche volendo limitare il senso della parola ragione alla fase superiore di tale attività, e cioè alla creazione di “quei sistemi di concetti, nei quali si incarna per noi il sapere”, dobbiamo sapere

che la virtù sua più alta non è la facoltà raziocinativa, ma la facoltà formatrice dei concetti e dei principi, l'*intellectus contemplativus*. Questa è anzi la sua funzione essenziale: l'intuizione, la visione dell'elemento essenziale, dell'unità interiore delle cose, che si rivela *a priori*, per una specie di consenso, allo spirito: e che crea, in più alta sfera, i grandi sistemi filosofici e religiosi<sup>66</sup>.

Più che di *conflitto* tra ragione e fede, bisognerà allora parlare di *collaborazione* tra le due componenti (la prima di indole teoretica, la seconda pratica) dell'unica ragione. Funzione della filosofia è anzi quella di purificare il dogma religioso dalle incrostazioni, di carattere storico e letterale, che possono contribuire al suo “paganizzazione”. Lo strumento concettuale per fissare i pur necessari confini tra religione e filosofia è offerto dalla riflessione sul *simbolismo*. Essa rappresenta una costante nella evoluzione del pensiero di Martinetti. La problematica è ripresa dalla *Critica del Giudizio* (§ 59), là dove Kant afferma il carattere intuitivo, e dunque simbolico delle rappresentazioni estetiche, morali e religiose. Uno studioso ha notato la differente impostazione (e dunque il progresso) che, sull'argomento, *Ragione e fede* presenterebbe rispetto alla giovanile *Introduzione alla metafisica*. Pur ribadendo il carattere essenzialmente intuitivo e geniale della conoscenza filosofica, nella versione dell'*Introduzione alla metafisica* non è ancora operante la distinzione tra ipotiposi schematica e ipotiposi simbolica (riferite rispettivamente ai concetti dell'intelletto e alle idee della ragione), presente nella *Critica del Giudizio*<sup>67</sup>. La funzione anamnestic del simbolo consente all'intuizione sensibile, mediante la creazione del linguaggio, una comunicazione agli altri (e dunque una universalizzazione) del sapere immediato, anche in assenza dell'oggetto o delle condizioni soggettive della sua prima apprensione: “ogni intuizione è collegata con un simbolo; il quale costituisce una specie di corporeità dell'idea, di veicolo sensibile per cui è possibile il suo passaggio da individuo a individuo e il suo perpetuarsi nella tradizione spirituale collettiva”<sup>68</sup>. Il simbolo, tuttavia, non è ancora piena conoscenza intuitiva, ma un suo strumento, che va continuamente esercitato. Non sempre l'esperienza intuitiva accompagna la conoscenza della parola. Questa acquista significato quando le si accompagna un'immagine analogica adeguata: “attraverso le vuote forme delle parole si leva allora l'intelligenza vera delle cose,

66 Martinetti 2016, 93.

67 Martinetti 2016, 36: “Kant distingue tra ipotiposi schematica e ipotiposi simbolica: la prima fornisce a priori intuizioni adeguate a concetti dell'intelletto, la seconda produce, secondo un modo di procedere analogo, intuizioni sensibili inadeguate alle idee della ragione. Nel Martinetti dell'*Introduzione alla metafisica* questa distinzione non è operante ed all'attività simbolizzatrice della coscienza, in virtù di un punto di vista che là tendeva a far risaltare l'unicità del processo conoscitivo, viene riconosciuta un'omogeneità di applicazione a tutti i livelli”.

68 Martinetti 1987, 27.

la visione intuitiva del contenuto concettuale: e tanto più efficace e perfetta è la conoscenza quanto più comprensiva e profonda è questa visione<sup>69</sup>. Martinetti fa propria l'immagine schopenhaueriana del filosofo come "artista della ragione", rilevando il ruolo del simbolismo intuitivo anche nel passaggio dal conoscere sensibile al conoscere razionale: "il simbolo è l'intuizione sensibile destinata a fissare ed a risvegliare l'intuizione dell'unità logica"<sup>70</sup>. La distinzione recisa e radicale che comunemente si pone tra realtà sensibile e realtà intelligibile non è sostenibile: "la realtà intelligibile è il dover essere della realtà sensibile, è la verità della realtà sensibile, in cui questa ha il suo fondamento, ed in cui essa insensibilmente si risolve per virtù del pensiero"<sup>71</sup>. A giudizio di Natali, in *Ragione e fede* Martinetti distingue meglio tra simbolismo razionale e immaginativo, in ciò spinto dall'approfondimento del simbolismo morale e religioso:

le produzioni simboliche dell'intuizione sensibile contengono al loro interno una preponderanza quantitativa dell'elemento "immaginativo", la coscienza conserva grazie ad esse ben chiaro e distinto il contenuto sensibile, allo stesso tempo però la presenza, in questi simboli, dell'attività di quelle strutture formali che permettono l'unificazione dell'esperienza e la costituzione del piano dell'oggettualità è debole nei confronti della forza delle impressioni sensibili. Al contrario, riguardo ai simboli intellettuali, l'azione dei principi formali di unificazione si intensifica, diviene preponderante, a fronte di una presenza del contenuto sensibile sempre più debole, ma mai annullata. Di conseguenza la capacità intuitiva di questi simboli si indebolisce in relazione al grado di elaborazione intellettuale, tuttavia essi accrescono di pari passo la loro capacità allegorica nei confronti dell'unità ricercata<sup>72</sup>.

Sarebbe interessante verificare questo discorso in rapporto a uno degli autori a cui Martinetti riconosce, in *Ragione e fede*, una spiccata tendenza all'elaborazione di un simbolismo razionale: Meister Eckhart<sup>73</sup>:

vi è quindi una mistica della ragione, che è la sola vera mistica degli spiriti illuminati. Anche Otto riconosce che le visioni supreme di M. Eckhart sono guidate da uno spirito di razionalità che le distingue dalla mistica fantastica e barocca degli 'ispirati'<sup>74</sup>.

Nella *Metafisica* Martinetti trattava in generale della funzione dei simboli religiosi e della loro evoluzione. Rifacendosi all'idea di Thomas Carlyle dell'*eroe* religioso<sup>75</sup>, egli distingue l'aspetto personale dell'intuizione speculativa del divino

69 Martinetti 1987, 29.

70 Martinetti 1987, 358.

71 Martinetti 1987, 370-371.

72 Martinetti 2016, 38.

73 Su questo aspetto della mistica eckhartiana insiste giustamente Vannini (Vannini 2004, 256-302).

74 Martinetti 2016, 149.

75 "Ogni vita religiosa, ogni forma positiva della religione che veste di determinati simboli l'eterno nasce dall'attività geniale degli individui superiori" (Martinetti 1976, 445). La metafora della *veste*, per alludere al carattere trascendente e ineffabile del divino, è ripresa da Carlyle. Martinetti cita Hensel 1901.

dal carattere imitativo della religione positiva. La funzione del simbolo è anzitutto quella di mediare tra questi due aspetti (ideale e sentimentali) della vita religiosa<sup>76</sup>. Il simbolo religioso “è il sostitutivo di una esperienza filosofica che, in ogni periodo, riassume in sé il più arduo lavoro dell’umanità”<sup>77</sup>. Come afferma Plotino<sup>78</sup>, l’anima “si avvanza verso ciò che è superiore a tutte le forme [απειδον]”. Ma, non essendo capace di comprendere ciò che sta vivendo, “per l’assenza di determinazioni e di un’impressione molteplice”, se ne ritira “temendo di non aver dinanzi a sé che il nulla”. Allora essa si turba, e con piacere si allontana dalla visione, “*discendendo fino a che trovi alcunché di sensibile in cui, come in un terreno solido, possa riposare*: come fa l’occhio che, stanco di fissare oggetti minuti, volentieri si volge agli oggetti grandi”<sup>79</sup>. Questa funzione dell’*eidolon*, come traduzione sensibile, simbolica, del concetto del divino è ripresa a sua volta da Carlyle, di cui Martinetti rilegge l’opera famosa *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* del 1841, insieme a quella di Goblet D’Alviella, *La migration des symboles* (Paris 1891): “i simboli non sono indissolubilmente congiunti con l’idea da essi simbolizzata [...] questo ci esplica la loro longevità meravigliosa attraverso le più profonde rivoluzioni religiose, le loro migrazioni dalle concezioni primitive alle religioni superiori”<sup>80</sup>. Un’altra fonte dell’interesse di Martinetti per il simbolismo religioso si può agevolmente far risalire ad un autore a lui particolarmente caro, viceversa bistrattato da Croce e dalla sua scuola: Theodor Fechner, di cui sono ripetutamente citati gli studi sulla religione iranica, in rapporto alla nascita del cristianesimo<sup>81</sup>. Ricapitolando i temi della psicologia wundtiana, egli può così concludere:

la vita religiosa è come l’inconscia conclusione d’un numero grandissimo di atti dell’intelligenza (e della volontà), il coronamento delle intuizioni e delle aspirazioni più elevate, che si traducono in una forma nuova della vita dello spirito. Così in una sfera inferiore è sorta la vita morale, non per un atto deliberato dell’intelligenza o della volontà, ma come la conclusione d’un processo sterminato di esperienze che si traducono in una nuova forma della vita<sup>82</sup>.

Rispetto a tali premesse, l’opera conclusiva, in cui si traduce il travaglio meditativo di tutto Martinetti, *Gesù Cristo e il cristianesimo*, non costituisce una svolta

76 “Il valore dei simboli religiosi sta in ciò, che essi fissano in modo sensibile il sentimento, e rendono possibile così la comunione e la comunicazione della vita religiosa: per essi l’individuo partecipa, nel seno della vita sociale, come alla scienza, alla moralità, all’arte, <così> anche alla religione” (Martinetti 1976, 449).

77 Martinetti 1976, 448.

78 Plotino, VI. 9. 3.

79 Martinetti 1976, 450. La sottolineatura del corsivo è nella traduzione che Martinetti fa del brano dell’*Enneade* sesta.

80 Martinetti 1976, 449. Martinetti rivela qui una sensibilità per l’aspetto *iconologico* del simbolismo religioso, che non è cosa frequente nei suoi scritti. Cf. Sez nec 1980, che risente della lezione di Aby Warburg.

81 *Zend-Avesta, oder Über die Dinge des Himmels und des Jenseits vom Standpunkt der Naturbetrachtung* (1851) e *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* (1879).

82 Martinetti 1976, 451.

dalla *metafisica* alla *storia*, o tanto meno una revisione e una riformulazione delle tesi metafisiche di fondo, ma una diversa postura della *pratica filosofica*, di quella “cura dell’anima” che aveva in precedenza assunto la forma popolare del *Breviario* o della conferenza colta<sup>83</sup>. Nel saggio introduttivo della recente edizione critica del volume del 1934, Giovanni Filoramo ne ricostruisce autorevolmente i precedenti storico-esegetici e l’intento polemico dell’opera, che attrasse su di sé gli strali del Santo Uffizio<sup>84</sup>. Ma non è stata a sufficienza osservata la singolare *Einfühlung* soggettiva che palesa nella ricostruzione di quella che Martinetti considera la tradizione autentica del cristianesimo “spirituale”, in opposizione con la corrente dominante del cristianesimo ecclesiastico e teocratico. In questa prospettiva, il vero nucleo ispiratore dell’intera opera va ricercato negli ultimi due capitoli, dedicati rispettivamente a *La tradizione cristiana* e a *La possibilità attuale del cristianesimo*. Come ricostruisce con metodo filologico la *Nota al testo* del curatore, essi fanno parte della versione più antica della stesura, e che contiene una sorta di “credo minimo” a cui, spinozianamente, l’autore intende rifarsi. Può sorprendere che Martinetti, che non aveva mai taciuto della propria filiazione metafisica dalla tradizione neoplatonica, formuli qui una decisa relativizzazione del fondamentale processo di “ellenizzazione” del cristianesimo, di cui si denuncia il limite di “intellettualismo”<sup>85</sup>. Un ritorno alla vera tradizione di Gesù “non implica una rinuncia all’elemento simbolico”, ma una sua purificazione, che ne ponga in luce la profonda attinenza con l’elemento spirituale, e perciò razionale, dell’esperienza religiosa autentica. Per “paganizzazione” del cristianesimo non si deve intendere la *continuità della catena simbolica* che unisce la sensibilità degli antichi e dei moderni, ma la “deviazione della coscienza religiosa dell’unità spirituale di Dio, che è qualcosa d’interiore e di soprasensibile, verso le forme inferiori e finite, che ne sono l’immagine e il simbolo”<sup>86</sup>. Per questa persistenza dell’elemento simbolico, oltre che per l’accentuazione del *dualismo* tra Dio e mondo, come aspetto sostanziale del credo spirituale, qualcuno ha sottolineato le affinità del Gesù di Martinetti con quel misterioso *filone gnostico* che segue, come un’ombra, la vicenda storica del tardo ebraismo e del cristianesimo<sup>87</sup>. Ma i riferimenti espliciti a questa antica tradizione sono rari, e mediati dalla tradizione ereticale, mentre più rilevabile è la sintonia della religione martinettiana con il filone moderno della mistica tedesca, in cui occupa una posizione di assoluto rilievo Meister Eckhart: “l’elemento storico

83 Martinetti 1920; Martinetti 1922; Martinetti 1926; Martinetti 1926b.

84 Martinetti 2014, 5-38. Un approfondimento storico della vicenda che vide contrapposti la chiesa cattolica e Martinetti si trova in Martinetti 2021, VII-LXXV.

85 “Il neoplatonismo è stato certamente, accanto al cristianesimo, lo sforzo più alto dello spirito religioso nell’antichità morente [...] Plotino è, anche sotto l’aspetto religioso, una personalità eccezionale: ma è sempre ancora più un filosofo che un eroe religioso. È questo carattere intellettualistico del neoplatonismo, che, accentuando il valore della contemplazione e del sapere, aperse in esso la via ad un quietismo ottimistico, funesto alla sua potenza religiosa” (Martinetti 2014, 423). Sui rapporti della metafisica martinettiana con la tradizione neoplatonica, mi permetto di rimandare a Vigorelli 2005, 39-54.

86 Martinetti 2014, 456.

87 Milanesi 1992, 45-66.

tradizionale è evidentemente per Eckhart solo un imbarazzo: nel centro della sua dottrina non stanno Gesù e la chiesa, ma sta il dramma dell'anima e di Dio [...] La vita e l'opera del Cristo diventano per lui un simbolo: Cristo è più un simbolo che un mediatore"<sup>88</sup>. A Eckhart si può ricollegare, nell'epoca della Riforma, la figura di Sebastian Franck, il cui principio fondamentale, che lo pone al di sopra di tutti gli altri riformatori, è "la parola interiore [...] la parola viva di Dio in opposizione alla Scrittura che è la parola di Dio fissata, cristallizzata e tramandata". Nella coscienza dell'individuo è presente "la potenza creatrice dello stesso spirito razionale nella sua più alta esplicazione"<sup>89</sup>. Con un ardito balzo di secoli, il compito della "costituzione d'un fondamento speculativo della vita religiosa"<sup>90</sup> si ritroverà in Kant, di cui viene proposta questa vertiginosa lettura:

Kant non è un mistico, se per misticismo intendiamo la pretesa di conoscere o descrivere il trascendente [...] Ma è un mistico nel vero e più alto senso in quanto pone al di là della sfera del conoscere una realtà inaccessibile che è come il silenzio impenetrabile degli gnostici: realtà che noi afferriamo soltanto in simboli e traduciamo in noi per mezzo dell'attività morale"<sup>91</sup>.

In questa conclusione inattesa pare acquietarsi e trovare un relativo *nunc stans* il percorso impervio della metafisica martinettiana.

## Bibliografia

- Aa. Vv. 1964. *Giornata martinettiana*. Torino: Edizioni di "Filosofia".
- Alessio, Franco. 1973. *La mistica della ragione nel pensiero di Piero Martinetti*. Pavia: Quaderni dell'Almo Collegio Borromeo.
- Agazzi, Emilio. 1969. "La storiografia filosofica nel pensiero di P. Martinetti". *Rivista critica di storia della filosofia*, n. 3: 267-301.
- . 2016. *La filosofia di Piero Martinetti*. A cura di S. Mancini, A. Vigorelli e M. Zanantoni. Milano: Unicopli.
- Agosti, Vittorio. 1981. "Riflessioni sugli inediti di Piero Martinetti". *Filosofia oggi*, n. IV: 82-95.
- Bersellini Rivoli, Guido. 1972. *Il fondamento eleatico della filosofia di Piero Martinetti*. Milano: il Saggiatore.

88 Martinetti 2014, 512.

89 Martinetti 2014, 541.

90 Martinetti 2014, 596.

91 Martinetti 2014, 598.

- Curtotti, Domenico Dario. 2009. *Ragione, trascendenza, libertà. Un'ontologia del "limite" e della "forma": Martinetti, Jaspers, Hersch, Pareyson*. Marina di Massa: Edizioni Clandestine.
- Dessì, Paola. 1997. *Le metamorfosi del determinismo*. Milano: Franco Angeli.
- Ferrari, Massimo. 1993. "L'interpretazione martinettiana di Kant e di Hegel". *Rivista di filosofia*, n. 3: 423.
- Heidegger, Martin. 1981. *Kant e il problema della metafisica*. Tr. it. V. Verra. Roma-Bari: Laterza.
- Hensel, Paul. 1901. *Thomas Carlyle*. Stuttgart: Frommanns.
- Mariani, Eliodoro. 1964. *Esperienza e intuizione religiosa. Saggio sul pensiero di Piero Martinetti*. Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum.
- Martinetti, Piero. 1914. "Del conflitto tra religione e filosofia". *Coenubium*, n. VIII.
- . 1920. *Il compito della filosofia nell'ora presente*. Milano: Bertini e Vanzetti.
- . 1922. *Breviario spirituale*. Milano: Isis.
- . 1926. *Saggi e discorsi*. Torino: Paravia.
- . 1926b. *Breviario di metafisica*. Milano: Tipografia Serra-Tirani.
- . 1943. *Hegel*. Milano: Bocca.
- . 1968. *Kant*. Milano: Feltrinelli.
- . 1976. *Scritti di metafisica e di filosofia della religione*. Milano: Edizioni di Comunità.
- . 1987. *Introduzione alla metafisica*. Genova: Marietti.
- . 1990. *Il pensiero di Africano Spir*. Torino: Albert Meynier.
- . 1993. "L'insegnamento universitario". *Rivista di filosofia*, n. 3: 351-369.
- . 2004. *La libertà*. Racconigi: Aragno.
- . 2014. *Gesù Cristo e il cristianesimo*. Brescia: Morcelliana.
- . 2016. *Ragione e fede*. Brescia: Morcelliana.
- . 2021. *Lettere (1919-1942)*. Firenze: Olschki.
- Meattini, Valerio. 1988. "Conoscenza e metafisica. Sviluppi kantiani in Piero Martinetti". *Idee*, n. III: 55-72.
- . 1989. *Ragione teoretica e ragion pratica. Martinetti interprete di Kant*. Pisa: Vigo Corsi Editore.
- Milanesi, Franco. 1992. "Fenomenologia gnostica e religione filosofica in Piero Martinetti". *Religioni e società*, n. 14: 45-66.
- Natali Luca, a cura di. 2018. *Le Carte di Piero Martinetti*. Firenze: Olschki.
- Platone. 2018. *Parmenide*. A cura di F. Ferrari. Milano: Rizzoli.



- Poggi, Stefano. 1993. "Martinetti e i suoi autori tedeschi", *Rivista di filosofia*, n. 3: 395-426.
- Romano, Francesco. 1959. *Il pensiero filosofico di Piero Martinetti*. Padova: Cedam.
- Seznec, Jean Cristophe. 1980. *La sopravvivenza degli antichi dei. Saggio sul ruolo della tradizione mitologica nella cultura e nell'arte rinascimentali*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Silesius, Johannes Angelus. 2019. *Cherubinischer Wandersmann*. Kritische Ausgabe. Stuttgart: Reclam.
- . 2018. *Il pellegrino cherubico*. Tr. it. G. Fozzer e M. Vannini. Firenze: Lorenzo de' Medici Press.
- Terzi, Carlo. 1966. *Piero Martinetti. La vita e il pensiero originale*. Bergamo: Editrice San Marco.
- Vannini, Marco. 2004. *La mistica delle grandi religioni*. Milano: Mondadori.
- Vigorelli, Amedeo. 1998. *Piero Martinetti. La metafisica civile di un filosofo dimenticato*. Milano: Bruno Mondadori.
- . 2005. "Plotino, Spinoza, Spir. La reviviscenza neoplatonica nel razionalismo religioso di Piero Martinetti". *Annuario Filosofico*, n. 20: 39-54.



Rosanna Finamore

## Le attenzioni metafisiche di Carlo Mazzantini (1895-1971)

**ABSTRACT:** *This article focuses on the constant attitude of Carlo Mazzantini to develop a metaphysical reflection within different speculative contexts. He advocated the metaphysical character of philosophy, which requires a systematic consideration of unity and totality, on the universal and the particular, on the transcendental and the Transcendent. The philosophy that investigates being cannot theorize only about it, but about being in relation to thinking; hence, the fruitfulness of a philosophical reflection on history, the Hellenic tradition, and the Scholastic tradition to discover a spiritualistic metaphysics, marked by ontological virtuality. Contemporaneously, Mazzantini did not escape contemporary ontology, the importance of Heidegger's reflection on the problem of being, on the existence of man in the world; he appreciated some aspects of it, but he also denounced its limits and unfounded arguments: in addition to the transcendental horizon of truth there is the transcendental horizon of truth, inhabited by the Transcendence.*

**KEYWORDS:** *being, history, perennial humanism, divine Logos, Heidegger's ontology.*

### 1. Un chiarimento preliminare

Potrebbe sembrare limitante parlare di attenzioni metafisiche, o in senso più generale di attenzione speculativa per la dimensione metafisica, quando il filosofo in questione è Carlo Mazzantini e ci si appresta ad analizzarne il pensiero. La limitazione graverebbe in modo inevitabile qualora si ritenesse l'attenzione come fugace, limitata nella qualità e nel tempo, soggetta solo a particolari sollecitazioni che potrebbero venir meno attenuandola, trasformandola o spegnendola. Liberiamo immediatamente il campo da precomprensioni che indurrebbero a restringere il significato dell'essere attenti a un esperire meramente psicologico, legato a esigenze momentanee; delle attenzioni metafisiche mazzantiniane va focalizzata in partenza la loro fervida vena che originava interpretazioni e approfondimenti costanti di tematiche in chiave metafisica.

Riteniamo, infatti, che la dimensione metafisica non fosse un approccio provvisorio per poi intraprendere altre rotte, in quanto essa accompagnò l'intero processo di pensiero di Mazzantini, nei suoi diversi ambiti speculativi. Anche per questo preferiamo impiegare il termine attenzione al plurale: possono esserci state differenziazioni di carattere tematico e teoretico nella trattazione degli ambiti, eppure

esse erano attraversate da una tensione metafisica che si modulava di volta in volta accrescendone la consapevolezza, alimentando la vitalità di quella attenzione che diveniva intenzionale direzionalità della riflessione filosofica. Egli affrontava le questioni inseguendole nella loro pluralità e differenza, ma al tempo stesso cercava di ricomporle, non per un alleggerimento di criticità, ma per una concezione ontologica avvertita sempre più come ricerca di armonia e di trascendimento per la dimensione rivelativa dell'essere. Con una pluralità di accenti, ciò costituiva la metafisicità del filosofare stesso.

## 2. La dinamica del pensiero in tensione metafisica

La teoreticità della riflessione metafisica era avvertita da Mazzantini come “concreta”, in quanto “compenetrante ogni momento ed aspetto dell'esistere umano, in rapporto a qualsiasi oggetto”, come egli stesso dichiarò nella *Prefazione* al libro di un suo allievo, compiacendosi che ciò fosse stato colto nel suo insegnamento<sup>1</sup>. L'attenzione metafisica comportava – come ebbe modo di chiarire – un duplice movimento del pensiero: riportare all'unità i termini della riflessione, a prescindere dal punto di partenza, e quell'unità può essere pensata allora come “universalità concreta, infinitamente-indefinitamente inclusiva”, oppure tematizzare il punto di partenza, scoprendolo nelle sue relazioni, tentando cioè di “giustificarlo nello stesso suo contingente accadere, non solo nella sua necessaria possibilità determinatasi dall'accadere stesso, ma in rapporto sempre disvelante nuovi aspetti, con altre realtà ed altri eventi”<sup>2</sup>. La duplicità del movimento consente di cogliere, dapprima, l'importanza della coniugazione dell'ontologico con l'ontico. In riferimento all'uomo, i momenti vissuti e il suo atteggiarsi in essi sono ontologici, disvelano la totalità dell'essere e al contempo la sua onticità, in ordine alla particolare realtà fattuale, tutta pervasa del suo valore, quello della “fatticità”, *Faktizität*. Dell'inseparabilità dei due momenti Mazzantini è ben convinto, anche perché la interpreta in termini di dinamica reciprocità dell'ontico e dell'ontologico, proprio alla luce dei loro costitutivi caratteri.

Il modo ontico è essenzialmente anche ontologico, nella sua stessa effettualità; – e l'ontologicità, d'altro canto, non è mai sradicabile da una situazione ontica, da un punto di vista prospettico. E mentre il mondo ontico può e deve sempre meglio svelarsi nel suo aspetto anche essenzialmente ontologico (come modo, cioè, secondo

1 Cf. Mazzantini 1956, 18-19. I richiami espliciti di Pietro M. Toesca in questo suo libro al pensiero mazzantiniano sono davvero pochi (due), eppure sollecitarono Mazzantini, a puntualizzare la propria posizione, non collimante con quella del suo allievo, con cui auspica comunque la continuazione del dialogo. Riteniamo questa *Prefazione* particolarmente interessante per le precisazioni sulla metafisicità della filosofia, comportanti chiarimenti sulla prospettiva ontica e su quella ontologica. Proprio tali precisazioni ci inducono a impiegare l'espressione “attenzioni metafisiche” in senso non ristretto e al tempo stesso più pregnante, in termini di intenzionalità rispetto a quello impiegato da Pietro M. Toesca.

2 Mazzantini 1956, 19.

il quale la totalità dell'essere può venire svelata e interpretata), l'ontologia a cui dà luogo può e deve meglio svelarsi come capace di riprendere in sé il modo ontico, nella sua effettualità stessa<sup>3</sup>.

Tali modi non devono, tuttavia, dar luogo a fraintendimenti, quello più immediato potrebbe consistere nel perdere di vista la specifica delimitazione di ogni modo, la sua particolare prospettiva, con il conseguente rischio di una fusione di prospettive che sancirebbe la perdita delle medesime. La reciprocità è dinamica, ma non distruttiva, essa salvaguarda le individualità, pervenendo a quella che Mazzantini definisce una "unità di opposizione coaffermativa fra ontico e ontologico"<sup>4</sup>.

Affermare la metafisicità della filosofia comporta innanzi tutto avere un'idea della filosofia, un modo di concepirla consono ad essa; se il sapere filosofico attesta la molteplicità dei pensieri filosofici e dei punti di vista, la filosofia è un punto di vista che richiede una riflessione sistematica sulla totalità, una distanza da indebite riduzioni. Alla filosofia non si può richiedere "né che si riduca a delle semplici generalità (le quali lascino semplicemente fuori di sé il contenuto delle singole cose e dei singoli avvenimenti), né che si riduca a una mera descrizione accumulatrice di tali cose ed avvenimenti"; occorre aver rispetto della sua finalità intrinseca: "mira la filosofia a unificare nell'universale (nell'idea, nell'eterna possibilità), ma in modo che l'individuale in esso si conservi e si giustifichi, e proprio nella sua più vibrante individualità; mira a intendere gli individui (nella loro realtà di fatto, ma in modo che l'universale in essi si conservi e si giustifichi nella sua comprensiva inclusività"<sup>5</sup>. Se tale finalità può essere assunta – in senso più specifico e profondo – dal filosofo, da colui o colei che coltiva il sapere filosofico, il suo impegno teoretico sarà tanto più fruttuoso quanto più si accompagnerà alla concretezza del modo di concepire la filosofia e la sua metafisicità. In Mazzantini la concretezza era dettata dalla grande stima che nutriva per il pensiero umano e per la sua operatività conseguente, collocati in un orizzonte ontologico totale. "Qualunque cosa l'uomo pensi, qualunque cosa dica, qualunque atteggiamento assuma di fronte a qualsiasi avvenimento, nel suo pensare, nel suo parlare, in ogni sua azione e in ogni suo atteggiamento è implicita una certa visione della totalità dell'essere e del suo posto in questa totalità"<sup>6</sup>.

La filosofia dell'essere è una specifica suddivisione o parte della filosofia, denominata da Mazzantini sia ontologia che metafisica, per gli aspetti trascendentali, universali, trascendenti; in essa va inizialmente colta una relazione: l'essere si pone di fronte al pensiero, questo è chiamato a scoprirlo e indagarlo; l'essere, così, viene pensato. Fra essere e pensiero si stabilisce una co-appartenenza: l'essere è nel pensiero poiché il pensiero, per essere tale, lo raggiunge, lo attinge senza che

<sup>3</sup> Mazzantini 1956, 19.

<sup>4</sup> Mazzantini 1956, 20.

<sup>5</sup> Mazzantini 1949, 7. Prima di addentrarsi nell'analisi dei pensieri filosofici della civiltà ellenica e della filosofia ellenistico-romana, l'Autore si cimenta in una "Apologia della filosofia e della storia della filosofia" (l'intero Capitolo 1) per combattere incomprensioni e pregiudizi frequenti.

<sup>6</sup> Mazzantini 1949, 3.

possa alterarlo; c'è infatti un pieno mantenimento delle reciproche identità, “pur attingendolo com'è in se stesso (non riducendolo a sé), non lo può attingere se non attingendo ad un tempo se stesso (in qual grado e modo, sarà da vedere) e in se stesso la rappresentazione, 'l'Idea' dell'Essere”<sup>7</sup>. Ad indagare è deputato lo spirito umano, le cui idee – pur caratterizzandosi a livello personale – non possono non rinviare all'essere; le idee appartengono certamente alla mente umana, ma al contempo condividono l'orizzonte trascendentale dell'essere. Si potrebbe ritenere quanto detto un eccesso di teorizzazione che difetti di una componente pratico-volitiva? L'eccesso è scongiurato; la suddetta componente è del tutto assicurata, dal momento che l'entrare in relazione con l'essere non si limita a ricoprire soltanto una dimensione teoretico-ideale (cioè di riferimento esclusivo alle idee), ma comporta disposizioni, atteggiamenti, inclinazioni, adesioni della volontà, in quell'unità che è propria dell'essere umano e del suo senso di storicità<sup>8</sup>.

Il presente articolo non potrà ricoprire tutte le tematizzazioni metafisiche di Mazzantini, anche in relazione al suo profilo intellettuale-teoretico<sup>9</sup>, ma si limiterà a cogliere alcune linee portanti delle sue attenzioni ontologiche e metafisiche, ritenute significative per una ricognizione della curvatura ontologica-metafisica del suo pensiero.

### 3. Tra storia e soprastoria: una metafisica dell'evidenza e dell'interiorità spirituale

La tradizione ellenica e la tradizione scolastica furono per Mazzantini non solo ambiti storici di studio in cui profuse le sue doti speculative, ma campi esplorati e coltivati, con rigore metodologico e profondità di contenuto, come la pienezza della filosofia, in quanto esprimenti l'attualità stessa del filosofare. Ogni filosofia può ricongiungersi alle suddette tradizioni per l'anelito alla verità, espresso nel linguaggio mazzantiniano attraverso la tematizzazione dell'“evidenza”, intesa quale “voce e interprete di diritto della Verità”, come incisivamente argomentò C. Arata<sup>10</sup>. Tale tematizzazione intendeva abbattere dogmatismi acritici, schieramenti rigidi, poteri da monopolio; come affermò A. Del Noce, la filosofia di Mazzantini, inseguendo una propria originale atipicità, è “una filosofia della converità di tutte le posizioni filosofiche”<sup>11</sup>, non per facili e impropri irenismi o ibridismi, né tanto meno per acriticità conciliante, ma per la sua inestimabile stima per la ragione, per la persona e per la sua libertà, per l'esercizio del pensiero filosofico rigorosamente perseguito. La tradizione ellenica e la tradizione scolastica non furono da

7 Mazzantini 1949, 13.

8 Cf. Mazzantini 1949, 14.

9 Per tale ricostruzione si rinvia a uno studio più articolato e ampio della scrivente: Finamore 2012, 249-274.

10 Arata 1985, 62; 68. Arata designò Mazzantini “il metafisico dell'evidenza” intesa anche come “linguaggio di diritto dell'essere”. L'evidenza si accompagna al “fascino” e al “mistero” della Rivelazione; cf. Bianco 2014, 42.

11 Del Noce 1992, 552. Il dialogo con posizioni differenti dalla propria, continuando a difendere la metafisica, fu riconosciuto da Rizza 2009, 14.

lui pensate come due tradizioni, ma come un'unica tradizione, quella "ellenica e scolastica". In quanto propone verità di valore eterno nella sua carica orientativa e nella sua fecondità, questa tradizione è "eternamente attuale", in quanto opera nella storia è "perennemente attuale"; essa pertanto gode di una propria autonomia, non rimanendo ancorata a pensieri storicamente datati, né essendo derivata dalla Rivelazione, benché sia stata confermata nei suoi valori più alti e genuini dal Cristianesimo e sia divenuta filosofia cristiana<sup>12</sup>.

Ellenismo e Cristianesimo, come termini e concetti, possono sollevare problemi di definizione e di teorizzazione, come venne opportunamente rilevato da N. Bosco; per Mazzantini essi non furono solo eventi storici, ma eventi che incarnano idee e pertanto occorre convenientemente considerarli:

alla luce di un'idea vera dell'ellenismo e del cristianesimo si riconoscono e comprendono correttamente le loro incarnazioni storiche; attraverso un'adeguata conoscenza della loro storia si avverte e approfondisce sempre meglio la loro verità essenziale. Nella storia l'esemplarità dell'idea, infatti, non solo si mostra, ma letteralmente si produce, si attua, attraverso sempre nuovi eppure riconoscibili sviluppi, come virtualità infinita<sup>13</sup>.

La riflessione sugli eventi storici e sulle idee, indissociabili nel pensiero di Mazzantini, è generativa di riflessioni metafisiche. Proprio alla luce dell'unicità della suddetta tradizione ellenico-cristiana, Mazzantini intende rivendicare la possibilità-necessità di una "metafisica spiritualistica" per la consapevolezza critica che la contrassegna e intende motivarla come una filosofia che riflette specificamente sulla "virtualità ontologica". Sia l'ellenismo che la filosofia cristiana (il riferimento specifico è alla scolastica) vengono considerati tanto storici, per la loro emergenza nella storia del pensiero umano, quanto soprastorici, con una reciprocità di influenza che trova comunque accentuazioni differenti nei singoli pensatori. Schierarsi dalla parte della tradizione ellenico-scolastica non significa, tuttavia, svalutare il pensiero di altre epoche, soprattutto di quella moderna e contemporanea, come vedremo. Del filosofare il Nostro rileva la necessità di non ridurre il pensiero a problematicità pura anche perché qualsiasi problema sorge da condizioni in cui sono state maturate certezze, le cui evidenze sono state colte oggettivamente e sono state vissute soggettivamente; acquisirne la consapevolezza comporta la possibilità di far sviluppare la virtualità che possiedono e questo è il compito fondamentale della filosofia. La coniugazione della componente oggettiva con quella soggettiva conferma l'universalità della prima e la particolarità della seconda, aprendosi all'istanza personalistica, strettamente giustificata con quella ontologica e creazionista, come dichiarò G. Riconda<sup>14</sup>. Mazzantini viene

12 Cf. Mazzantini 1944, 285; 286.

13 Bosco 1985, 26-27.

14 Cf. Riconda 1985, 125-154. In particolare Riconda riconosce nello sviluppo del pensiero mazzantiniano una "metafisica creazionistica" (134) e una "teoria della personalità nel suo significato metafisico" (149), presente nell'opera mazzantiniana *La lotta per l'evidenza. Studi di metafisica e gnoseologia*, avendo sviluppato "una filosofia della grandezza dell'uomo e dei suoi limiti" (152).

a ricordarci che in ogni vita umana vi sono *evidenze oggettive, soggettivamente vissute*<sup>15</sup>, metterle in luce è compito della filosofia ed egli si è assunto tale compito scandagliando le profondità della tradizione ellenico-scolastica, che gli hanno consentito di scoprire che l'evidenza razionale, nella sua universalità e particolarità, appartiene a ogni presente e a ogni persona.

La scoperta dell'evidenza razionalmente giustificata, nel senso suddetto, e riconosciuta perciò nella sua validità universale e necessaria; – altresì vissuta nella mente di ciascun singolo uomo, così da fare di questo una vera persona; – tale scoperta appartiene alla tradizione ellenico-scolastica. Il momento dell'evidenza razionale, come tale da potere e dovere esser vissuta, e indefinitamente sempre meglio esser vissuta, in ogni mente umana, appartiene all'idea ellenico-scolastica<sup>16</sup>.

Non sfugge certo la concatenazione dell'universale con ciò che è particolare, singolare della persona; l'accento è dapprima posto su quell'evidenza razionale che intanto è mentale in quanto è vissuta e questo per Mazzantini significa che va interiorizzata per poter coinvolgere l'operatività di tutta la persona nel mondo; l'interiorità a cui egli guarda è quella spirituale, ossia quella della persona integrale, che non si ferma alla dimensione intellettiva per se stessa, ma la inserisce in un contesto più ampio qual è quello dell'intelletto in relazione all'affetto, come insegna S. Tommaso<sup>17</sup>; essa “è rivelativa, evidentemente e indefinitamente; ed è possesso attivo”<sup>18</sup>. D'altra parte, l'evidenza stessa non può esaurirsi in termini antropocosmici, pena la dispersione della persona e il suo smarrimento, essa va caratterizzata in termini antropontologici; l'“antropontologicità” è a salvaguardia dell'io, della persona umana della sua interiorità aperta alla Verità-Realtà trascendente. L'antropontologicità non penalizza la persona nella sua fisicità e cosmicità, nella sua appartenenza al cosmo fisico, poiché anche il cosmo è nell'orizzonte dell'essere e pertanto gode di *virtualità* e *trascendentalità*, la sua virtualità stessa – afferma Mazzantini – è trascendentale. Non possiamo cogliere a pieno il senso della virtualità se non esplicitiamo la trascendentalità; egli non offre nel contesto una definizione della

15 Mazzantini 1944, 287. Il corsivo appartiene all'Autore.

16 Mazzantini 1944, 287-288.

17 *Intelligere proprie loquendo non est intellectus, sed animae per intellectum*, “il conoscere non è un atto dell'intelletto, ma dell'anima mediante l'intelletto”, questa la citazione di S. Tommaso, presente a p. 288. È la parte iniziale di un passo, su cui certamente Mazzantini avrà meditato; esso aiuta a comprendere il senso di un'interiorità che va letta in ordine all'integralità della persona. Il passo così prosegue: “e neppure queste due parti, l'intelletto e l'affetto, sono da pensarsi nell'anima come distinte secondo il luogo, come lo sono la vista e l'udito, che sono atti di organi; e quindi ciò che esiste nell'affetto è anche presente nell'anima intelligente. Perciò, l'anima, mediante l'intelletto, non solo si ripiega per conoscere l'atto dell'intelletto, ma anche l'atto dell'affetto, come anche mediante l'affetto si ripiega per desiderare e amare non solo l'atto dell'affetto, ma anche l'atto dell'intelletto”. S. Tommaso d'Aquino, *Le questioni disputate*, Volume II, Quaestio 10, a. 9.3.

18 Mazzantini 1944, 289. L'interiorità spirituale qui proposta non s'identifica con l'interiorità proposta degli idealisti, che non è rivelativa di relazioni esteriori e soprattutto di ulteriorità; né con quella proposta degli esistenzialisti, che non coniuga in modo armonico l'aspetto oggettivo con quello soggettivo.



trascendentalità, ma una declinazione di significati che consente di giustificare la solidarietà esistente tra cosmo e persona e tra persona e cosmo, salvaguardando la chiave ontologica che non sacrifica le differenze, che legge e motiva la relazionalità, che unifica la pluralità nell'attualità dell'essere.

Trascendentalità – dichiara Mazzantini – in triplice senso: – che dovunque si ritrova – che tutto oltrepassa – che tutto include. Virtualità trascendentale che è altresì unipluralità costitutiva. L'essere s'identifica col complesso dei modi dell'essere, ciascuno dei quali è quello che è soltanto per il rapporto costitutivo con gli altri. Modi gerarchicamente ordinati, però, e fondati tutti su quel modo supremo, da cui tutti gli altri sono derivabili, e in rapporto al quale soltanto tutti gli altri prendono un senso: l'essere *in atto*<sup>19</sup>.

La Filosofia viene pertanto concepita come attività riflessiva che, “pensando l'Essere-Valore come principio onninclusivo onniesplicativo onnicongiungente, intende in esso e nella virtù di esso il Cosmo”; tale Filosofia è denominata da Mazzantini *Filosofia della virtualità, Filosofia dell'essere virtuale*<sup>20</sup>, che nelle valenze di quella coniugazione ellenico-scolastica delinea una metafisica spiritualistica.

Tale concezione richiede una particolare visione della storia e in essa dell'umanesimo perenne, il cui significato non poteva essere “semplicemente rievocativo, ma critico e costruttivo, secondo il suo modo personale, cui sempre si riferiva e tenuto il debito conto di ogni contributo dell'umano filosofare”<sup>21</sup>. Tenacemente sostenuto dalla riflessione sul *Logos* eracliteo, Mazzantini ravvisava la “Ragione Divina come presente nell'uomo e nella parola umana e nell'umana ragione, senza confondersi con esse, per un verso, senza allontanarsi da esse per l'altro”<sup>22</sup>. Con lucidità e sintesi tutta sua, egli giungeva così a parlare di *Cattolicesimo naturale* e di *Cattolicesimo soprannaturale*.

Cattolicesimo naturale è universalità: consapevolezza pienamente vissuta di una Unità divina, di un *Logos* comprensivo, nella virtù del quale si salva armonizzandosi, senza venire abolita né sminuita in ciò che ha di vero, di bello e di buono, la varietà delle cose e degli eventi, purché a questa armonia unitiva offra, o con naturale spontaneità, o con libera elezione il suo contributo. Cattolica è la cultura classica ellenico-romana. Cattolicesimo soprannaturale è di nuovo questa consapevolezza più pienamente vissuta ed elevata, conservandosi, nell'incorporazione a quel medesimo *Logos* divino, che è entrato prodigiosamente in un punto del mondo e della storia, assumendolo, e in quel tutto unificando in una nuova e più alta maniera<sup>23</sup>.

19 Mazzantini 1944, 290.

20 Mazzantini 1944, 299.

21 di Rovasenda 1985, 44.

22 Mazzantini 1945, 17.

23 Mazzantini 1945, 18. Qui si fondono gli elementi culturali ellenico-romani e scolastici, non a caso il *logos naturale* viene letto con le categorie trascendentali del bello, del buono, del vero proprie della filosofia scolastica in uno slancio unificatore di quegli elementi e in una continuità di lettura del naturale e del soprannaturale, identificando solo nella consapevolezza “più pienamente vissuta ed elevata” la differenza relativa all'essere incorporati nel *Logos* cristiano.

In questa sintesi costruita intorno al *logos*, in cui naturalità e soprannaturalità si ricompongono, in cui si esalta l'armonia unificatrice e al tempo stesso si mette a fuoco la nuova consapevolezza scaturita dal Logos divino incarnato, non va scorta alcuna unilateralità o alcuna rinuncia ad esplorare altre interpretazioni del *logos* e dell'essere emerse dalla coscienza moderna e contemporanea; la vigilanza su di esse manteneva alta la sua consapevolezza della storicità e la lettura delle forme contemporanee di pensiero come presto vedremo.

#### 4. Il confronto con la posizione heideggeriana sull'essere

Non sfuggì a Mazzantini la rilevanza della riflessione contemporanea di Heidegger sull'essere e sul soggetto esistente; al filosofo di Friburgo dedicò due corsi: il primo nell'anno accademico 1934-1935, le cui lezioni furono poi pubblicate nel 1942<sup>24</sup>; il secondo negli anni '60, le cui dispense furono da lui riviste prima di morire nel 1971<sup>25</sup>; a essi si affiancarono anche articoli di analisi più circoscritte a livello tematico-critico, per l'iniziale interesse che il pensiero heideggeriano aveva suscitato sul fronte cattolico<sup>26</sup>.

Cogliere la differenza heideggeriana tra l'*ontico*, riguardante l'ente uomo nei suoi aspetti antropologici, psicologici, esistenziali, e l'*ontologico* riguardante l'uomo possessore del *logos*, con cui giudica le cose del mondo e se stesso, consente allo studioso erudito che è filosofo di distinguere tra dossografia, studio dei testi rinviati al *pensiero pensato* prima di noi e appartenenti alla storiografia filosofica, e filosofia teoretica, con il carico semantico di parole che interpellano nel presente<sup>27</sup>, proprio sapendo che la parola è sempre contrassegnata da storicità<sup>28</sup>. Memore sia dell'insegnamento di Agostino, che legge il passato come ciò che non è più, e che pure è ancora presente in noi, sia dell'espressione di Heidegger "*il passato ci interessa in quanto vogliamo*

24 Mazzantini 1942. Cf. in particolare *La temporalità dell'esistenza nella dottrina dello Heidegger* (Capitolo quinto).

25 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>.

26 Cf. Mazzantini 1935a, 14-30. Sull'interpretazione mazzantiniana di Heidegger cf. l'ampio studio di Ugazio 2000, 329-361.

27 Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 39-40. Le suddette distinzioni erano già state operate da Mazzantini in *Filosofia e Storia della Filosofia*; il richiamarle denota la continuità dell'attenzione rivolta a Heidegger e al tempo stesso il perdurare degli interessi storiografici coniugati con quelli teoretici. Il corsivo appartiene al testo. La prima data, 1962, si riferisce alle dispense dattiloscritte, riprodotte per gli studenti.

28 La storicità del filosofare è "implicita, latente" nel filosofare stesso (Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, p. 30), ha la sua evidenza nell'essere storico del filosofo come in quello di ogni altro parlante; nel filosofo si specifica, nel parlante può essere inconsapevole, ma la parola è pur sempre storica. Il filosofare è costitutivamente storico in quanto lo è l'esistere umano; in essi sorge l'interesse storiografico. Mazzantini, da cultore della storia del pensiero filosofico e non meno della sua storicità avvalora il presente non dando credito al divenire, che mentre appare già si dilegua, essendo esso "un limite oscuro che costituisce problema a sé" (p. 31). Il divenire è fallimentare in se stesso, è il tempo inteso come erosione del tempo, si contrappone alla storia ma non la sopravanza, solo la storia registra il senso della nascita e della morte e della loro trascendenza.

*infuturare il passato*<sup>29</sup>, Mazzantini chiarisce il significato della presenza nelle sue differenze. La presenza del passato non può essere quella del presente, né quella del futuro, che c'è ogni qualvolta esprimiamo un proposito, deliniamo un progetto, e ciò ha una valenza di trascendenza, per il suo "protendersi a tutto ciò che è al di là"<sup>30</sup>. Nell'esistenza umana la protensione e la retrotensione coabitano nel presente, il loro avvicinarsi, pur essendo frequente, non segue norme, non ha criteri di ricorrenza prestabilita, ha dinamiche esistenziali del tutto personali come anche una mutevolezza esistenziale che sorprende ogni volta, come ad esempio nell'assegnare il senso di vicino a ciò che di fatto è lontano e viceversa. La storicità non è un muto, inesorabile divenire, essa pervade la nostra esistenza, si distende in essa, se ne nutre; d'altra parte l'esistenza stessa non è un lasciarsi vivere, ma è un costante storicizzarsi, con quelle modalità libere che sono dell'esistente.

Altrettanto rilevante, allora, è cogliere la differenza tra *esistenziale* e *esistentivo*: le strutture che rivelano la verità in modo universale, a prescindere dalle caratteristiche individuali ed esperienziali del soggetto, sono esistenziali; ciò che invece è valido per il singolo soggetto in quanto appartiene solo a lui è esistentivo; sul piano storiografico l'aspetto esistentivo precede quello esistenziale. Nella parola, l'esistenziale e l'esistentivo, ossia il suono e il significato, sono compresenti, si saldano; non a caso il problema del linguaggio ricopre in Heidegger un'importanza fondamentale<sup>31</sup>, al punto che il linguaggio è indicativo dell'essere stesso<sup>32</sup>.

L'appartenenza al mondo e il pensiero del mondo contraddistinguono l'esistenza dell'uomo, egli è "Esserci", *Dasein*; il rapporto con l'essere è costitutivo del suo essere, egli è "vivente interpretazione dell'essere, sempre legata a un individuo che non è però mero individuo, ma individuo che pensa (una volta si diceva 'persona')" e proprio come tale problematizza se stesso e il mondo nel tentativo di scoprire ciò che lo caratterizza; da singolo, si pone il problema della sua singolarità<sup>33</sup>, una singolarità del tutto speciale, contrassegnata – tra gli altri aspetti – dai sentimenti.

A Mazzantini non sfuggono due sentimenti strettamente congiunti con l'essere, teorizzati da Heidegger. Il primo è l'angoscia, "esso rivela il poter non essere, cioè l'aspetto negativo di tutta la realtà; a rigore, perciò rivela un negativo. E quello che rivela è verità; la sua rivelazione è evidentissima, non si può revocare in dubbio; basta decifrarlo anche se non si riesce mai a decifrare tutto"<sup>34</sup>. Il secondo è la gioia che sorge nella condivisione della presenza di un altro ente a cui ci si pone di fronte, poiché il suo esistere è rivelativo del rapporto con l'essere. Da una parte, viene a confermare il nostro stesso essere ente, il nostro rapporto con l'essere, e dall'altra viene a ricordarci la precarietà, espressa in termini di "labilità" del nostro essere individui. Nella labilità s'intravede il tentativo del suo superamento: l'individuo è labile, può non essere, ma proprio nella sua labilità si rende presente ciò che è

29 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 32.

30 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 3.

31 Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 43.

32 Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 73.

33 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 53.

34 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 52.

immenso, nel perdurare della labilità stessa si fa spazio il trascendimento. “La gioia nasce da un ente che è labile, ma che pure trascende verso l’essere e che tanto più inebria quanto più è labile”<sup>35</sup>. I due sentimenti, pur differenti, non si elidono, nella loro tensione diversificata per l’essere reclamano aspetti condivisibili di verità: che la realtà sia l’ambito della possibilità, un coacervo di essere che si unisce alla possibilità di non essere, è qualcosa di indubitabile; che la gioia non possa essere assoluta per il limite contingenziale dell’individuo e che, proprio per questo tendere al trascendimento, aneli a ciò che possa condurlo a uno stato di esultanza è esperienza esistenziale comune. Non a caso, per questo aspetto, Mazzantini sollecita a non sminuire il negativo, ma anzi a rintracciarne la potenza.

Va inoltre ricordato che in Heidegger il *Dasein* non può modificarsi, la concezione antropologica sottesa non è quella della soggettività trascendentale di Husserl. Gode di “un primato *ontico*: questo ente è determinato nel suo essere dall’esistenza”, al tempo stesso ha “un primato *ontologico*: per il suo essere determinato-dall’esistenza l’esserci è in sé ‘ontologico’”<sup>36</sup>; va quindi riacceso il problema dell’essere, considerati anche i pregiudizi che gravano sulla sua ricerca<sup>37</sup> e che anche Mazzantini combattè. Nel richiamare uno dopo l’altro l’angoscia e la gioia nei termini anzidetti, egli ben focalizza la problematicità intrinseca che attraversa l’esistenza umana in ordine all’essere stesso e mostra al contempo un certo compiacimento per l’iniziale interesse di Heidegger per autori cattolici, come S. Tommaso e Duns Scoto, nonché per l’insigne filosofo greco Aristotele, e per le tracce che i suddetti filosofi lasciarono nella sua argomentazione. Le citazioni heideggeriane di Aristotele<sup>38</sup> e di S. Tommaso<sup>39</sup> vengono assunte e declinate a favore del primato ontico-ontologico dell’Esserci, nell’interpretazione heideggeriana che le accompagnano evidenziano la presa di posizione contro la “fallace soggettivizzazione della totalità dell’ente”<sup>40</sup> di matrice husserliana.

Aver richiamato da parte nostra i significati dei due sentimenti non comporta certo un far spazio a componenti psicologiche o di tipo intimistico, Mazzantini, tra l’altro, ben colse “l’atteggiamento antipsicologista e antiintimistico” di Heidegger a partire dal saggio *Che cos’è la metafisica?*<sup>41</sup>, in cui il filosofo tedesco esprime tratti piuttosto simili sia per il nulla che per l’uomo. Mazzantini si sofferma sul significato del negativo; esso è un ente di ragione, esiste nel pensiero negante, non è una derivazione di una negazione, occorre allora impiegare la distinzione tra due concetti, quelli di privazione e limitazione. Dire che l’uomo non è un angelo è affermare la sua limitazione, egli è limitato, non ha le qualità angeliche, quelle perfezioni non gli appartengono, la sua non angelicità è un’assenza, una privazione costruita dal pensiero, non fa parte della sua realtà. Invece in Heidegger i

35 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 53.

36 Heidegger 2009<sup>4</sup>, 26.

37 Cf. Heidegger 2009<sup>4</sup>, 13.

38 Cf. Heidegger 2009<sup>4</sup>, 26. Aristotele, *De Anima* Γ, 8, 431b, 21s; 5, 430a, 14ss.

39 Cf. Heidegger 2009<sup>4</sup>, 27. S. Tommaso, *Quaestiones De Veritate*, I a 1 c.

40 Heidegger 2009<sup>4</sup>, 27.

41 Heidegger 1959.

“non” appartengono alla realtà umana, esprimono assenze, privazioni costitutive di tipo ontologico, caratterizzano l’essere umano, e ciò viene evidenziato attraverso il pensiero. La negazione non è allora solo di tipo logico, ma appartiene alla realtà, ciò che non abbiamo fa parte di noi come quello che abbiamo, “le assenze costituiscono il nostro modo di essere non meno che le presenze, anzi le presenze prendono senso dalle assenze”<sup>42</sup>. Uno degli esempi proposti da Heidegger, richiamati da Mazzantini, è quello della durezza dell’azione ostile, che giunge ad odiare a tal punto da annientare l’essere della persona odiata; nei giudizi negativi espressi, l’essere dell’odiato viene negato in ogni sua possibile forma. Tale negazione prodotta dall’odio si riversa a sua volta sull’essere ostile<sup>43</sup>. Un altro esempio della conseguenza della negazione è quello della rinuncia: ciò a cui si rinuncia accompagna comunque il rinunciante, in quanto permane l’effetto della rinuncia stessa, che continua a modificare il corso della sua esistenza, le sue scelte successive risentono del legame insopprimibile con la rinuncia. Ciò che non c’è più appartiene al passato, eppure c’è ancora nel perdurare della sua negatività, è una negatività reale, contrassegnata comunque dal positivo del suo emergere. Nella concezione heideggeriana il negativo ha una durata di manifestazioni nel quotidiano dell’esistenza: “il fatto che l’essere esistenziale è impregnato di atteggiamenti nientificanti conferma la permanente, anche se oscurata, capacità di manifestarsi del niente, che soltanto l’angoscia scopre originariamente...”<sup>44</sup>. L’angoscia viene dunque a svolgere una funzione rivelativa del negativo presente e ciò, da una parte, conferma la sua valenza ontica e non psicologica, dall’altra rivela il peso esistenziale del negativo sull’essere esistente, che ne rimane contrassegnato.

Per alcuni, questa potrebbe apparire una vulnerabilità ontologica, ma occorre liberarsi da schemi pregiudiziali e Mazzantini offre un aiuto prezioso per allontanarsi da essi. Egli sottolinea il senso di ciò che appare costitutivo dell’esistenza nella posizione heideggeriana: “il niente cioè fa una sola cosa col modo di essere dell’ente; non è un’aggiunta; il pensiero non gira attorno alla cosa interpretando per negazione, ma fa venir su dalla cosa il ‘niente di altro’ che fa parte di questa cosa”<sup>45</sup>; la negazione, allora, appartiene alla riflessione sull’uomo e non meno a quella sulla verità. Va ben considerato che la domanda metafisica non solo non esclude il niente, ma lo include nella domanda stessa sul mondo: “il mondo emerge dal niente?”<sup>46</sup>. Il niente affiora nell’esperienza del reale e negli atteggiamenti che si assumono; la possibilità del non essere è costantemente presente e può essere letta anche come consapevolezza di fragilità, di limiti che accompagnano ogni atto umano<sup>47</sup>. Mazzantini prende quindi posizione sulla critica di Chiodi nei confronti di Heidegger, che si mostrerebbe impegnato ad annichilire ogni atto umano per

42 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 126.

43 Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 126-127. Cf. Heidegger 2009<sup>4</sup>, 26.

44 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 127. Cf. Heidegger 2009<sup>4</sup>, 27.

45 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 127.

46 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 128.

47 Mazzantini porta l’esempio del sorriso fuggitivo, frettoloso dell’amico; quella fuggevolezza o assenza di sorriso pieno, nella sua negatività fa cogliere la finitezza della persona.

quella “fulgurazione tutto-annichilante dell’essere nella sua rivelazione”; per il Nostro non vi è alcun annichilimento dell’uomo, il nulla “lascia esistere gli enti, non li annichilisce: il nulla si rivolge agli enti e accondiscende che siano, ne svela le genuine fattezze”<sup>48</sup>.

L’angoscia originaria sembra assopita, eppure respira nell’essere esistenziale; in qualsiasi momento può risvegliarsi, l’esistente non può nascondersi al niente. L’angoscia diviene superamento dell’essente nella sua totalità, segnando l’oltrepassamento, la trascendenza; l’uomo già si trova nella sua trascendenza. La metafisica non sopraggiunge dunque con un carico problematico differente da quello appena indicato: “il nostro problema intorno al niente ci deve condurre innanzi la metafisica stessa”<sup>49</sup>.

Va distinto l’essente nella sua totalità dall’essere nella sua totalità: il mondo, gli enti, il cosmo intero non sono l’essere, la varietà degli enti stringe un rapporto di solidarietà con l’essere che, comunque, nella sua totalità la oltrepassa. La metafisica centralizza il problema e al tempo stesso mantiene viva l’ulteriorità: “metafisica è portare oltre il problema e sopra l’essente per trattenerlo in quanto totale nella totalità e comprenderlo”; si richiede quindi di accogliere la problematicità che si stringe sulla totalità, totalità degli enti e totalità dell’essere, per avere il modo di “afferrare il mondo nella totalità come mondo, e di mettercelo innanzi, come accade nella domanda: perché c’è il mondo piuttosto che no?”<sup>50</sup>.

Con prontezza Mazzantini legge la problematicità in chiave di consapevolezza personale; l’essere non viene teorizzato da Heidegger al di fuori del niente e della negatività in cui vengono coinvolti necessariamente l’interrogante e gli altri con cui entra in relazione, l’impiego della prima persona ben indica il carattere di coinvolgimento esistenziale della problematizzazione metafisica.

Se io mi domando perché c’è il mondo piuttosto che non esserci, mi pongo ad un tempo dal punto di vista dell’essere e dal punto di vista del nulla del mondo, dell’assenza del mondo: in quel “piuttosto che non esserci” è ben presente il niente. Così, se invece di dire ‘piuttosto che non esserci’, ossia piuttosto che il ‘niente’, dicessi ‘gli altri’ (perché ci sei tu piuttosto che gli altri?), gli ‘altri’ sono presenti nella loro negatività<sup>51</sup>.

Il punto di vista dell’essere e il punto di vista del mondo rimarrebbero teorizzazioni astratte senza i riferimenti all’interrogante, senza che il suo punto di vista emergesse esplicitamente nell’assunzione e nella condivisione di quel niente nella sua realtà esistenziale. Ed è proprio quel niente che diviene oggetto di approfondimento. Heidegger ricorda l’affermazione di Lucrezio *Ex nihilo nihil fit* e la ribalta assegnandole tutt’altro significato; nell’economia della sua riflessione: è “proprio dal niente che l’essente emerge”<sup>52</sup>. Mazzantini avrebbe potuto soffermarsi sia sul

48 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 128 Anche per quanto riguarda la parola, le proposizioni, o lo stesso discorso va assunta un’ottica non enfaticizzante, essi vanno silenziati affinché facciano spazio alla verità; “l’uomo ha da silenziare la sua parola, dopo averla detta”.

49 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 135. Cf. Heidegger 2009<sup>4</sup>, 28.

50 Heidegger 2009<sup>4</sup>, 28. Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 136.

51 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 136.

52 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 137.

significato del filosofo latino Lucrezio nel suo *De rerum natura*, sia sull'interpretazione dei filosofi della Scolastica che la impiegarono per difendere la verità di Dio Creatore, ma se ne astenne, concentrandosi esclusivamente sul pensiero heideggeriano e sul suo *Ex nihilo omne ens qua ens fit*, interpretando "l'ente è fatto ente da quello che non è"<sup>53</sup>, preoccupandosi maggiormente della correttezza dell'interpretazione in senso heideggeriano: l'ente, proprio come tale, deve il suo essere ente a ciò che ente non è, cioè il niente.

Non è che gli premesse assecondare Heidegger in ogni sua affermazione, tanto è vero che dichiarò l'insostenibilità della coerenza di significato di alcune frasi, che comunque scelse per la loro sottolineatura semantica del "niente"<sup>54</sup>: l'essere è di per sé limitato, lo è essenzialmente e può rivelarsi unicamente nella trascendenza dell'essere esistenziale, trascendenza resasi necessaria dal suo essere trattenuto nel niente. Heidegger denuncia la fretta con cui pensiamo al niente, identificandolo con ciò che è nulla, ossia privo di essenza, quando invece solo con il niente e nel niente troviamo "la garanzia di essere"<sup>55</sup>.

Mazzantini lamenta la poca chiarezza del testo heideggeriano (e della sua traduzione), per lui rimane l'interrogativo se occorra riconoscere la priorità dell'essere nella sua donazione del niente in cui esistiamo o, all'opposto, la priorità del niente nella sua donazione dell'essere, in quanto ci offre la modalità con cui perveniamo all'essere del mondo; quel che per lui rimane ferma è la certezza che ogni ente senza essere sarebbe un ente senza realtà.

Compiuta l'analisi di questi testi, appartenenti alla prima fase del pensiero di Heidegger, con la graduale messa a fuoco delle loro principali espressioni, Mazzantini maturò il convincimento che il "niente" heideggeriano fosse contrassegnato da problematicità irrisolte<sup>56</sup> e che solo l'*Introduzione* del 1947 fosse giunta a proporre la preminenza dell'essere: l'essente è chiamato ad appropriarsi di ogni "è"<sup>57</sup>.

53 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 137.

54 Le due frasi erano: I) "essere e niente coincidono, ma non perché entrambi – guardati dal punto di vista del concetto hegeliano del pensiero – concordano nella loro indeterminatezza e immediatezza, ma perché l'essere stesso è LIMITATO essenzialmente"; II) "e si rivela soltanto nella trascendenza dell'essere esistenziale che si trova tenuto dentro al niente" (Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 137). Entrambe le frasi appartengono a p. 30-31 del testo di Heidegger, nella traduzione di Carlini.

55 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 138.

56 Esse si annidano, tra l'altro, nella concezione che ha dell'uomo e del mondo e questo influisce anche sulla sua concezione della verità e della sua rivelazione insita nel comportamento. Mazzantini ravvisa una chiara tendenza al "nullismo" del tutto inaccettabile: "quanto più cresce l'aspetto rivelativo dell'uomo, tanto più diminuisce l'aspetto ontico; e quanto più cresce questo, tanto più diminuisce l'aspetto rivelativo. [...] L'uomo deve farsi povero di potenza ontica per divenire occhio aperto sul mondo; e per farsi ricco di potenza ontica deve accettare l'oscurarsi della verità nel mondo e quasi il suo 'oblio'" (Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 160). Mazzantini conosce bene lo studio di Heidegger intitolato *La dottrina platonica della verità* e da esperto di storia del pensiero antico non può fare a meno di esaminarlo con cura, vigilando sull'"audacia interpretativa" di Heidegger e ripristinando una lettura dei testi platonici più consona al pensiero di Platone nella sua interezza (cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 169-180).

57 Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 139.

Già si era delineato il problema della trascendenza e proprio il significato heideggeriano di trascendenza era stato oggetto in Italia di interpretazioni differenti dai traduttori e commentatori dei testi. Quando Heidegger parla dell'“essente nella sua totalità” rapportato al “niente” cosa intende affermare? Comunemente si riconosce il cambiamento che egli operò; ad una prima identificazione dei due sembrava seguire una separazione che segnasse la trascendenza del niente, ma anche il cambiamento ebbe valenze diverse negli interpreti: per alcuni oltrepassava la metafisica, per altri rientrava nelle determinazioni metafisiche e si contrapponeva all'essere in quanto essere, stimato ultrametafisico<sup>58</sup>. Di per sé, come segnala Mazzantini, si rinvengono tre momenti in *Che cos'è la metafisica?*: l'essente è nella sua totalità, non si oppone al niente in cui si adagia, ondeggia infine in tale sospensione. Il niente non è distruttivo degli enti, ma li custodisce; quello che va colto è il significato della totalità dell'essente. Per Carlini il *das seiende im Ganzen*, “l'essente nella sua totalità”, è pur sempre una totalità limitata, la sua trascendenza va posta in altro da sé: “se il Dasein, allora, trascende, non solo l'essente, ma anche la sua totalità, esso si ritroverà in rapporto con l'Essere trascendente assolutamente”<sup>59</sup>. Mazzantini trova infondata tale interpretazione: Heidegger teorizza solo la trascendentalità dell'essere, il suo rapporto con il mondo, non approda alla trascendenza di Dio; così come trova infondata l'interpretazione di Chiodi che propende a leggere il nulla come assoluto. Mazzantini preferisce parlare di orizzonte trascendentale che accoglie la possibilità come istanza veritativa:

L'uomo per sua natura, si riferisce a tutti gli enti, e gli eventi possibili, avendo in sé l'orizzonte della loro possibilità. È quindi definizione gnoseologica che implica una posizione metafisica. L'uomo quindi è un ente ed anche un orizzonte e di là di tutti i possibili eventi sa che vi è la verità del possibile; che non potranno non essere accaduti, e quindi apre veramente un orizzonte nel tempo ed esclude l'eterno ritorno e fa respirare tutto ciò che accade nell'immensità del possibile<sup>60</sup>.

Il riferimento all'orizzonte di tutto ciò che è possibile, che siano enti o eventi, è particolarmente significativo. L'essere umano è tale che non può rinchiudersi in se stesso, eppure è in se stesso che trova la ragione per aprire lo sguardo oltre se stesso; inoltre, come lo sguardo sull'orizzonte amplia la visione, la rende esplorativa, abbracciante tutto ciò che incontra, scoprendo la sua possibilità e realtà, così lo sguardo speculativo mazzantiniano delinea una metafisica dell'orizzonte che lascia liberi di aprirsi a ciò che nella sua possibilità si renderà presente, non per un calcolo di probabilità, ma per un'accoglienza alla verità del possibile.

Se dapprima l'impegno teoretico di Mazzantini si era legato a interessi storiografici o meglio storico filosofici, rinvenendo in essi chiavi di lettura personali del pensiero antico con cui maturò l'attenzione per la metafisica greca, nonché per la successiva rielaborazione di tematiche nella filosofia cristiana, in seguito

58 Cf. Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 153.

59 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 155.

60 Mazzantini 1962, 2009<sup>2</sup>, 156.



si configurò sempre più chiaramente come sviluppo del pensiero gnoseologico e metafisico a partire dagli accresciuti e rinnovati studi su S. Tommaso d'Aquino, sulla Scolastica, sul neotomismo, per approdare infine a confronti serrati con una ben diversa filosofia dell'essere e dell'ente, qual è quella di Heidegger. Le modalità con cui affrontò le problematiche metafisiche pertanto non furono sempre le stesse, le sue attenzioni si diversificarono, eppure nel suo pensiero permasero vivaci le tensioni antropologiche ed esistenziali. Esse alimentarono una riflessione vigorosa sull'uomo, sui valori della vita umana, sulla sua relazione con il mondo, sulla ricerca della verità, sulla necessità di trascendimento, sulla sua relazione con la Trascendenza. La sua fu una metafisica dell'appartenenza umana e cosmica alla verità, ossia della consapevolezza della temporalità abitata da storicità ed eternità.

### Bibliografia

- Arata, Carlo. 1985. "La 'Lotta per l'evidenza'" in *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Barone Francesco, Bosco Nynfa, di Rovasenda Enrico, Arata Carlo, Mathieu Vittorio, Del Noce Augusto, Rizza Aldo, Feyles Giuseppe, Bàrberi Squarotti Giorgio, 61-77. Roma: Studium.
- Bianco, Elio. 2014. "Evidenza e problematicità nel pensiero di Carlo Mazzantini". *Filosofia* LIX: 31-56.
- Bosco, Nynfa. 1985. "Ellenismo e cristianesimo" in *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Barone Francesco, Bosco Nynfa, di Rovasenda Enrico, Arata Carlo, Mathieu Vittorio, Del Noce Augusto, Rizza Aldo, Feyles Giuseppe, Bàrberi Squarotti Giorgio, 26-27. Roma: Studium.
- Del Noce, Augusto. 1992. *Filosofi dell'esistenza e della libertà*. Firenze: Giuffrè.
- di Rovasenda, Enrico. 1985. "L'apertura alla trascendenza" in *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Barone Francesco, Bosco Nynfa, di Rovasenda Enrico, Arata Carlo, Mathieu Vittorio, Del Noce Augusto, Rizza Aldo, Feyles Giuseppe, Bàrberi Squarotti Giorgio, 43-59. Roma: Studium.
- Finamore, Rosanna. 2012. "Attualità e perennità dell'umanesimo classico in Carlo Mazzantini" in *La metafisica in Italia tra le due guerre*, Pagani Paolo, D'Agostino Simone, Bettineschi Paolo, a cura di, 249-274. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana.
- Heidegger, Martin. 1959. *Che cos'è la metafisica?*. A cura di A. Carlini. Firenze: La Nuova Italia.
- . 2009<sup>4</sup>. *Essere e Tempo*. A cura di F. Volpi, sulla versione di P. Chiodi. Milano: Longanesi.

- Mazzantini, Carlo. 1929. *La lotta per l'evidenza. Studi di metafisica e gnoseologia*. Roma: Studium.
- . 1935a. “Martino Heidegger. I. Linee fondamentali della sua filosofia”. *Rivista di filosofia neoscolastica* 27, n. 1: 14-30.
- . 1935b. “Martino Heidegger. II. Osservazioni critiche sulla sua dottrina dal punto di vista della filosofia neoscolastica”. *Rivista di filosofia neoscolastica* 27, n. 3: 268-282.
- . 1942. *Il tempo (studio filosofico)*. Como: Cavalleri.
- . 1944. “Linee di metafisica spiritualistica come filosofia della virtualità ontologica” in *Filosofi italiani contemporanei*, Sciacca Michele Federico, a cura di. Como: Marzorati.
- . 1945. “Il pensiero filosofico di Eraclito” in *I frammenti e le testimonianze. Eraclito*, Mazzantini Carlo, a cura di, 9-142. Torino: Chiantore.
- . 1949. *La filosofia nel filosofare umano. Storia del pensiero antico*. Torino: Marietti.
- . 1956. “Prefazione” in Toesca Pietro M., *Riflessioni sul male e sulla storia*, Firenze: Philosophia.
- . 1962. 2009<sup>2</sup>. *La filosofia di Martin Heidegger. Elementi positivi e negativi, direttive geniali e pericolose nella sua storiografia filosofica*. A cura dell'Associazione culturale “A. Del Noce” di Torino. Torino: Marco Valerio-Cooperativa l'Arca.
- Riconda, Giuseppe. 1985. “Istanze personalistiche e istanze ontologiche nella formazione del pensiero di Mazzantini” in *La filosofia di Carlo Mazzantini*, Barone Francesco, Bosco Nynfa, di Rovasenda Enrico, Arata Carlo, Mathieu Vittorio, Del Noce Augusto, Rizza Aldo, Feyles Giuseppe, Bàrberi Squarotti Giorgio, 125-154. Roma: Studium.
- Rizza, Aldo. 2009. “Premessa” in Mazzantini Carlo, *La filosofia di Martin Heidegger. Elementi positivi e negativi, direttive geniali e pericolose nella sua storiografia filosofica*. A cura dell'Associazione culturale “A. Del Noce” di Torino, 13-17. Torino: Marco Valerio-Cooperativa l'Arca.
- S. Tommaso d'Aquino, 1992. *Le questioni disputate*, Volume II. Testo latino dell'Edizione Leonina. A cura di R. Coggi. Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Ugazio, Ugo. 2000. “Mazzantini interprete di Heidegger”. *Annuario filosofico* 16: 329-361.

Luca Bagetto

## Decidere la trascendenza.

### Augusto Guzzo (1894-1986) critico di Bergson

ABSTRACT: *It is here analyzed the criticism addressed by Guzzo to Bergson of not having preserved the transcendence of truth as the origin of the acts that exemplify it. The immanentistic interpretation of Bergson's thought is therefore challenged. The vital impulse spreads through resistance to what resists it, along continuous decisions. The notion of decisive origin is distinguished both from the moral paradigm of Guzzo, of a historical exemplification of transcendent truth, and from the automatic paradigm of an exemplification that exemplifies itself.*

KEYWORDS: *pure act, decision, resistance, transcendence/immanence, order/disorder.*

#### 1. Resistere alla resistenza dell'immanentismo

Mi propongo qui di rilevare innanzitutto la presa di distanza che Augusto Guzzo ha sempre curato di sottolineare rispetto all'idealismo dell'atto puro di Giovanni Gentile. La verità non sta nel processo che la attua, ponendosi piuttosto come sua fonte trascendente. La medesima critica è stata poi da Guzzo ribadita, con argomenti affini, nei confronti del movimento di flusso creativo della forza della vita, che Bergson andava articolando sin dalla fine dell'Ottocento. Anche Bergson teorizzerebbe un atto sempre in atto, che nel suo slancio rifiuterebbe di fissarsi in forme che trascendono il movimento. Mi soffermerò su questa accusa di immanentismo rivolta da Guzzo a Bergson. Lo sfondo di questi confronti è dato dalla rinascita dell'interesse per il pensiero di Gentile e di Bergson – unito a quello per la filosofia di A. N. Whitehead – nella filosofia contemporanea. Sulla scia di Gilles Deleuze, questi autori vengono letti come teorici di un orizzontalismo immanentistico che si libera di ogni trascendenza, assunta come verticalità disciplinare negativa e limitante. Alla quale viene contrapposto un pensiero affermativo alla maniera nietzscheana, che “si liberi dalla paura” nell'*enérgebeia* sempre in atto di una virtualità infinita (Rovatti 2001, X).

L'analisi della critica che Guzzo rivolge al pensiero di Bergson, svolta in particolare dei due volumi di *Sic vos non vobis* (Guzzo 1939 e 1940), permetterà di evidenziare il modo in cui la trascendenza in Guzzo decide – interrompe – la continuità immanente della virtualità infinita, preparando gli sviluppi che saprà trarne Luigi Pareyson. Ma poi, contestualmente, accennerò anche a una interpre-

tazione dell'opera di Bergson alternativa a quella svolta da Guzzo (e da Deleuze), e utile per approfondire il tema della decisione – e anche per comprendere la svolta dell'ultimo Pareyson.

Difenderò Bergson dalle critiche rivoltegli da Guzzo e in generale dal mondo cattolico. In primo luogo, di non aver delineato una trascendenza individuata di Dio, e di essere quindi ricaduto in forme di immanentismo. In seconda istanza, di aver coltivato, a latere del monismo dell'*élan*, una forma di dualismo, perché gli arresti della durata sarebbero stati concepiti come provenienti dall'esterno dello slancio, da una materia prima che spiegava i processi naturali e biologici (Penati 1961, XXIX-XXXI)<sup>1</sup>.

La difesa di Bergson dalle critiche di immanentismo permetterà di gettare nuova luce sul tema della decisione che interrompe il flusso della durata. Essa non proviene dall'esterno del movimento della vita, come se fosse un non-Io che si oppone all'iniziativa dell'Io, ma rimanda a una cesura interna all'*élan*, che inverte sì il suo movimento, ma è costitutiva di esso.

Il tema della decisa trascendenza permetterà quindi di mettere in discussione le interpretazioni immanentistiche del pensiero di Bergson, oggi dominanti, e a suo tempo condivise da Guzzo stesso. La trascendenza delle forme a Guzzo non pareva preservata dalla durata come slancio vitale (Guzzo 1939, 11-12). Cercherò di mostrare che Bergson supera senz'altro la prospettiva dell'opposizione tra la materia e lo slancio vitale: ma se egli non idealizza la materia, neanche immanentizza lo slancio in una continua instaurazione di vita senza negatività – senza resistenze, né ostacoli, né grazia (Bergson 2019, 191).

Nel pensiero di Bergson, lo slancio creativo della vita non trova nella materia, inerte e caduca, la causa della propria estinzione, bensì un suo proprio prodotto. La materia è un'espressione dello slancio della forza della vita – non è in opposizione a esso. La materia solidifica lo slancio in uno spazio, e quindi lo ferma. Ma gli dà anche risorse affinché esso non si disperda, e raccolga la sua *enérgeia* in un accumulatore. Sarà questo accumulo di energia a salvare la materia stessa. La materia quindi, nella sua fisicità spaziale, differenzia l'*élan* resistendo a esso; e insieme è una sua espressione pura, come accumulazione che resiste alla propria resistenza.

Deleuze afferma l'opposto: delle due direzioni dello slancio, la durata (che procede oltre) e il suo arresto nella materia (che inverte il movimento), “una sola è veramente pura (la durata), mentre l'altra (lo spazio) rappresenta l'impurità che 'snatura' la prima” (Deleuze 2001, 28)<sup>2</sup>.

1 Anche per Deleuze lo spazio in Bergson è un'impurità che snatura la durata (Deleuze 2001, 28).

2 Deleuze 2001, 91-92: “Bergson si esprime spesso in questi termini di opposizione: la materia si presenta come l'ostacolo che lo slancio vitale deve superare, e la materialità come l'inversione del movimento della vita. Ciononostante non bisogna credere che Bergson ritorni a una concezione del negativo che aveva precedentemente denunciato, così come non torna a una teoria delle degradazioni. Basta infatti rimettere i termini attuali nel movimento che li produce, riferirli alla virtualità che in loro si attualizza, per vedere che la differenziazione non è mai una negazione ma è una creazione, e che la differenza non è mai negativa ma, al contrario, essenzialmente positiva e creatrice”.

Tuttavia, nell'intera opera di Bergson è ricorrente non già la purezza della forza della vita, bensì il tema della sua resistenza alla resistenza. Lo slancio della durata in Bergson è interamente nella sua incorporazione spaziale, invece di trovare in essa soltanto un limite da dominare. La materia è il gesto creatore che si estingue, come accade allo slancio del gesto di una mano quando si insabbia in un mucchio di limatura di ferro, lasciando il vuoto della propria impronta. Questo arresto costituisce la materia: il negativo, lungi dall'essere espulso dal cuore dell'essere, in qualche modo è, come argomentava il *Sofista*.

In questa estinzione della forza creatrice, in questa resistenza al movimento, la materia come slancio arrestato svolge anch'essa un'azione di resistenza conservativa: resiste alla dispersione dello slancio vitale. La materia va compresa, per Bergson, non già come affermazione in fondo inessenziale dell'*enérghēia*, bensì come un accumulatore dell'energia potenziale nelle realtà positive. È quanto avviene in modo più scoperto nel mondo vegetale, che appronta la riserva per le energie esplosive, sempre più potenti, del mondo animal/umano. Ogni accumulatore resiste alla dispersione del consumo.

Questo accumulo di vitale energia solare nella funzione clorofilliana manifesta un ruolo inaudito della materia. Essa diventa una sospensione e un ritardo della degradazione entropica dello slancio creatore della vita (Bergson 2019, 247), e svela la sua essenza non già come affermazione di una virtualità, ma come uno sforzo per risollevare il peso materiale che cade. Questo è l'elemento di discontinuità nel pensiero di Bergson. L'atto creatore lavora sempre in negativo, attraverso l'inversione del suo movimento. Resiste alla resistenza che incontra, la quale resiste non già perché la materia sia l'opposto dello spirito, o perché la materia sia un limite da dominare fin che l'*enérghēia* può farlo, ma per il fatto che la resistenza è una espressione dello spirito e della sua durata. Perciò è così importante pensare il movimento della vita sempre in unità con la sua inversione, che pare fermarla e spegnerla, e invece è una espressione della sua forza.

[Così possiamo vedere] nell'attività vitale, in ciò che del movimento diretto rimane entro il movimento invertito, una realtà che si crea attraverso quella che si distrugge (Bergson 2019, 248).

Bergson nella sua intera opera propone una nuova prospettiva sulla forza vitale, diversa dalla tradizionale figura dell'Uroburo, del serpente che mangia la propria coda. Quella era l'immagine della vita naturale che rinasce dalla propria morte, della Fenice come Grande Madre della natura vendicatrice che si nutre di se stessa, che ti fa morire perché ti ha fatto nascere, e ti fa rinascere impersonalmente nella misura in cui ti ha incenerito, occhio per occhio, nel consumo infinito della furia del dileguare. Nell'immagine dell'inversione e dell'estinzione del movimento Bergson pensa invece un movimento creatore che si nutre di eccedenze infinite, di ciò che solleva un'eccezione allo slancio, nella resistenza e nell'inversione del processo, intese come qualcosa che è in unità col processo stesso. Perciò la durata dello slancio vitale va intesa nei termini di successivi miracoli decisivi, di continui rovesciamenti, di inversioni inattese del movimento, e di sgravi del loro peso –

piuttosto che nei termini di una continua virtualità (Bergson 2013, 131). Così va intesa la relazione di corpo e spirito in tutta l'opera di Bergson, dalla questione della libertà in relazione al determinismo psico-fisico nel *Saggio sui dati immediati della coscienza*, e dai problemi psico-somatici di *Materia e memoria*, fino al respiro cosmologico dell'*Evoluzione creatrice* e all'affresco storico-istituzionale de *Le due fonti della morale e della religione*.

La resistenza alla resistenza è agita tanto dalla materia, quanto dall'intelligenza. Nel caso della materia, la solidificazione dello slancio si rivela essere inautentica solo in apparenza: la materia pensata in modo intellettualistico, priva di spirito, può resistere alla propria reificazione accedendo alla coscienza di sé come accumulatore di energia e come stabilizzazione dello slancio, in istituzioni che sono conservative per essere rivoluzionarie (Bergson 2013, 111-115; 124; 127-128). Ma la resistenza alla resistenza può essere esercitata anche dall'intelligenza, quando resiste alla propria tendenza a ridurre tutto ai fatti positivi e all'interesse individuale. Se resiste a se stessa, l'intelligenza sa proteggere l'ordine sociale e le sue obbligazioni (Bergson 2013, 111-115; 124; 127-128), e riconnette gl'individui allo slancio della vita invece che alla ripetizione del *positum* (Bergson 2013, 94-95). La meccanica esige una mistica (Bergson 2013, 330). Il corpo istintuale e lo spirito utilitaristico devono resistere a se stessi evolvendo, cioè mutuandosi reciprocamente le qualità, per diventare corpi che comprendono lo slancio, e intelligenze incorporate in istituzioni. Solo in questo scambio reciproco convergono nell'intuizione della durata – non già tramite un'emozione pura.

In questo modo, Bergson mostra che l'incorporazione appartiene allo slancio, e non già come energia affermativa delle differenze, ma come differenza negativa, come resistenza al movimento, essendo lo slancio una resistenza a questa resistenza. I corpi della materia accumulano l'energia dello slancio creatore della vita, resistendo all'entropia; lo slancio si avvale di questi accumuli per non disperdersi, e subito offre loro la possibilità di non reificarsi senza speranza, risollevando il loro peso che cade. Perciò la vita può essere più forte della morte: per il fatto che la negazione è interna all'universale della verità dello slancio vitale (Bergson 2019, 271).

Perciò, inoltre, tutto ciò che appare essere una resistenza inautentica e formalistica allo slancio vitale, come le ritualità sociali che diventano abitudini obbliganti, e come tutti gli ammaestramenti disciplinari che costituiscono la legge di ogni religione statica e di ogni ordinamento sociale, è invece una espressione della forza della vita. L'insieme degli obblighi sociali è un momento costitutivo dell'adesione del cuore che appartiene autenticamente a ogni vocazione – a ogni *religione dinamica*, come la chiama Bergson. Occorre per Bergson pensare l'obbligazione sociale non già come pura cogenza disciplinare, bensì nei termini di quella resistenza allo slancio vitale che non gli si oppone ma lo tiene in atto, proprio nel momento in cui gli fa segnare il passo *sur place* (Bergson 2013, 196; Bergson 2019, 105)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> In queste importanti pagine sull'arresto del movimento (*un piétinement sur place*) si trova l'origine della meditazione di M. Blanchot sul *pas*, cioè sulla negazione come *arrêt du pas* per come la interpreta J. Derrida (Blanchot 1973). Questo *pas*, passo/negazione, descrive il cammino, che è stato anche di Heidegger, verso la negazione che non appartiene al linguaggio, ma sta al

È sempre questione di conservare in negativo il movimento. L'intelligenza sorge dalla natura, ed è chiamata anche a proseguire il suo slancio creativo, nella luce della coscienza. Ma l'intelligenza introduce anche in quello slancio un elemento corrosivo, nell'individuazione dell'interesse personale che diverge da quello collettivo. L'intelligenza individuale pone infatti la domanda sulla propria sorte, sulla propria morte, e in quel momento prende distanza dallo slancio che rendeva solidale l'azione della formica con l'intero formicaio. L'interesse personale diventa allora la cifra dell'arresto imprevisto, che dal punto di vista della forza della natura rientra nel suo movimento, ma dal punto di vista dell'intelligenza apre un vuoto nel meccanismo universale che essa vuol costantemente ricostruire.

Ogni movimento meccanico mira meccanicamente alla propria riuscita. La garanzia che esso non verrà interrotto da un imprevisto non può che essere extra-meccanica, cioè appartenere a un dominio altro dall'intelligenza meccanica. Bergson lo descrive nei termini dell'istinto di immaginare potenze amiche che s'interessino alla nostra riuscita. L'intelligenza invece, a differenza dell'istinto, ha bisogno di spiegare lo scacco del movimento rispetto alla sua riuscita, e lo fa postulando cause antagonistiche, nella forma di potenze sfavorevoli, che demoralizzano per così dire la forza della vita (Bergson 2013, 146). È qui che la natura interviene, tramite l'istinto, a difendere la forza del proprio slancio vitale dalla corrosione introdotta dall'intelligenza. Ecco che sorgono le rappresentazioni della stabilità di istituzioni che resistono alla consapevolezza, portata dall'intelligenza, delle potenze sfavorevoli. Resistono alla consapevolezza degli umani di dover morire. E tutte le istituzioni sorgono dalla postulazione istintiva della resistenza alle potenze che sono sfavorevoli al buon fine, cioè sorgono dalla persistenza e per così dire dalla postulata riuscita delle individualità che le compongono. Le istituzioni hanno infatti origine dal culto dei morti, i quali in questo modo restano presenti, resistendo a quanto interrompe lo slancio della vita. "Più tardi verrà il culto degli antenati".

La spinta vitale è ottimista. Tutte le rappresentazioni religiose [...] sono delle reazioni difensive della natura contro la rappresentazione, da parte dell'intelligenza, di un margine scoraggiante di imprevisto tra l'iniziativa intrapresa e l'effetto auspicato (Bergson 2013, 137, 146).

Anche le forme istituite appartengono quindi alla logica dello slancio vitale. In questo modo si evita di ascrivere la forza vitale al puro impulso fattuale e antisociale di una urgenza idiosincratca. Un impulso siffatto, osserva Bergson, essendo pensato come antagonistico alle forme istituite, può essere ricostruito razional-

di là del suo recinto – ma anche: *pas au-delà*, non sta al di là del recinto simbolico. La negazione sta dentro e fuori dal recinto. Interrompe sia la logica dell'ordine (del comando, del *Ge-Stell*) di legge, sia la logica della sua eversione. Nei termini di Lacan, è una *extimité*, un interno/esterno. Nei termini di René Girard, è il capro espiatorio, interno al gruppo ed espulso da esso. Derrida sviluppa questa nozione in Derrida 2000, 83-174. Ho accennato altrove a una interpretazione anti-gnostica della *stasis*, cioè del *polemos* interno a Dio stesso, *Deus contra Deum*, nei termini di una interruzione del passo: *stasis* come rivolta del soldato che si rifiuta di marciare. Cf. Bagetto 2018, 132.

mente, e messo in forma come tendenza istintuale da soddisfare, solo esteriorizzando e demonizzando come obbligazione oppressiva la negazione che interrompe in modo imprevedibile il movimento. La ricostruzione razionale dell'istinto scarta cioè sin dall'inizio quanto lo ostacola e l'interrompe (Bergson 2013, 16<sup>4</sup>), come hanno fatto Hume e Deleuze.

Invece, bisogna dire che la forza della vita magnetizza l'insieme degli obblighi sociali, che pure frenano lo slancio vitale e gli resistono. La forza della vita non è chiamata a evertere da essi nell'emozione pura che soddisfa una tendenza. Lo slancio vitale è incorporato nelle sue reificazioni, e l'elemento mistico consiste nel fare un movimento di ciò che, per definizione, è un arresto. Se si intende ogni legge come puramente disciplinare, e la metafisica come l'idea che stabilizza gli enti, e Dio come garante di questo ordine, si finirà per divinizzare il sociale, *e quindi* anche – è lo stesso gesto – per demonizzarlo come sempre inautentico e oppressivo. È il doppio legame tra il pensiero borghese e le teorie eversive. L'idea di anarchia come liberazione nasce dall'ossessione dell'ordine positivo, e dal desiderio di un ordine altro. Perciò è così importante intendere la legge nella sua essenza non puramente disciplinare, e le resistenze a essa, che le muovono un'eccezione, come costitutive della sua normalità (Bergson 2013, 228; 231; 249; 258; 285) (Bergson 2019, 223-225 e 232-234).

La creazione così concepita non è un mistero, noi la sperimentiamo in noi per il solo fatto che agiamo liberamente (Bergson 2019, 249).

## 2. Studiare le anomalie. Casi clinici e casi giuridici

Questo è per sommi capi il modo di Bergson di pensare lo spirito che ridà libertà alla materia. Analizzando la critica anti-bergsoniana di Guzzo, è interessante leggere Bergson in questa prospettiva della resistenza alla resistenza, per due motivi.

Il primo consiste nel fatto che anche Guzzo intende resistere al movimento. Nella sua prospettiva, nel flusso dell'esistenza nascono e maturano forme che si pongono oltre al flusso, come opere riuscite che esercitano una ferma normatività. Inoltre, le forme presuppongono l'esistenza da cui si sono staccate, e l'esistente a sua volta presuppone la trascendenza di Dio come sua eterna origine (Guzzo 1939, 14).

Il secondo motivo consiste nel fatto che Guzzo stesso è proteso nello sforzo di immettere la vita nell'universale di Dio e della sua verità, e per far questo si apre al grande tema hegeliano di una verità che sappia pensare il particolare e il suo

4 “Diciamo semplicemente che una cosa è una tendenza, naturale o acquisita, un'altra il metodo necessariamente razionale che un essere ragionevole impiegherà per restituire la sua forza e per combattere ciò che si oppone a essa. In quest'ultimo caso, la tendenza eclissata può riapparire; e allora, senza dubbio, l'intera faccenda appare come se si fosse riusciti grazie a questo metodo a ricostruire la tendenza. In realtà, non si è fatto altro che scartare ciò che la ostacolava o la arrestava” (trad. mia). Sulla istituzione come soddisfazione di una tendenza, cf. Deleuze 2014 e Deleuze 2018.



divenire, superando la contrapposizione tra la considerazione scientifica e la considerazione storica dei fenomeni (Guzzo 1939, 225)<sup>5</sup>.

La prima istanza è tipicamente anti-gentiliana, ancora in quel 1939-1940 di *Sic vos non vobis*. Si dà una misura e una fonte del flusso della vita, e dev'essere esterna a esso, perché il criterio di valutazione della progressione del movimento, dice Guzzo, per immanente che sia non potrà mai coincidere con la progressione stessa (Guzzo 1939, 28). Contro il migliorismo, occorre ribadire che si deve dare un Bene, affinché si dia un meglio (Guzzo 1939, 56). La verità è *mater temporis* e produttrice di ricerca, luce della valutazione, mai risultato di essa, o coincidente con la ricerca medesima. La coscienza non è semplice reduplicazione dell'esistente, che secondo il naturalismo supera l'immediato sentire dolore o piacere solo nella registrazione della traccia di un immediato aumento, o diminuzione, di vitalità (Guzzo 1939, 65-66). La coscienza, ribadisce Guzzo, non è la sede fattuale della verità. Ma non è neanche un effetto dell'atto della verità, come se fosse determinata di necessità a manifestarla. La verità sta alla coscienza in un rapporto di richiamo, a cui questa risponde con un atto di formulazione, e questa intonazione etica sorregge l'intero pensiero di Guzzo (Guzzo 1939, 83)<sup>6</sup>.

La trascendenza in Guzzo è quindi de-cisa, discontinua rispetto alla conoscenza e all'azione degli esseri umani, e dà la misura delle loro valutazioni come fonte di ispirazione e di richiamo. Il vero è *quo cogitatur*, non *quod cogitatur*, come la fede è *qua creditur*, non *quae creditur* (Guzzo 1939, 68). La verità e la fede sono i luoghi trascendenti di liberazione in cui veniamo trasportati e nei quali ci è finalmente possibile respirare, piuttosto che essere i codici di accesso a qualche normatività. Lungo i due tomi di *Sic vos non vobis* è costante la polemica nei confronti di Bergson, che avrebbe teorizzato uno spontaneismo della pura intuizione, la quale sarebbe immediata come un'emozione, e non darebbe conto del rapporto tra il momento carismatico – dell'adesione del cuore – e il momento istituzionale, che costituisce il luogo in cui *stare* (Guzzo 1939, 99; 179-180). Il bergsonismo illuminerebbe solo l'aspetto del genio intuitivo, e non sarebbe in grado di illuminare il percorso lungo il quale il genio diventa genere e si istituzionalizza in monumenti e luoghi effettivi (Guzzo 1939, 182).

5 Pensare hegelianamente il particolare, non già il singolo e la sua eccezione. Per questa istanza occorrerà attendere Kierkegaard.

6 Si riconoscerà qui la matrice della teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson, con il suo respiro tra un atto attivante – la verità – e l'atto attivato – la forma delineata dalla persona come singolare formulazione ed esecuzione del testo inesauribile della verità (Pareyson 1971). Era il Pareyson ancora legato all'intonazione etica di Guzzo, vagliata alla sequela della legge della moralità di Fichte (Pareyson 1950, 1976<sup>2</sup>), e prima ancora ripresa in una interpretazione morale della scelta come decisione dell'essere nell'esistenza del singolo, nell'esistenzialismo di Kierkegaard, di Jaspers, di Barth e del pensiero francese (Pareyson 1943 e 1950). Il secondo Pareyson, attraverso Schelling, prende distanza dalla impostazione morale entro la quale Guzzo aveva trattato la decisione, e la fa transitare dall'atto responsabile del soggetto alla scissione tragica della libertà dello spirito, come iniziativa *data* a se stessa. Bergson è vicino a Schelling nel leggere la natura come prodotto di due forze antagoniste – lo slancio dello spirito e la materialità. Cf. Bergson 2019, 250.

Nell'opera di Guzzo, l'unico modo per distinguere e al contempo connettere l'insieme degli obblighi che costituiscono *la morale* come sistema di obbedienza sociale, da un lato, e dall'altro *la moralità* intesa come il momento non-conformista della libera scelta, è porre una verità trascendente – deciderla – come norma di richiamo (Guzzo 1939, 177). Il santo, o l'artista, o lo scienziato, attingono l'universale assumendo decisioni singolarissime, uniche, senza esempio, le quali rispondono al richiamo della de-cisione originaria, e diventano poi esemplari come continuità proseguibili. La moralità si fa allora morale, la poesia si fa letteratura, la scienza diventa industria (Guzzo 1939, 180).

Di questa immersione della verità carismatica nella validità istituzionale il bergsonismo non riuscirebbe a dar conto, tutto impegnato come sarebbe a celebrare la vita spontanea, senza poter portare alla ragione la dedizione morale a una Verità che trascende il movimento di ispirazione. L'intero secondo tomo di *Sic vos non vobis* è dedicato a distinguere dalla spontaneità la libertà della scelta, che già vede la possibilità del male, laddove lo slancio immediato non dispone di un criterio esterno al proprio atto, che possa dare la misura della scelta e della libertà (Guzzo 1940, 209-210). L'atto della decisione per Guzzo implica sempre un giudizio secondo valori (Guzzo 1939, 101). Il titolo dell'opera è un verso attribuito a Virgilio, che canta la spontaneità delle api, le quali mellificano sì per sé, e tuttavia in dedizione al valore del bene comune – *Sic vos non vobis mellificatis apes...*

Abbiamo invece visto, contro questa interpretazione di Guzzo, che Bergson pensa costantemente la dimensione statica della legge, che arresta bensì il processo della creatività carismatica, ma lo arresta perché il processo stesso è fatto di arresti e di riprese del movimento – di resistenze, e di resistenze alla resistenza. L'eccezione mossa al movimento appartiene al movimento stesso e alla sua legge. E la decisione è tale proprio perché, invece di essere un atto di valutazione, è sin dall'inizio un'interruzione rispetto al libero corso della vita. La decisione nasce dalla paralisi della vita che, al cospetto di ciò che la ferma, non sa letteralmente che cosa fare, prima di lasciarsi magnetizzare e trascinare in alto, e veder sollevarsi il proprio peso.

Bergson avrebbe di per sé potuto condividere l'intenzione di Guzzo, di vivificare la verità sottolineando il ruolo dell'elemento eslege, fortuito, che non rientra nella forma statica, e che tuttavia va ricompreso nell'universale – se lo si vuole pensare come vitale e non come una formula astratta (Guzzo 1939, 215). Bergson avrebbe sottoscritto la perorazione di Guzzo, a ripudiare la contrapposizione gnostica di una mitica forma perfetta ed esauriente a una altrettanto mitica materia estranea alla forma. La legge ha sempre a che fare con un resto accidentale che scalza il tratto esauriente e perfettistico della matematica<sup>7</sup>. Soltanto, Bergson non avrebbe articolato su una base morale il diventare esemplare di un'eccezione. L'eccezione appartiene alla universalità della verità, non già all'atto morale che ne viene ispirato.

<sup>7</sup> Su questo tema in relazione al *Teeteto* e all'impatto delle grandezze incommensurabili sul pitagorismo originario di Platone, cf. Chiurazzi 2017.

Prendiamo l'esempio addotto da Guzzo stesso, del caso clinico come esibizione emblematica della composizione di una considerazione scientifica con la considerazione storica. I clinici migliori, scrive Guzzo, sanno di esercitare un'arte piuttosto che una scienza, perché sanno che il loro lavoro consiste nello studiare le anomalie. Ciò che è contingente costituisce la frangia ineludibile e addirittura il recinto simbolico di ciò che è legale. Il varco – che la contingenza imprevedibile apre nella normalità del recinto simbolico della legge – appartiene alla legge stessa. Come il giudice è chiamato a decidere il caso giuridico, che è sempre eccezionale rispetto alla tipicità legale di ciò che si ripete normalmente e normativamente, così il medico è guidato dall'intuizione diretta del caso clinico, piuttosto che dalla classificazione (Guzzo 1939, 217). Il *casus* introduce tutta la gravità di qualcosa che piomba dall'alto e irrompe in modo sempre sorprendente, rispetto alla normalità della norma. È qualcosa di verticale, un taglio, una de-cisione, rispetto all'orizzontalità della ripetizione abitudinaria e alla sua fluida concettualizzazione.

Ecco, per Guzzo la pura singolarità fattuale è unita all'universalità tramite il filo diretto della persona morale. L'eccezione in Guzzo dà testimonianza di sé diventando esemplare lungo una via morale. Il *donum* della verità riceve vita dalla decisione morale della persona singola, in un universale dinamico che coincide col particolare esemplare. E già in origine il dono della verità è attestato da persone morali eccezionali – non già perché l'azione morale venga pubblicamente riconosciuta, ma per la sua validità puramente interiore di decisione morale (Guzzo 1939, 184-185; 292).

Sofferamoci ancora un momento sullo scarto operato da Bergson, rispetto a questa fondazione morale del rapporto tra il *donum* e l'*exemplum* della verità.

### 3. La negazione esterna o interna all'Assoluto

Impieghiamo i termini del *donum* della verità e del suo *exemplum* perché sono particolarmente idonei a descrivere il santuario del pensiero di Guzzo, nella sua tensione tra la dedizione a una gratuita fonte di verità appellante, da un lato, e la sua storica realizzazione esemplare dall'altro. Ma quei termini sono tratti dalla dogmatica protestante, e nella *Glaubenslehre* di Schleiermacher definiscono la duplice natura della persona del Messia, vero Dio e vero uomo (Schleiermacher 1981, 126-146). Il Cristo vero Dio è *donum*, *Urbild*, immagine originaria, iniziale, non derivata da qualche continuità ma elargita come Grazia. Il Gesù storico è invece *exemplum*, *Vorbild*, immagine posta davanti agli occhi, come termine di imitazione umana di un modello perseguibile nella sequela. Il *donum* non è imitabile, né è riconducibile a precedenti ricostruiti dalla ricerca storica. Esso offre la matrice dell'interpretazione tecnica, o psicologica, elaborata dall'ermeneutica di Schleiermacher, come divinazione sovrastorica, cioè intuizione senza precondizioni della *auctoritas* di un autore da interpretare, in virtù di un sentimento piuttosto che di un'analisi. L'*exemplum* evangelico è invece la matrice dell'interpretazione grammaticale, che immerge il testo nel-

la serie dei precedenti e nella sua storia degli effetti, circoscrivendo la possibilità di una *imitatio Christi* e della *potestas* della sua prosecuzione istituzionale<sup>8</sup>.

Questi precisi termini sono ripresi da Dietrich Bonhoeffer per distendere nella continuità la chiamata barthiana della Grazia (già sottratta a ogni a priori del sentimento), e per connettere l'uomo nuovo, rinato dall'alto, al luogo e al tempo effettivi in cui l'uomo vecchio si trova già sempre, come contesto di interpretazione dell'*ekklesia* – dell'essere-chiamati<sup>9</sup>.

Guzzo è senz'altro meno luterano, e legge il dono della verità come iniziativa appellante non già puntualmente, ma nella stabilità di una forma intelligibile. Essa, nel movimento *katholikós* del dono, fa nascere e fa essere le cose, e appella alla ricezione (Guzzo 1936, II, 180, 182, 187-188) (Guzzo 1939, 67). Ma l'istanza ermeneutica è la medesima di Schleiermacher, nello sforzo di connettere la fonte carismatica della verità alle sue realizzazioni – alle sue *esecuzioni*, dirà Pareyson – storiche e finite. Resta appunto da decidere se la coincidenza dell'appello e della risposta – nei termini di Pareyson, la coincidenza del rapporto con l'Altro e del rapporto con sé – sia reso da una interpretazione morale della scelta, oppure da una sua interpretazione ontologica. Se cioè l'essere stesso è deciso, scisso, fratto, con un vuoto al centro. Se la legalità normativa della verità è davvero composta con la carità libera dalla legge (Guzzo 1939, 50). Se il resto, l'informe, l'eslege, il fortuito incalcolabile che appartiene alla storicità dell'evento sono davvero compresi dalla legge che fa sorgere la vita nuova – oppure se l'accoglienza del disordine nell'ordine è solo apparente.

Non si tratta solo delle condizioni di possibilità della *imitatio Christi*. La questione della natura morale oppure ontologica della decisione *decide*, appunto, il rapporto di qualunque istituzione – che è sempre testimone di una verità – con l'ambito del sociale. Se la decisione è morale, allora l'ambito del sociale, con la sua storicità orizzontale, si impadronisce di ogni istituzione, annullando nella moralità dei paradigmi immanenti ogni distinzione della verità dalla storia temporale<sup>10</sup>.

La decisione politica è l'antitesi della costante immanenza all'interno di paradigmi normativi. Se si è costretti al loro interno, si è costretti a moralizzare i conflitti, cioè a cercarne i colpevoli in una antropodicea ossessiva. Poiché si dispone di un'idea soltanto moralistica di Dio, si nega la sua trascendenza e la si denuncia come oppressivamente colpevolizzante, ma si continua a cercare nell'immanenza il colpevole dei mali del mondo. I conflitti, piuttosto che essere assunti come ineliminabili fratture originarie dell'essere, vengono banalizzati nella individuazione paranoica delle loro cause, le quali vengono ricondotte a violazioni morali di un codice. Così si accede alla criminalizzazione degli av-

8 Schleiermacher 1996, *Abbozzo di Halle del 1805*, 86-93; 130-143; *Ermeneutica generale del 1809-1810*, 208-213; 258-267; 292-293; *Compendio del 1819*, 300-307; 328-331; 336-341; 394-403.

9 Sulle nozioni di *donum* ed *exemplum* nella teologia sistematica protestante del XX secolo, cfr. gli appunti del corso tenuto da Dietrich Bonhoeffer a Berlino nel semestre invernale del 1931-32, in Bonhoeffer 1979, 185-232.

10 È il problema messo in luce da Koselleck 1994, circa la matrice massonica della denuncia morale del potere politico.

versari ideologici, secondo una *policy* oggi dominante. Di fatto, solo all'interno dell'istituzione giuridica della decisione politica si possono gestire i conflitti, se si intende fuggire dalle prospettive totalitarie della purificazione morale della società, perseguita attraverso l'irritato controllo giudiziario delle violazioni. Solo all'interno di una forma politica si può dare qualcosa come una decisione. In assenza di forma verticale, e in presenza della mera tutela giuridica della morale sociale, non si dà più la possibilità di comprendere il rapporto tra la decisione politica e la rappresentanza del popolo<sup>11</sup>.

Guzzo è immune da queste tendenze giacobine in virtù del fatto che la moralità nel suo pensiero è messa in forma dalla salda continuità della tradizione<sup>12</sup>. Ma allorché questa stabilità consolidata viene meno, ogni dono decisivo ricevuto dalla società è destinato a diventare la moneta corrente (Derrida 1996) delle opinioni socialmente rispettabili, da tutelare per via giudiziaria, nella costante denuncia penale dei colpevoli dei mali sociali.

Come abbiamo accennato, il dono è una frattura messianica nell'Origine stessa, una negazione, un *pas*, una *stasis*, un rifiuto di procedere e di circolare. Per assumere la negazione all'interno della verità, questo è il sentiero. Hegel lo ha battuto per primo, proprio in polemica con il giacobinismo di Fichte, già intuito nei suoi sviluppi teoretici totalitari da Stato di polizia (Hegel 1981, 60; 68-69). La negatività non è esterna all'assoluto, bensì immanente al tratto identico dell'universale (Hegel 1991, § 6). L'Io pertanto non è illimitato e positivo, come in Fichte e Rousseau, per i quali l'individuale in tanto ha valore, in quanto è finalmente in armonia con il generale che toglie i contrasti. Il passaggio all'universale in Hegel è giuridico, *non* morale. La negatività non pertiene all'azione della moralità come strumento di riconduzione al movimento generale. Per essere fedele a esso, il soggetto finisce per porre continui paradigmi intrascendibili, ed è posto in essi. Individua perciò continue offese alla intrascendibilità di identità vittimarie costrette alla tautologia di se stesse<sup>13</sup>.

Se non si colloca la decisione, con la sua intrinseca negazione dell'ordine, all'interno di Dio stesso, allora il disordine diventa solo l'opposto dell'ordine che vogliamo, sul piano delle situazioni di fatto e delle insoddisfazioni compensatorie che esse suscitano. Questa è la tesi di Bergson che Guzzo non coglie (Bergson

11 È la domanda in effetti bruciante posta da Carl Schmitt al protestantesimo tedesco in crisi dopo il 1918, in seguito alla scomparsa di Chiesa e Stato, che in esso non sono soggetti giuridicamente istituzionalizzati. Il protestantesimo non sarebbe stato in grado allora di dar forma al conflitto tra spirituale e temporale nella modernità, e avrebbe ridotto la propria essenza a critica sociale immanente, moralmente guidata. Cf. Schmitt 1992, 14-15.

12 La continuità della tradizione è quel *già* senza di cui "nulla sarebbe nuovo" (Guzzo 1942, 59), quel fondamento che si dà come significato già realizzato, e ci precede (Guzzo 1943, 116). Sono le tesi che Guzzo esporrà sistematicamente in Guzzo 1950.

13 Hegel ha iniziato la battaglia contro la moralizzazione della decisione: la negazione che le appartiene non è portata dall'azione del linguaggio, che toglie la presenza delle cose fino alla furia del dileguare. È il tema dell'ironia romantica, e poi dello strutturalismo francese fino a *Charlie Hebdo*. Tutta la critica anti-neokantiana di Heidegger (e poi di Derrida e di Lacan), circa la negazione che non appartiene al linguaggio, muove dall'impostazione hegeliana.

2019, 233). Per Bergson l'ordine non è l'opposto del disordine, come la legge non è l'opposto dell'eslege e del fortuito. L'ordine è intessuto di disordine, di resistenze alla sua forza. Sicché esso risulta essere la forma della resistenza a quelle resistenze, cioè la forza dello slancio della vita che è in grado di risollevare il peso della materia che cade.

Bergson scrive esplicitamente che la celebrazione del tratto eversivo del disordine, la quale intende delegittimare ogni legge a vantaggio del tratto nomadico del divenire e delle sue differenze, ritiene che tutto sia accidentale perché in verità è delusa nella sua volontà di collegare tutto in un piano d'insieme.

Poiché aveva posto tutto sulla stessa linea, ecco che ora arriva, per non aver voluto far posto all'accidente, a ritenere tutto accidentale. Invece bisogna cominciare col lasciare all'accidente la sua parte, che è grandissima (Bergson 2019, 105).

L'accidente impedisce bensì di rappresentare l'ordine della vita come qualcosa di positivo, ma interrompe anche l'immersione nel cieco automatismo del vivente, che fonda continuamente se stesso nel fungere del fondato. La sua unità immediata con lo scopo caratterizza i moralismi assoluti, e i relativi pogrom. Per abbracciare il moralismo non è necessario sottomettersi a una trascendenza normativa e colpevolizzante – è sufficiente postulare la pienezza di una realtà normativa che basta a se stessa e non manca di niente anche nella forma di una prescrizione alla trasgressione. Questa norma ci condanna a una colpevolezza destinata a essere giudiziaria<sup>14</sup>.

L'ordine, invece, può essere rappresentato solo in negativo, come i granelli della limatura di ferro rappresentano in negativo, nel calco, lo slancio della mano. Un'analisi intellettuale potrebbe rappresentare questo movimento solo come morto schema della successione di posizioni nello spazio. L'ordine invece è una viva serie di contingenze, che implicano una continua scelta. In ciò consiste il miracolo continuo del processo della vita. Il modello non è quello della fabbricazione attraverso il lavoro e la sua azione, che procede dal molteplice all'Uno. Al contrario, il lavoro di organizzazione della vita procede dal centro alla periferia, e il suo piano è per dissociazione verticale invece che per addizione e piega orizzontale (Bergson 2019, 90).

Questo modo di occupazione dello spazio, attraverso la resistenza alla resistenza, è appunto decisivo per comprendere l'appartenenza del disordine all'ordine. L'ispirazione che da Bergson hanno tratto le esperienze figurative del Novecento, circa la ribellione alla norma e il coglimento del profondo, è andata poi perduta nella fabbricazione di forme di moralismo. Per esso, il disordine contingente, anche se viene affermato come l'origine decisiva e sorprendente della vita, viene ricondotto a una situazione di fatto. Su quel piano orizzontale il disordine non si distingue dall'individuazione di un colpevole per l'assenza dell'ordine alternativo. E poiché la legge è presupposta come essenzialmente disciplinare, la si invoca

<sup>14</sup> Una lettura deleuziana di Bergson, come il pensatore che elimina ogni elemento sovraordinato, è in Ronchi 2017, 68; 87; 159. Cf. anche Leoni 2021. Invece occorre mostrare come in Bergson la trascendenza non sia una rappresentazione, ma una decisione.

come forza che purifica la società dai nemici del flusso, mentre sul piano metafisico ci si libera di essa, trasformandola nell'obbligo libertario al superamento di sé. La sua legittimità non è più data dalla forza esplosiva del miracolo della vita, ma è data retrospettivamente dalla conformità al processo del vivente, come totalità del movimento e come tribunale di ogni atto. Il suo agente è la trasformazione continua, lavorativa, della filosofia della prassi, che vuol diventare una metafisica della prassi, e pretende di annoverare Bergson tra le sue fila<sup>15</sup>.

#### 4. La vita ristretta in un guscio

Abbiamo trascinato l'opera di Guzzo là dove avrebbe potuto condurla un approfondimento dello slancio vitale di Bergson, e una diversa comprensione della reificazione del suo movimento. Il rapporto tra lo spirito creatore e le sue realizzazioni storico-materiali non è deciso dalla scelta morale del soggetto che risponde all'appello della verità – fosse anche la verità rivoluzionaria, vitalistica ma anche auto-compensativa, dell'assenza di ogni verità definitiva. La decisione non è morale, bensì costituisce l'essere del mondo: sta nello slancio vitale stesso, come sua origine, e *rappresenta* proprio la sua *vis a tergo* (Bergson 2019, 55). La critica della rappresentazione in Bergson si riferisce all'incapacità dell'intelligenza di comprendere il movimento altrimenti che assegnando dei precedenti, per cui ogni azione sarebbe il compimento di un'intenzione – foss'anche inconscia e impersonale, secondo un atto che è immediatamente il suo bersaglio (Bergson 2019, 48). Invece, *prima* si dà non già qualcosa che determina di necessità, ma l'azione libera, imprevedibile e continuamente decisiva dell'*élan* interrotto dalle sue incorporazioni. Questo movimento interessa tutta la nostra personalità nella misura in cui ci afferra e ci trascina nel miracolo continuo dell'atto organizzatore. Perciò rappresentare la decisione significa in Bergson rappresentare l'assenza di fondamento che la libertà è, cioè l'abisso che è *dato* a se stesso come continua resistenza della vita al suo proprio slancio, e come resistenza a questa resistenza. La libertà del fondamento è da cercare nel diritto alla resistenza, piuttosto che nella pienezza di una forza. Il vuoto del calco della mano, nella limatura di ferro che ferma lo slancio della vita, è il vuoto decisivo al centro dell'origine come forza della vita.

Si riconoscerà qui, in questo calco, anche l'impronta che Luigi Pareyson trarrà – dopo che avrà fatto esodo dal sistema della moralità di Guzzo – dall'analogo

15 Anche su questo punto, le letture deleuziane di Bergson denunciano per un verso un inesistente umanismo di Heidegger e del suo Esserci, come lavoratore chiamato a compensare la deficienza che lo costituisce (Ronchi 2017, 43; 221), per poi accedere da parte loro a un lavoro di compensazione metafisica delle mancanze, nel passaggio dal materialismo storico – nel quale la legge è combattuta dalla lotta di classe – al materialismo dialettico – nel quale la legge disciplinare oppressiva è superata nella forma di un obbligo a ottemperare alla legge intesa come continuo superamento di se stessa, sempre in atto nel caos quantico del flusso del reale. Si presenta allora il dovere di essere conformi al divergere infinito del principio (Leoni 2021, 28). Il principio gnostico di pienezza qui sta nell'infinito rinvio dell'infinito solo a se stesso (Ronchi 2017, 195). Emblematico di questa declinazione del deleuzismo è il saggio di Berardi Bifo e Sarti 2007.

tentativo schellinghiano di pensare l'essere come libertà, e di collocare la negazione abissale in Dio stesso (Pareyson 1995, 235-292). La decisione, la frattura, sta nell'origine, e non già al modo gnostico della contrapposizione di un Dio malvagio, creatore di questo mondo ingiusto, a un Dio redentore del futuro e Totalmente Altro, negatore per essenza del presente. La decisione abissale in Pareyson non è gnostico-perfettistica, cioè animata dalla durezza di un fantasma di pienezza e da un appello alla purificazione morale indignata contro l'imperfezione del mondo. Ricordo Vittorio Mathieu ascrivere a lezione questo tratto gnostico all'ultimo Pareyson. Invece l'ontologia della libertà non indirizza verso l'odio morale per il mondo corrotto, ma articola la sofferenza divina e umana nei termini di un attraversamento e una consumazione del male, per un amore dostoevskijano verso il mondo – addirittura superiore al nostro grandissimo desiderio di cambiarlo (Pareyson 1993).

Guzzo era esplicitamente lontano da questi sviluppi di una decisione posta nell'origine, ed era quindi lontano tanto dallo gnosticismo quanto da una ontologia della libertà:

se Dio è il bene, ed è buono solo perché è lo stesso bene, egli è coscienza del bene perché lo distingue da quella trasgredibilità del bene che negli uomini è la volontà ribelle e malvagia: sicché l'importare la coscienza del bene discriminazione del male, *lungi dall'autorizzare la teologia eterodossa che pone il male in Dio stesso*, esige la concezione d'una coscienza divina del bene, che lo discrimini dal male fattibile (Guzzo 1939, 158-159, corsivo mio).

Contro Guzzo, dopo la dissoluzione del mondo dei valori tradizionali, occorre però notare che l'ispirazione morale/paradigmatica di ogni atto è rimasta solo nelle linee gnostiche della modernità, che sono incapaci di riconoscere una dinamica emancipativa in ogni atto che vada contro se stesso – in ogni *Deus contra Deum*, in ogni slancio che incontra una resistenza. È la dinamica dell'immunizzazione, che occorre essere capaci di trasportare nell'origine. Se non lo si fa, se si continua cioè a esteriorizzare la negazione e a intendere ogni atto di vita come opposizione di libertà al Padre malvagio di un mondo corrotto, allora ogni logica di immunizzazione, dell'andare contro se stessi con la prospettiva di guarire, verrà letta nei termini del sorvegliare e punire, e come rapporto sadico e masochistico del servo sotto il padrone.

Infatti, l'incapacità di leggere le figure bergsoniane della resistenza alla resistenza, e dell'eccezione nella legge, conduce a cancellare la questione della decisione, a vantaggio del tema della violenza fatta all'ordine/disordine delle cose. Le linee gnostiche del marxismo qui giungono a coincidenza con la deprecazione reazionaria della dissoluzione del mondo dei valori, perché nella loro prospettiva la liberazione è possibile solo se si presuppone un padrone garante dell'ordine del mondo – là interpretato come malvagio, qui come buono. È la conseguenza dell'interpretazione dei conflitti in senso moralistico, come se si trattasse in essi di un'opposizione fattuale di sporchi interessi, oppure di una scelta tra i buoni e i malvagi, e non di qualcosa che appartiene intrinsecamente alla costituzione d'essere del mondo, e che come tale dev'essere regolato giuridicamente.



Bergson pone il conflitto nell'origine stessa, come resistenza alla resistenza e continua decisione eccezionale. Perciò fa segnare il passo sia all'istinto, sia all'intelligenza, come momenti fondamentali dello slancio vitale. È una logica di incorporazione istintuale dell'intelligenza, la quale si autonomizza bensì dalla natura, ma non troppo. Essa rimane funzione dell'interesse vitale, e risolve problemi analoghi a quelli risolti dall'istinto, mentre entrambi, l'intelligenza e l'istinto, si sorvegliano a vicenda (Bergson 2013, 169). L'intelligenza che riesce a rimanere sintonizzata sulla durata istintuale della vita, è destinata a guidarla verso il futuro, nella coscienza degli esseri umani. L'istinto da parte sua difende la vita non già surfando sulla sua onda, ma facendo sorgere istituzioni che durano, come resistenze difensive contro i pericoli demoralizzanti dell'intelligenza e della tecnica. L'istinto genera la personificazione di potenze che tengano conto dell'uomo, al cospetto di tutto ciò che sfugge all'azione degli esseri umani, nella tecnica e nella scienza (Bergson 2013, 170). Così l'universo si popola di intenzioni. È l'istinto a farci leggere quanto ferma il movimento della coscienza nei termini di *ciò che resta* del movimento, permettendo di conservarlo e poi di risollevarlo il peso che cade, evitando le demoralizzazioni portate dall'intelligenza.

Lo slancio incorporato offre perciò una prospettiva diversa dalla mera immanenza. L'immagine stessa del magnete e della limatura di ferro ritorna sempre, nell'opera di Bergson, a dar corpo alla forza di resistere alla resistenza, per farsi trascinare. Essa rende l'idea fondamentale della riduzione di ciò che ostacola l'azione intelligente a una forza istintuale che pure obbedisce all'uomo – come accade nella magia! Ciò che è vitale della magia consiste nella riduzione del corpo a una forza magnetizzata, e perciò impregnata di umanità. Questa è la logica del corpo materiale come prolungamento del desiderio, dalla bambola voodoo alla ritualità dell'azione liturgica, nella solidarietà tra il dio e l'omaggio che gli si rende quando ci si inginocchia (Bergson 2013, 212). La realtà di una percezione è la sua performatività corporea.

Ciò che costituisce la realtà di una percezione, ciò che la distingue da un ricordo o da una immaginazione, è, innanzitutto, l'insieme dei movimenti nascenti che essa imprime al corpo e che la completano tramite un'azione automaticamente incominciata (Bergson 2013, 213).

C'è una logica del corpo, prolungamento del desiderio, che si esercita ben prima che l'intelligenza le abbia trovato una forma concettuale (Bergson 2013, 175).

È proprio l'incorporazione del movimento creativo della vita nel limite della materia a generare la rappresentazione non-statica. L'inversione del movimento, quando viene fermato dalla materia, non è un momento impuro, spaziale, che si contrappone gnosticamente alla purezza della fluidità del processo<sup>16</sup>. Bisogna introdurre, rispetto al movimento e a ciò che gli resiste, la stessa coappartenenza che

16 Cf. invece Deleuze 2001, 28; 78: “poiché Bergson non pone esplicitamente il problema di un'origine ontologica dello spazio, bisogna piuttosto dividere il misto [di durata e spazio] in due direzioni [il movimento e la sua inversione], delle quali, però, una sola è veramente pura (la durata), mentre l'altra (lo spazio) rappresenta l'impurità che 'snatura' la prima” (trad. modificata).

viene riconosciuta a profondità e superficie. Questa è la legge decisa di Bergson, di taglio verticale invece che orizzontale. Non è la virtualità del movimento a generare il rappresentante fisico come rappresentazione del limite, come vuole Deleuze: la vita come movimento non *si aliena* nella forma materiale che suscita (Deleuze 2001, 94). Alla centralità della virtualità di ciò che può sempre realizzarsi, nella ineffettualità indecisa di un atto che indica sempre il Tutt'altro, inseguendo la pancia istintuale dei popoli, subentra in Bergson quella centralità dell'incorporazione che aveva già segnato lo scarto di Agostino rispetto a Plotino. L'Assoluto non è non-rapporto, non resta sempre il medesimo diventando tutt'altro, bensì è interamente nella sua manifestazione, e la trascina verso l'alto<sup>17</sup>.

L'intuizione in Bergson non è un tuffo nell'immanenza, ma è quel rapporto in cui intelligenza e istinto si resistono e si redimono a vicenda. L'intelligenza di per sé è incapace di installarsi nella vita, è rivolta verso la materia inerte, e conosce rapporti per rispondere alle esigenze umane di dominio sulla natura. L'istinto da parte sua si identifica con le forze stesse della vita, procede dall'interno dei suoi oggetti, e costruisce strumenti organici – ma non riflette su di sé. L'intuizione è l'ossimoro costituito da entrambi, è un istinto cosciente di sé, e un'intelligenza della resistenza spaziale (Bergson 2019, 178). Bergson mette in guardia esplicitamente dal ridurre l'intuizione all'istinto, come capita di fare quando si riduce la forza della vita a un automa generativo che spiega tutto il possibile. In quel caso, si crede di esser giunti alla creatività perfetta di tutti e di ciascuno, laddove si perviene invece a limitare la vita in un guscio, come accade agli echinodermi e ai molluschi, che si difendono con involucri che impacciano il movimento (Bergson 2019, 131-132). L'intuizione deve saper vedere con l'intelligenza la resistenza alla resistenza.

La vita, cioè la coscienza lanciata attraverso la materia, poteva fissare la sua attenzione o sul suo stesso movimento, oppure sulla materia attraversata, orientandosi così o nel senso dell'intuizione oppure in quello dell'intelligenza. Sarebbe dapprima che l'intuizione sia preferibile all'intelligenza, perché in essa vita e coscienza rimangono intime a se stesse: ma il panorama evolutivo dei viventi ci mostra ch'essa non poteva fare molti progressi. Da questo lato dell'intuizione a tal punto la coscienza si è trovata compressa dal suo guscio, che ha dovuto ridurre l'intuizione a istinto, cioè limitarsi ad abbracciare la piccolissima porzione di vita che l'interessava, anzi, addirittura, l'abbraccia in modo oscuro, toccandola senza quasi vederla (Bergson 2019, 183).

Ecco qual è il rischio di una intuizione pensata come immersione nel flusso della vita: si giunge ad abbracciare una piccolissima porzione di vita, che, invece di dar

“Lo spazio non è la materia o l'estensione, ma lo 'schema' della materia, cioè la rappresentazione del limite a cui giungerà il movimento di distensione”.

17 Cfr. invece Leoni 2021, 27: “la [...] medesimezza [del principio] non è nient'altro che questo cadere e accadere sempre come altro”. L'illusione di destituire la legge trascinandola verso l'istinto di intensità di vita conduce verso il proliferare delle differenze come immanenza dominante e dominata. Agostino cerca invece, come Bergson, di interrompere la coerenza dei paradigmi dell'ente, perché le soluzioni di un problema non sono iscritte nel problema stesso, e la verità non è un effetto del discorso, ma la liberazione da ogni catena – significante ed effettiva. Cf. Henry 1938.

vita all'universale, chiude in un guscio la più vasta dimensione delle sue manifestazioni, e soffoca le più manchevoli.

Bisogna invece saper pensare il momento dell'inversione del movimento della vita, che trova nel mondo vegetale il modello fisico-spaziale dell'accumulo dell'energia. Lì si interrompe lo sforzo della durata, in quella meravigliosa possibilità di rilassarsi che Bergson valorizza come qualcosa di più profondo di un bisogno borghese interno a un sistema di sfruttamento (Bergson 2019, 201-202). Nel mondo vegetale, l'essenza dello spazio e della materia si mostra nei termini di un invito a far come le piante, a interrompere lo sforzo della durata, e lasciarsi andare. Il nostro io allora si frammenta, il passato si scompone in mille ricordi che si esteriorizzano. La nostra personalità scade di nuovo nella direzione dello spazio, con cui è in contatto nella sensazione. La materia consiste in questo stesso movimento, spinto più oltre. La rappresentazione dello spazio viene data allo spirito dalla possibilità di spezzare la tensione della durata, distendendosi, e in quest'atto conoscere la possibile estensione. È anche la possibilità di distrarsi. Sicché

né lo spazio è tanto estraneo alla nostra natura quanto ce lo immaginiamo, né la materia è tanto completamente distesa nello spazio quanto intelligenza e sensi ce la rappresentano (Bergson 2019, 204).

La materia non mette capo completamente nello spazio, ma prolunga il movimento di esteriorizzazione, che deriva dal lasciarsi andare. Questo è il grande movimento passivo – una sorta di decisione passiva – del mondo vegetale, che agisce come grande regolatore dell'occupazione dello spazio sul pianeta, dominandolo mentre si lascia mangiare (Mancuso 2020). Solo questo sguardo sull'interruzione dell'attivo positivo crea mondo.

Guzzo, attraverso Bergson, ha *istintivamente* avvertito l'insufficienza di un incontro tra l'uomo e la vita organica – tra la libertà di scelta e la spontaneità dello slancio vitale – che sia fondato sull'esemplarità morale, la quale distende nella continuità storica il dono della verità. Questo significa che il rapporto tra il *donum* della verità e il suo *exemplum* storico concreto – cioè, il significato dell'Incarnazione – non può essere pensato sulla base della moralità. E neanche sulla base di una identificazione del dono con la catena orizzontale dei suoi esempi donativi. Nel secondo volume di *Sic vos non vobis* Guzzo, grazie a Bergson, è più consapevole della forza dell'impulso istintivo della vita. Ora l'esteriorizzazione che è necessaria allo spirito – il suo farsi lettera – non è soddisfatta soltanto dai valori come simboli sovratemporali degli esempi personali delle grandi figure morali (Guzzo 1940, 74). L'esteriorizzazione dello spirito vuole avvicinarsi all'istinto, proprio come accade nell'*élan*. Nell'idea di lasciarsi afferrare da profondità essenziali “super-gettive” (Guzzo 1940, 68)<sup>18</sup>, in una

<sup>18</sup> Qui, sugli impeti morali che non sono né soggettivi né oggettivi, bensì *super-iecta* invece che *sub-iecta* alla coscienza, Guzzo cita A. N. Whitehead – e ancora una volta non accoglie il tema dell'incorporazione dello slancio in Bergson.

forma di *scelta sensibile* (Guzzo 1940, 296)<sup>19</sup>, Guzzo cerca di attingere la medesima forza dell'incorporazione dell'*élan*. Ma continua a ignorare la resistenza alla resistenza, e a interpretare Bergson alla maniera di Deleuze, seppure sotto il segno inverso.

La domanda è, di nuovo, se sia davvero un “decadere”, un degradarsi, un raggelarsi, una “caduta” insomma, come pare che Bergson dica con Schelling e con Plotino, il farsi lo spirito lettera (Guzzo 1940, 40).

## Bibliografia

- Bagetto, Luca. 2018. *San Paolo. L'interruzione della legge*. Milano: Feltrinelli.
- Berardi Bifo, Franco, e Alessandro Sarti. 2007. *Run. Forma, vita, ricombinazione*. Milano-Udine: Mimesis.
- Bergson, Henri. 2013. *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Éd. critique dirigée par F. Worms. Paris: PUF.
- . 2019. *L'évolution créatrice* (1907). Éd. critique dirigée par F. Worms. Paris: PUF.
- Blanchot, Maurice. 1973. *Le pas au-delà*. Paris: Gallimard.
- Bonhoeffer, Dietrich. 1979. *Gli scritti (1928-1944)*. Tr. it. M. C. Laurenzi. Brescia: Queriniana.
- Chiurazzi, Gaetano. 2017. *Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile*. Milano: Guerini.
- Deleuze, Gilles. 2001. *Il bergsonismo e altri saggi* (1966). A cura di P. A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.
- . 2014. *Istinti e istituzioni* (1955). A cura di U. Fadini e K. Rossi. Milano-Udine: Mimesis.
- . 2018. *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953). A cura di F. Domenicali. Milano: Orthotes.
- Derrida, Jacques. 1996. *Donare il tempo. La moneta falsa*. Tr. it. G. Berto. Milano: Cortina.
- . 2000. *Pas*. Tr. it. S. Facioni, *Non/Passo* in J. Derrida, *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot* (1986). Milano: Jaca Book.
- Guzzo, Augusto. 1936. *Idealismo e cristianesimo. Polemiche e programmi*. 2 voll. Napoli: Loffredo.

<sup>19</sup> Circa questo essere attratti da un impulso che trapassa, in un secondo momento, in scelta cosciente, Guzzo cita il *iudicium sensuum* di Baumgarten.

- , 1939. *Sic vos non vobis*. I vol. Napoli: Loffredo.
- , 1940. *Sic vos non vobis*. II vol. Napoli: Loffredo.
- , 1942. *La filosofia e l'esperienza*. Torino: Edizioni di "Filosofia".
- , 1943. *La filosofia domani*. Milano: Bocca.
- , 1950. *La Moralità*. Torino: Edizioni di "Filosofia".
- Hegel, Georg W. F. 1981. *Differenza fra il sistema di Fichte e di Schelling* in G. W. F. Hegel, *Primi scritti critici*. A cura di R. Bodei. Milano: Mursia.
- , 1991. *Lineamenti di filosofia del diritto*. A cura di G. Marini. Roma-Bari: Laterza.
- Henry, Paul. 1938. *La vision d'Ostie. Sa place dans la vie et l'oeuvre de saint Augustin*. Paris: Vrin.
- Koselleck, Reinhart. 1994. *Critica illuminista e crisi della società borghese* (1954). Tr. it. G. Panzieri. Bologna: il Mulino.
- Leoni, Federico. 2021. *Bergson. Segni di vita*. Milano: Feltrinelli.
- Mancuso, Stefano. 2020. *La pianta del mondo*. Roma-Bari: Laterza.
- Pareyson, Luigi. 1943. *Studi sull'esistenzialismo*. Firenze: Sansoni.
- , 1950. *Esistenza e persona*. Torino: Taylor (poi 1985<sup>2</sup>. Genova: il melangolo).
- , 1971. *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia.
- , 1976<sup>2</sup>. *Fichte. Il sistema della libertà*. Torino: Edizioni di "Filosofia".
- , 1993. *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. Torino: Einaudi.
- , 1995. *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi.
- Penati, Giancarlo. 1961. "Introduzione" a H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*. A cura di G. Penati. Brescia: La Scuola.
- Ronchi, Rocco. 2017. *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Milano: Feltrinelli.
- Rovatti, Pier Aldo. 2001. "Un tema percorre tutta l'opera di Bergson...". Prefazione a G. Deleuze, *Il bergsonismo e altri saggi* (1966). A cura di P. A. Rovatti e D. Borca. Torino: Einaudi.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. 1981. *La dottrina della fede, esposta sistematicamente secondo i principi fondamentali della chiesa evangelica*. Tr. it. S. Sorrentino. Brescia: Paideia.
- , 1996. *Ermeneutica*. Edizione italiana con testo tedesco a fronte. A cura di M. Marassi. Milano: Rusconi.
- Schmitt, Carl. 1992. *Teologia politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (1970). Tr. it. di A. Caracciolo. Milano: Giuffrè.



Massimo Borghesi

## Manicheismo e violenza.

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

ABSTRACT: *The beginning of Augusto Del Noce's reflection is characterized by a moral position, by the rejection of violence and the "reign of Force". This characteristic marks his youthful anti-fascism and, subsequently, his critique of Marxism. The essay examines the connection that Del Noce establishes between Manichaeism and violence, between the metaphysical dualism and the rationalistic justification of the death of the finite, between the pessimism of ancient gnosis and the optimism, after Hegel, of the new gnosis. In the rejection of the Gnostic spirit, understood as the true antagonist of Christianity, Del Noce rediscovers the relevance of Augustine.*

KEYWORDS: *Manichaeism, violence, gnosis.*

#### 1. Premessa

Autore complesso, geniale nell'indicare genealogie e percorsi ideali inesplorati, Augusto Del Noce appare disorientante a chi cerchi di delineare l'unità di un pensiero<sup>1</sup>. Mi permetto qui di avanzare un'ipotesi, per quanto ne so inusuale. L'elemento di fondo del pensare delnociano, la sua spinta ideale, non sta, come egli ha ripetuto più volte a proposito di ogni dottrina filosofica, nel desiderio di conoscere, in una gnoseologia, quanto in un'affermazione morale, nel suo caso nel rifiuto di "ogni complicità con il male"<sup>2</sup>. È questa posizione che lo porta all'incontro e all'amicizia, nel 1935, con Aldo Capitini, nobile figura di antifascista, teorico della non violenza. Al punto da affermare, a distanza di molti anni, "che è proprio la sensibilità al problema della violenza [...] che distingue i filosofi autentici dai filosofi accademici"<sup>3</sup>. Nello scambio epistolare con Norberto Bobbio, poco prima della morte, scriverà che "una comune avversione l'abbiamo avuta fin dalla prima giovinezza, quella per il dominio della forza; anche per una forza che si presenti strumentale per un maggior bene, e in realtà non riesce mai ad essere tale"<sup>4</sup>. È questa "avversione" che permette di scandire il percorso esistenziale, teologico, politico, filosofico di Del

1 Cf. Borghesi 2011.

2 Del Noce 1991, 15.

3 Del Noce 1979, 205.

4 Del Noce e Bobbio 1990, 232.

Noce. Dall'opposizione morale al fascismo, dopo la guerra di Etiopia, nel 1936, nella misura in cui "quel che il fascismo affermava era un regno universale della forza, l'elevazione della violenza pura a valore"<sup>5</sup>. Alla delusione verso la Resistenza (vista inizialmente come una primavera) dacché tradiva quell'identità, per lui basilare, tra antifascismo e non violenza. All'opposizione e alla critica del marxismo, per la risoluzione dell'etica nella politica e per la sua giustificazione della violenza. Ripercorrendo le varie tappe del filosofo è possibile così rintracciare una sorta di filo rosso: il rifiuto della violenza, la non complicità con il male, come motivo di fondo della sua riflessione. Questa persuasione morale è l'orizzonte da cui si diparte il cammino del suo pensiero. Da qui, ed è l'aspetto che vorremmo sottolineare nella misura in cui risulta trascurato nel quadro degli studi sull'autore, l'incontro con le categorie del pensiero gnostico, come le più adeguate per intendere la forma nuova che la violenza assume nel corso del ventesimo secolo.

## 2. Il dualismo tra valori e storia. Il pessimismo della cultura piemontese

In una pagina del suo diario inedito Del Noce scrive:

31 agosto 1983. Ho cercato in tutta la mia vita (74 anni e ormai venti giorni) di rifiutare ogni complicità con il male, pur evitando, per ragioni religiose e per nessuna di ogni altra natura, la via del suicidio. Perciò si può anche dire che la mia bibliografia è quella dei libri che ho rifiutato di scrivere (o che ho anticipato). Perciò negli anni Venti [?] sono stato l'antifascista assolutamente risoluto, e perciò condannato all'autodistruzione, che non aveva aderito a nessuno dei movimenti che allora esistevano (Gl, comunisti, gruppo di Ginzburg o anche quello di Capitini); e l'autodistruzione aumentò quando mi separai dall'antifascismo. Il rifiuto della complicità con il male coincise per me con la "fuga senza fine" davanti a quel che mi appariva il male, la progressiva distruzione di quanto restava del *Sacrum Imperium*. La fedeltà all'impegno dell'agosto 1916 prima che per me iniziasse la scuola<sup>6</sup>.

Si tratta di una confessione importante che manifesta, con chiarezza, il fondo pessimistico e drammatico della vita e del pensare delnociano: "Ho cercato in tutta la mia vita [...] di rifiutare la complicità con il male, pur evitando, per ragioni religiose e per nessuna di ogni altra natura, la via del suicidio". Questo pessimismo, moderato dalla fede, è un tratto che accomuna Del Noce a tanta parte della cultura piemontese degli anni '30, il periodo dei suoi studi e della sua formazione.

La cultura piemontese 1870-1900 [...] è permeata in tutti i suoi aspetti dal pessimismo religioso. Una spiegazione di questo fenomeno richiederebbe indagini storiche complesse. Esso consegue allo scacco del giobertismo, epilogo della tradizione cattolica e della cultura savoirdo-piemontese, come filosofia cattolica. Mentre il giobertismo laicizzato trova la sua continuazione a Napoli, la sua caduta e la realizzazione contro la Chiesa del Regno d'Italia, danno luogo in Piemonte a un pessimismo no-

5 Del Noce 1972, 463.

6 Del Noce 1991, 15-16.



stalgico della fede perduta e cercante nuove forme di religiosità. [...] Penso che lo studio di questo pessimismo sarebbe necessario per una piena comprensione degli scrittori piemontesi del '900 (incluso lo stesso Pavese, per cui sono stati già messi in luce i rapporti col Calandra)<sup>7</sup>.

Il rilievo su Cesare Pavese è interessante. Anche lo scrittore aveva frequentato, al pari di Del Noce, il liceo Massimo D'Azeglio di Torino. L'orizzonte spirituale dei maestri, dominato da un pessimismo etico-religioso, è una nota dominante e marca la differenza tra quella cultura e il pensiero idealistico che allora, con Croce e Gentile, sposava ottimismo e senso progressivo della storia. I filosofi che insegnavano alla Facoltà di Lettere, Faggi, Juvalta, Kiesow, Pastore, Vidari, richiamati da Del Noce in *Torino, primi anni Trenta* assieme a Carlo Mazzantini, sono sensibili non ad Hegel ma allo Heidegger di *Sein und Zeit*<sup>8</sup>. L'esistenzialismo entrava in Italia e trovava in Luigi Pareyson la sua forma e presentazione<sup>9</sup>. Del Noce si nutrirà dello stesso clima, grazie anche all'incontro con l'opera di Lev Chestov già indagata da Annibale Pastore<sup>10</sup>. In questo contesto l'influenza decisiva sul giovane Del Noce è quella esercitata da Pietro Martinetti. Lo conosce attraverso Ludovico Geymonat ed Ennio Carando, quest'ultimo fucilato dalle Brigate nere il 5 febbraio 1945.

Che cosa ci portava a cercare l'amicizia di Martinetti e a sentire la minima espressione della sua simpatia e della sua stima come più preziosa di qualsiasi docenza? Ragioni, in primo luogo, di ordine etico-politico, in quel momento storico, dalla guerra di Etiopia alla guerra mondiale, in cui si era passati dalla distinzione di morale e di politica alla loro completa opposizione, e la situazione era tale da suggerire che la rottura tra ciò che è vitale e ciò che è morale manifestasse un fondamento ontologico. Poi, eravamo stati tutti e tre molto legati allo Juvalta, amicissimo di Martinetti, l'unico tra i filosofi colleghi per cui nutriva un'amicizia fatta di ammirazione morale, e ne era ricambiato. Si aggiungeva poi per me una terza ragione; anche se la mia fede cattolica rappresentava certamente, sotto un certo rapporto, un ostacolo alla comunicazione, le mie prime letture filosofiche non scolastiche, negli anni del liceo, erano state, oltre all'*Azione* di Blondel, il *Mondo* di Schopenhauer, e il piccolo libretto su *La Religione* (un capitolo di *Moralität und Religion*) di Africano Spir, pubblicato nella "Cultura dell'anima" di Carabba. Quest'ultima lettura aveva avuto per me un particolare fascino, e il dualismo metafisico e religioso continuava, in quegli anni, ad essere la mia tentazione<sup>11</sup>.

Del Noce frequenta Martinetti dal 1936 alla primavera del 1941. Il pensiero di Martinetti rappresentava "la *forma insuperabile* a cui deve giungere il *dualismo filosofico e religioso*"<sup>12</sup>. Un dualismo che si nutre dell'opposizione tra il Dio creatore e la realtà del male. Nel chiarirne la prospettiva Del Noce si richiama, nel

7 Del Noce 1964, in FEL 1992, 442-443.

8 Del Noce 1989, in FEL 1992, 575-587.

9 Pareyson 1943.

10 Pastore 1933. Su Del Noce e l'esistenzialismo si cf. Riconda 1995, Borghesi 2011, 113-133.

11 Del Noce 1964, in FEL 402.

12 Del Noce 1964, in FEL 418.

suo saggio su Martinetti, ad uno studio di Simone Pétrement, amica e biografa di Simone Weil.

Per definire il carattere dualistico del pensiero di Martinetti mi sembra utile ricorrere a un piccolo eccellente libro di un'allieva di Alain, Simone Pétrement, *Le dualisme dans l'histoire et des religions* (1946). La Pétrement non cita Martinetti, evidentemente perché lo ignora; ma i caratteri che ella desume da un'ampia ricerca storica sul pensiero dualista (*Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, 1947) si applicano alla sua filosofia in maniera perfetta. Consideriamo: il dualismo gnostico consiste per la Pétrement a spinger fino all'estremo la trascendenza del divino; e la conoscenza di cui trattano gli gnostici non è tanto quella del divino quanto quella dell'*estraneità* del divino, della separazione tra esso e il mondo, della solitudine e della notte terribile del mondo<sup>13</sup>.

In modo analogo Martinetti, secondo Del Noce, radicalizzava il manicheismo presente nella dottrina dei due principi della *Religione nei limiti della ragione* di Kant<sup>14</sup>. Il pensiero martinettiano, nella sua radicale opposizione tra vita spirituale e storia, valori e realtà, era, indubbiamente, “manicheo”<sup>15</sup>. Il kantismo etico-religioso si opponeva all'hegelismo che, con Gentile, rappresentava la piena conciliazione del pensiero con l'Italia fascista. Il manicheismo rappresentava, da questo punto di vista, la reazione morale al regime che allora dominava in Italia. Le date sono qui importanti. L'incontro tra il giovane Del Noce e Martinetti avviene infatti nel 1936, l'anno dell'occupazione italiana dell'Etiopia. Si tratta di un evento che segna uno spartiacque nella sua coscienza morale.

Riprendo ora in mano – scrive nel 1986 – *Humanisme intégral* nell'edizione originaria che possiedo sin dal lontano tempo in cui apparve, il 1936. Si tratta dunque di un libro coevo a quell'impresa di Etiopia che fu la prima delle “guerre del Duce”, e che segnò, a mio giudizio, il prologo della seconda guerra mondiale. Perché muovo da questa coincidenza temporale? Perché per me tale impresa segnò il momento della conversione all'antifascismo. So bene di essere, in questo, isolato, dato che parecchie grandi figure dell'antifascismo (per esempio Croce e Gaetano De Sanctis) l'approvarono; e dato che fu anche il momento di maggior consenso al fascismo di gran parte dei cattolici (per esempio Gemelli e gli allievi dell'Università Cattolica) che vi vedevano l'unione di romanità fascista e di cattolicesimo, contro nazioni europee che dalla civiltà cristiana si erano allontanate. Non voglio affatto disconoscere l'onestà di questi consensi; ma io vi scorgevo invece un fatto filosofico, l'affermazione del principio della Forza come legge della storia contro l'ideale di Giustizia della cui difesa le nazioni avverse si trovarono investite, anche se nel loro passato lo avevano spesso disatteso<sup>16</sup>.

13 Del Noce 1964, in FEL 423.

14 Cf. Del Noce 1964, in FEL 424.

15 Del Noce 1964, in FEL 439.

16 Del Noce 1986, 80.

Il dualismo tra vita spirituale e storia, che caratterizza il giovane Del Noce, è il riflesso pessimistico, nutrito di impotenza e di rivolta ideale, rispetto al regno della forza.

È il pessimismo – scrive Del Noce nel '73 – che accomuna oggi coloro per cui la scelta per l'antifascismo aveva coinciso con l'affermazione del primato della coscienza morale. Coloro che si formarono negli anni tra il '30 e il '40, quando ogni considerazione utilitaria sembrava doverli portare ad optare per l'altra parte. Coloro che crebbero nei primi anni del secondo dopoguerra, ma che preponevano anch'essi la speranza morale di un ordine giusto a una ricerca di carriera e di potere. Li accomuna quali che fossero o siano i loro ideali ultimi, che potevano essere diversi o anche opposti, ma concordavano in un punto: la priorità della giustizia rispetto alla forza<sup>17</sup>.

### 3. Dal rifiuto del manicheismo alla critica del marxismo come nuova gnosi. La critica a Tresmontant

Pessimismo, manicheismo, antifascismo: un collegamento ideale che si interrompe, in Del Noce, con la caduta del fascismo e la Resistenza. Nel 1944 scrive:

la mentalità manichea è stata, negli ultimi anni del fascismo, una tentazione assai forte (e ha trovato, anche filosoficamente, nelle ultime opere del Martinetti e del Rensi, i suoi interpreti). Il procedere del fascismo non poteva non apparire come quello di una pura forza (e non di un valore, ma contro i valori) che soltanto dall'urto con una forza più potente poteva essere arrestato [...] Ma nel '38 in Italia la mentalità manichea era stato d'animo disperato [...] – anche mio in parte<sup>18</sup>.

Del Noce confessa qui la sua tentazione di quegli anni, che è tale da porlo in seria crisi anche riguardo alla fede cattolica.

Quest'opposizione tra l'etica e la violenza fu vissuta da me in maniera lacerante negli anni tra il '30 e il '40. [...] Soffrìi questa contraddizione in maniera esasperata in quegli anni, drammaticamente perché le varie filosofie che avevano allora successo, mi apparivano tentativi di vivere in buoni termini con essa; l'unica certezza era la certezza morale di dover testimoniare per l'etica contro la violenza (di qui la mia amicizia con Aldo Capitini). Né nascondo il fascino che esercitarono allora su di me le forme religiose improntate al dualismo gnostico<sup>19</sup>.

Il Del Noce “gnostico-manicheo” esce dalla crisi spirituale che lo tormenta nel 1943, con la caduta del fascismo, il ripensamento dell'opera di Jacques Maritain che in *Humanisme intégral* univa cattolicesimo e democrazia, l'esperienza dei cattolici-comunisti tra la fine del '43 e gli inizi del '44. La caduta del regime apre la possibilità di pensare a un rapporto diverso tra idealità e storia, una storia non più

17 Del Noce, 1973 in RRT 445.

18 Del Noce 1944, in SP 214 e 215. Su Rensi cf. Del Noce 1967.

19 Del Noce 1979, 206.

abbandonata al regno della violenza e del male. La mentalità manichea, dichiara Del Noce nel '44, "non è più la mia"<sup>20</sup>. Il problema che il momento storico impone ai cattolici è ora la determinazione della natura del comunismo: è esso un alleato nella creazione della nuova società o un avversario, inconciliabile con la posizione cristiana? In *Umanesimo integrale* di Maritain, Del Noce poteva trovare tanto l'indicazione di una possibile alleanza pratica con la sinistra marxista, quanto quella per cui l'umanesimo di Marx era un umanesimo "manicheo" che "obbliga a respingere nelle tenebre tutta una parte dell'eredità umana, in quanto è stata religiosa"<sup>21</sup>. L'uso del termine "manicheo" è ripreso da Del Noce in relazione al marxismo nella misura in cui, per esso, "il male è nella struttura del reale"<sup>22</sup>. La storia, vista come contrapposizione dialettica tra le classi, l'una negativa l'altra positiva, ripropone un dualismo nel quale l'egemonia di una delle due parti sociali coincide con il mondo perduto, alienato, proprio delle cosmologie gnostiche. Il problema che qui Del Noce incontra è però l'uso di un concetto – quello di manicheismo – che sembra riferirsi, inopinatamente, a fenomeni diversi. Da un lato esso descriveva, alla fine degli anni Trenta, la contrapposizione martinettiana tra etica e storia; dall'altro pareva ora riferirsi a una dottrina che inglobava l'etica nella storia e santificava la violenza. Il manicheismo, questo il problema, respingeva o implicava l'azione violenta? Può una medesima categoria riferirsi a posizioni ideali antitetiche? A ciò si aggiunga il fatto che nell'ottica del cattolicesimo comunista, espressa da Franco Rodano e da Felice Balbo, il marxismo, lungi dal ritrovare la posizione gnostica, come affermeranno in seguito Eric Voegelin ed Ernst Topitsch, costituiva, al contrario, il suo correttivo, il reagente alle tendenze idealistico-gnostiche proprie di un certo cristianesimo agostiniano-platonizzante, pessimista e impotente di fronte alla storia. Marx appariva qui come un Aristotele redivivo che richiedeva un nuovo Tommaso per essere inglobato nel pensiero cattolico<sup>23</sup>. In un articolo pubblicato su "Il Mulino" nel 1958, dedicato all'opera di Felice Balbo, Del Noce prendeva l'opera di Claude Tresmontant, *Études de métaphysique biblique* (Parigi 1955), come esempio paradigmatico di questa interpretazione<sup>24</sup>. Per Tresmontant, Marx, nella sua critica a Hegel, ripete la critica di Aristotele a Platone, consentendo al pensiero cristiano di ripudiare le suggestioni gnostiche e di ritrovare il contatto con il pensiero biblico, realista e antiplatonico. A conferma di ciò Del Noce riportava una lunga citazione di Tresmontant:

quando in una lettera a suo padre (10 novembre 1837) Marx scrive: "io sono venuto a cercare l'idea nella realtà stessa", esprime la formula che può servire a definire la concezione biblica del sensibile. L'opposizione all'idealismo, il senso del lavoro, il

20 Del Noce 1944, in SP 215.

21 Maritain 1962, 134.

22 Del Noce 1944-1945, in SP 232.

23 Sulla critica antignostica in Balbo e Rodano: cf. Borghesi 2009, 56-62. Per una messa a punto critica del rapporto tra antropologia greca e antropologia cristiana in Franco Rodano: cf. Napoleoni 1990. Per il rapporto tra Del Noce, Rodano e Balbo, cf. Musté 1993, 131-143; Possenti 1995; Ricci 2008.

24 Del Noce 1958, in Balbo 1966, 975-985.

senso della storia concepita come un'antropogenesi, la lotta per la liberazione del proletariato, la protesta contro l'alienazione dell'uomo, ... l'escatologia – quel che si è detto il messianismo del proletariato... – tutte queste idee-forze del marxismo sono di ispirazione sostanzialmente biblica. Senza paradosso si potrebbe affermare che dopo san Tommaso non si era visto filosofia altrettanto ricca di sostanza cristiana e biblica... Notiamo altresì che Marx... confonde costantemente il cristianesimo con la sua contraffazione, l'eresia manichea. Quando rimprovera al cristianesimo la dottrina di una "materia resa infetta dal peccato originale" egli si sbaglia di indirizzo. Quel che ancor oggi allontana dal cristianesimo i migliori e i più esigenti fra i Gentili è ciò che resta in esso di manicheismo non ancora eliminato<sup>25</sup>.

Il marxismo appariva qui come un correttivo delle tendenze spiritualistiche, idealistiche, che caratterizzavano un cristianesimo dimezzato alle prese con il dramma della storia. Era questa lettura di Marx che spiega la vicinanza di Del Noce all'esperienza dei cattolici comunisti nel periodo che va dal 1942 al 1943. Una vicinanza destinata a tramutarsi in lontananza a fronte, ancora una volta, del tema della violenza. Nel 1984 dichiarerà:

ero favorevole all'idea di una resistenza soltanto difensiva. Vede, il mio antifascismo era stato profondamente influenzato dall'amicizia con il pacifista Aldo Capitini. [...]. Io avevo talmente legato l'idea di "antifascismo" a quella di "non violenza" che mi sembrava che la Resistenza, come era impostata dai comunisti, deformasse lo spirito più vero dell'antifascismo. Fu come il tradimento di un innamoramento<sup>26</sup>.

La delusione ripropone, nel '43-'44, il tema della connessione tra manicheismo e violenza con la conseguente critica della posizione marxista. Una posizione che, per essere adeguatamente compresa, richiedeva il superamento della lettura metodologica di Croce in direzione del Marx filosofo della storia, nutrito in profondità del razionalismo di Hegel<sup>27</sup>. La chiave per accedere al pensiero dialettico hegeliano, alle implicazioni etiche del suo idealismo, era offerta a Del Noce dalla lettura dell'opera di Lev Chestov, di cui aveva scritto, nel 1946, la prefazione di due saggi editi da Bocca<sup>28</sup>. Il pensatore russo, pur in mezzo a molte ambiguità, consentiva di comprendere un punto importante: il razionalismo moderno, culminante in Hegel, è una filosofia che giustifica il negativo, lo considera necessario nel quadro della totalità della natura e della storia. Il male appartiene alla struttura dell'esistenza finita, è connaturato a essa e trova risoluzione solo nella totalità, nell'ente collettivo, nello Stato. Per la fede biblica, al contrario, il male è accidentale e come tale, un giorno, potrà essere vinto. Il razionalismo, nella sua versione hegeliana, si avvicina alla comprensione gnostica del mondo: il finito, in quanto finito, è male.

La nuova lettura del razionalismo moderno, mediata dalla lettura di Chestov, consentirà di chiarire pregi e difetti della lettura di Tresmontant. Del Noce conveniva con Tresmontant nell'opporre gnosticismo e cristianesimo. Non conveni-

25 Tresmontant 1955, 209, in Del Noce 1958, in Balbo 1966, 983.

26 Del Noce 1984, in Borghesi 2011, 353.

27 Cf. Borghesi 2011, 57-92.

28 Del Noce 1943, in FEL 1992, 23-29; Del Noce 1946, in FEL 1992, 31-52.

va con lui, invece, nella dissociazione tra platonismo ed ebraismo, tra pensiero ellenico e pensiero cristiano: la cosiddetta deellenizzazione. L'identificazione del pensiero greco con la gnosi, opposto al pensiero cristiano, era un errore grave che non teneva conto del fatto, come dimostrava la Kabbalah e il misticismo ebraico moderno, che "lo gnosticismo ha trovato modo di radicarsi nel pensiero ebraico come in quello greco"<sup>29</sup>. Per Del Noce "sembra infinitamente più conforme alla verità storica dire che il cristianesimo ha salvato così l'ebraismo come il pensiero greco dalle involuzioni gnostiche"<sup>30</sup>. Ciò che sfugge a Tresmontant è il fatto che se si vede "nel pensiero di Hegel il punto d'arrivo dello gnosticismo, l'aver Marx liberato il pensiero hegeliano dagli aspetti platonici non vuol dire affatto che l'abbia liberato dagli aspetti gnostici"<sup>31</sup>. Marx in realtà rifiuta il momento platonico di Hegel e ne conserva quello gnostico: la filosofia della storia fondata sulla dialettica di unità (comunismo primitivo) – scissione (alienazione capitalistica) – riconciliazione (comunismo finale). La realizzazione del bene passa qui attraverso la grande catastrofe (la rivoluzione) che, rovesciando il mondo perduto, permette l'uscita dall'alienazione e l'instaurazione del nuovo Eone. La giusta comprensione del rapporto Marx-Hegel diviene così un problema della massima importanza. Se si legge, con Tresmontant, il marxismo come opposto allo gnosticismo hegeliano, allora la filosofia di Marx diviene la miglior alleata della fede nella lotta contro la gnosi, il sostegno che consente la piena riabilitazione del mondo naturale. "Il logico punto d'arrivo è l'incarnazione senza croce e senza redenzione dal peccato"<sup>32</sup>. È il cattolicesimo naturalistico di Balbo e di Rodano, in cui un tomismo aristotelizzante si oppone a ogni possibile incontro con la posizione "agostiniana". Al contrario, se risulta acclarato che l'Hegel "gnostico" continua nella dialettica marxiana, allora la terapia marxista della gnosi non regge.

Il punto, secondo Del Noce, era dato da "un equivoco estremamente grave, quello che è fondamento del neomodernismo: l'idea dell'unità della gnosi, della precristiana e della postcristiana"<sup>33</sup>. Tresmontant, e con lui Rodano e Balbo, non distinguono tra le possibili varianti di uno stesso modello, tra gnosi antica e gnosi moderna.

La gnosi antica ateizza il mondo (col negare la sua creazione da parte di Dio) in nome della trascendenza divina; la postcristiana lo ateizza in nome di un immanentismo radicale. Si può certo rintracciare un loro carattere comune nella ricerca di sottrarsi ai mali dell'esistenza, ma la sottolineatura dell'elemento comune serve a mettere meglio in risalto la differenza sostanziale: quella di pessimismo e di ottimismo<sup>34</sup>.

La gnosi hegeliana, ritrovata al culmine di un processo in cui la religione si risolve nella filosofia, è una nuova gnosi, "postcristiana", che vede nella storia non

29 Del Noce 1958, in Balbo 1966, 982.

30 Del Noce 1958, in Balbo 1966, 982.

31 Del Noce 1958, in Balbo 1966, 982.

32 Del Noce 1968, 24.

33 Del Noce 1968, 22.

34 Del Noce 1968, 19.

il luogo dell'evasione ma della realizzazione dell'uomo il quale, nel superamento del mondo alienato, realizza prometeicamente la sua natura deiforme. Ciò che il marxismo, al seguito di Hegel, combatte è la forma antica della gnosi, quella che abbandona il mondo e la materia al destino di iniquità. Lo fa, però, all'interno di un modello che riattualizza sé stesso nella cornice dell'ateismo moderno postcristiano. "Entro il nuovo gnosticismo la forma attivistica e rivoluzionaria è destinata a prevalere sulla forma contemplativa"<sup>35</sup>. Con ciò non si può dire che la vecchia gnosi sia scomparsa. Essa sopravvive nel filone pessimistico del pensiero moderno, quello che Del Noce "scopre", nella sua consistenza ideale nel 1954. Un filone che si affiancava a quello razionalistico, da Cartesio a Hegel-Marx, e a quello cristiano ontologista, da Cartesio a Rosmini. Si tratta di una scoperta che avviene a partire dalla stesura di un saggio dedicato ad uno dei suoi maestri piemontesi: Adolfo Faggi<sup>36</sup>.

Fu nel 1954 che, commemorando uno studioso che aveva dedicato alla storia del pessimismo settecentesco le sue prime ricerche [...], Adolfo Faggi, mi accorsi come la tesi del Löwith sul processo unitario non sia sostenibile. In realtà ci sono due processi paralleli, da Hegel a Marx e da Schopenhauer a Nietzsche con figure analoghe; c'è una certa corrispondenza, nella diversità, tra Feuerbach e Hartmann (alla Filosofia dell'avvenire del primo fa puntualmente riscontro La religione dell'avvenire del secondo [...]). E come Marx rappresenta in certo senso una riaffermazione di Hegel contro Kierkegaard e contro Feuerbach, così Nietzsche rappresenta una riaffermazione dell'ateismo di Schopenhauer contro i suoi prosecutori in senso religioso. Veduta che mi apparve successivamente confermata dalla nota opera anti-Löwith del Lukács<sup>37</sup>.

L'inquietudine religiosa, che emerge tra le fessure del pessimismo moderno, è negata nell'ottimismo della nuova gnosi per la quale il male e il dolore del mondo non sono un problema, una ferita aperta, ma solo un ostacolo necessario alla realizzazione del progresso.

Distinguendo le due prospettive, l'antica e la nuova, Del Noce poteva così dare risposta al quesito implicito degli anni Quaranta: come era possibile comprendere due atteggiamenti così distanti – quello martinettiano e quello marxiano – sotto l'unica categoria di manicheismo? In realtà l'atteggiamento spirituale degli anni Trenta, condiviso da Martinetti, presentava analogie con il pessimismo della gnosi antica. Al contrario il marxismo, con la sua legittimazione della violenza, si inquadra nella versione nuova della gnosi, quella tipicamente moderna. Comunque sia, il tema della violenza, come risultava evidente, si incrociava ogni volta con quello della gnosi. La violenza moderna, quella che ha dilagato nel ventesimo secolo, non è una violenza "naturale". È il risultato del contesto postcristiano in cui, per la prima volta, viene giustificata come violenza "creatrice", necessario parto doloroso del mondo nuovo che deve essere prodotto. *Violenza e secolarizzazione*

35 Del Noce 1968, 21.

36 Del Noce 1954.

37 Del Noce 1964, in FEL, 411.

della *gnosi*, il titolo del saggio del '79, unisce i due termini del problema. La paranoia posthegeliana sta nel paradosso di una prospettiva che dilata la sfera del negativo, del male, del dolore, al fine di poterlo risolvere in un'epoca di pura positività. La violenza è giustificata da una teodicea che disegna, miticamente e gnosticamente, le linee del mondo nuovo.

#### 4. Il ritrovamento di Agostino

In questa sua lotta contro il pensiero "violento" Del Noce si è incontrato idealmente con un autore in cui, in qualche modo, ha riconosciuto un iter simile al suo: Agostino. L'aver egli attraversato le nebbie della tentazione "manichea", negli anni 1936-1943, l'aver trovato nel cristianesimo la risposta, gratuita e misteriosa, al male del mondo, lo rendono sicuramente vicino, anche esistenzialmente, alla prospettiva del santo vescovo di Ippona. Non a caso nel '44, dopo essersi liberato della tentazione manichea, scrive:

ci troviamo oggi nelle condizioni migliori per intendere la mentalità manichea nella sua intenzionalità e nella sua essenza eterna. Credo che chi compisse questo studio giungerebbe a una conclusione filosofica inattesa: che il manicheismo è sempre correlativo a un difetto di criticità della coscienza morale, a un insufficiente pessimismo umano, cioè al considerare come bene assoluto forme umane e sempre relative di bene. E per questa via si potrà liberare sant'Agostino dall'accusa che tanti storici gli muovono di essere tornato negli ultimi anni con la teoria degli *splendida vitia* a una posizione vicina al manicheismo. Laddove forse la critica di Mani ha le sue radici in quel pessimismo che più tardi l'ha portato a criticare Pelagio<sup>38</sup>.

Il manicheismo rappresenta un pessimismo imperfetto che non coinvolge l'anima divina e la sua capacità di autoelevazione. Donde la sua ripresa in quella divinizzazione dell'umano che è il filo rosso della gnosi moderna. Il disincanto agostiniano si oppone all'utopia, anche a quella manichea, a partire da un dualismo nuovo tra *civitas Dei* e *civitas mundi* la cui differenza è opera di Dio e non dell'uomo. La conseguenza è la messa in liquidazione di ogni possibile teologia politica. Come scrive Del Noce nella sua risposta a Balbo, in perfetto linguaggio agostiniano:

non ci sono insomma che due possibili posizioni morali: o pensare che la trasformazione della società debba succedere alla trasformazione dell'uomo; o, all'opposto, pensare che la trasformazione dell'uomo sia condizionata da quella della società. La loro diversità dipende in ultima analisi da un'opposizione che può esprimersi in termini di teodicea: o si pone l'origine del male nella volontà stessa dell'uomo, o la si pone nell'ingiustizia (qualunque termine si dia a questo nome) di una struttura sociale, rimossa la quale anche il male sarà tolto. Alla prima tesi consegue la più precisa distinzione della religione dalla politica; nella seconda tesi la politica si sostituisce alla religione nella lotta contro il male. Lecito a ognuno optare per l'una o per l'altra; non però lecito contaminarle. Certo i santi hanno trasformato il mondo, ma senza propor-

<sup>38</sup> Del Noce 1944, in SP, 214-215.



selo; la trasformazione è un “sovrappiù”, dato a chi ha cercato innanzitutto il regno (non temporale) di Dio: segue all’irradiazione di un’autentica esperienza religiosa. Questa distinzione segna pure il limite che la concezione cristiana lascia all’azione strettamente politica: ricerca della minimizzazione del male [...] ma senza la pretesa diretta di una trasformazione dell’uomo<sup>39</sup>.

Agostino, critico del millenarismo, diviene qui il modello di un pensiero non conservatore ma realistico. Ne è riprova la lettura che Del Noce offre dell’agostinismo cristiano moderno, una lettura che non si ferma a Pascal, il quale nel suo pessimismo rasenta il machiavellismo, né a Malebranche, con la sua “anistoricità”, ma, attraverso Vico, recupera il rapporto positivo con la storia per concludersi poi in Rosmini, nel quale il cattolicesimo si incontra con le libertà moderne.

L’agostinismo moderno, che Del Noce contrappone al filone immanentista, gnostico, della modernità, non è un percorso lineare. È piuttosto l’esito, nell’originale ricostruzione storiografica operata dal pensatore piemontese, di una serie di correzioni, di integrazioni. Del Noce è cioè perfettamente consapevole che la gnosi moderna, quella hegeliana, si è imposta perché il pensiero cristiano moderno, in una singolare assonanza con lo gnosticismo antico, ha perso il rapporto con la storia. Questo è l’elemento di verità contenuto nella riflessione di Balbo e di Rodano, elemento che Del Noce accoglie. L’agostinismo moderno, quello che procede dalla tradizione cartesiana, appare impotente di fronte alla nuova gnosi, quella che utilizza la storia come legittimazione della sua verità. Questa debolezza è evidente in Nicolas Malebranche, uno dei più importanti filosofi della Francia moderna, il cui pensiero però, come dirà Hans Urs von Balthasar, dà luogo a un “regno di spettri, devoto e vuoto di mondo” che “soccombe al giudizio della rivoluzione francese, e vi soccombe con la stessa necessità con cui il regno degli spettri di Hegel cadrà vittima di Feuerbach e di Marx”<sup>40</sup>. Allo stesso modo, per Del Noce, Malebranche “rappresenta un bivio da cui si può ridiscendere al pensiero cataro o procedere verso Rosmini”<sup>41</sup>. La seconda direzione è assicurata se l’agostinismo, liberatosi dall’alveo cartesiano, si incontra con la tradizione tomista, oltre le artificiose contrapposizioni tra filosofia dell’interiorità e filosofia dell’esteriorità che hanno contrassegnato il pensiero cristiano moderno. Di questo incontro l’opera di Étienne Gilson, con il suo “tomismo agostiniano”, rappresentava un esempio paradigmatico<sup>42</sup>. Con lui Del Noce condivideva l’idea che, nel rapporto tra fede e ragione,

il processo deve andare dalla fede alla ragione, perché il Dio della fede non è il Dio della ragione più qualcosa. C’è un salto perché tutte le conoscenze filosofiche su Dio messe insieme non possono farci raggiungere il Dio redentore. In ragione di ciò, anziché par-

39 Del Noce 1958, 980-981.

40 Von Balthasar 1978, 429.

41 Del Noce 1970, 172.

42 Su Del Noce-Gilson cf. Borghesi 2008; Borghesi 2019, 175-227.

lare di una fede che si sovrapponga alla conoscenza razionale, bisognerà parlare di una fede che salva la ragione liberandola dall'idolatria di sé stessa, dal razionalismo<sup>43</sup>.

Si trattava di una prospettiva sensibilmente diversa da quella della Scolastica. Nondimeno la risposta a Hegel richiedeva l'incontro di Agostino e di Tommaso, di metafisica platonica della partecipazione e di realismo gnoseologico, l'unica in grado di restituire al pensiero cristiano la consapevolezza del suo compito<sup>44</sup>.

Se la filosofia cristiana ha una storia, essa non è quella dell'inveramento delle posizioni opposte, né tanto meno quella della deellenizzazione, ma quella della sua purificazione dal razionalismo, o, se si vuole usare questo termine in riferimento all'avversario che il cristianesimo ha avuto di fronte sin dagli inizi, dalla gnosi<sup>45</sup>.

## Bibliografia

Balthasar, Hans Urs von. 1978. *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*. Tr. it. G. Sommovilla. Milano: Jaca Book.

Borghesi, Massimo. 2008. *Caro collega ed amico. Lettere di Étienne Gilson ad Augusto Del Noce*. Siena: Cantagalli.

—. 2009. "Contemplazione e/o azione?". *Atlantide* n. 1: 56-62.

—. 2011. *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*. Milano-Genova: Marietti.

—. 2019. *Ateismo e modernità. Il dibattito nel pensiero cattolico italo-francese*. Milano: Jaca Book.

Del Noce, Augusto. 1992. *Filosofi dell'esistenza e della libertà*. A cura di F. Mercadante e B. Casadei. Milano: Giuffré. Citato come FEL.

—. 1993. *Rivoluzione Risorgimento Tradizione. Scritti su "L'Europa" (e altri inediti)*. A cura di F. Mercadante, A. Tarantino e B. Casadei. Milano: Giuffré. Citato come RRT.

—. 2001. *Scritti politici 1930-1950*. A cura di T. Dell'Era. Soveria Mannelli: Rubbettino. Citato come SP.

—. 1943. "La fede nell'impossibile in Chestov", 7-19, in Chestov Leone, *Il sapere e la libertà*. Tr. it. E. Valenziani. Milano: Bocca. FEL, 31-52.

—. *La volontà morale nella situazione politica presente*. Inedito del 1944. SP, 203-218.

—. *Principi di una politica cristiana*. Inedito del 1944-1945. SP, 219-240.

—. 1946. "L'esistenzialismo di Chestov", 7-47, in Chestov Leone, *Concupiscientia irresistibilis (Della filosofia medievale)*. Tr. it. E. Valenziani. Milano: Bocca. FEL, 31-52.

43 Del Noce 1980, 316.

44 Cf. Del Noce 1959, 509-521.

45 Del Noce 1980, 325-326.

- , 1954. *La solitudine di Adolfo Faggi*. Torino: Edizioni di "Filosofia". FEL, 377-400.
- , 1958. "Pensiero cristiano e comunismo: 'inveramento' o 'risposta a sfida'?" *Il Mulino* n. 5: 307-318. In Balbo Felice, *Opere 1945-1964*. 1966. 975-985. Torino: Boringhieri.
- , 1959. "Agostino e Tommaso". *Il Mulino* n. 6, 509-521.
- , 1964. "Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese" in *Giornata martinettiana*, 63-94. Torino: Edizioni di Filosofia. FEL, 401-447.
- , 1967. "Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi" in *Atti della "Giornata rensiana"*, 60-140. Milano: Marzorati. FEL, 469-540.
- , 1968. "Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità", 9-34 in Voegelin Eric, *La nuova scienza politica*. Tr. it. R. Pavetto. Torino: Borla.
- , 1972. "La prima sinistra cattolica italiana postfascista" in *Modernismo, fascismo, comunismo. Aspetti e figure della cultura e della politica dei cattolici nel '900*, Rossini Giuseppe, a cura di, 415-504. Bologna: il Mulino.
- , 1973. "Pessimismo 1973". *L'Europa* n. 1: 95-106.
- , 1979. "Violenza e secolarizzazione della gnosi" in *Violenza. Una ricerca per comprendere*, 195-216. Brescia: Morcelliana.
- , 1980. "Gilson e Chestov" in *Esistenza, mito, ermeneutica*, I, 315-326. Padova: Cedam.
- , 1984. "Storia di un pensatore solitario" intervista di Massimo Borghesi e Lucio Brunelli. *30 Giorni*, n. 4: 63-67.
- , 1986. "L'umanesimo frainteso". *30 Giorni*, n. 4: 70-71.
- , 1989. "Torino, primi anni Trenta" in *La recezione italiana di Heidegger*, Olivetti Marco, a cura di, 83-92. Padova: Cedam. Ora in FEL, 575-587.
- , 1991. "Pensieri di un uomo libero, appunti dal diario". Supplemento de *Il Sabato* n. 13, 30 marzo 1991.
- Del Noce, Augusto, e Norberto Bobbio. 1990. "Dialogo sul male assoluto". *Micro-mega* n. 1: 231-237.

Maritain, Jacques. 1962. *Umanesimo integrale*. Bologna: Borla.

Napoleoni, Claudio. 1990. *Cercate ancora. Lettera sulla laicità e altri saggi*. Roma: Editori Riuniti.

Pareyson, Luigi. 1943. *Studi sull'esistenzialismo*. Firenze: Sansoni.

Pastore, Annibale. 1933. "Husserl, Heidegger, Chestov. Prospettive". *Archivio di storia della filosofia* n. 2: 107-131.

Possenti, Vittorio. 1995. *Cattolicesimo & Modernità*. Balbo, Del Noce, Rodano. Milano: Edizioni Ares.

Ricci, Nicola. 2008. *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*. Milano: Franco Angeli.

Riconda, Giuseppe. 1995. "Del Noce e l'esistenzialismo religioso" in *Augusto Del Noce. Il problema della modernità*, Rizza Aldo, a cura di, 55-72. Roma: Studium.

Tresmontant, Claude. 1955. *Études de métaphysique biblique*. Paris: Gabalda.

Francesco Tomatis

## Pareyson (1918-1991) e la metafisica

ABSTRACT: *Historiographic reconstruction and critical analysis of the relationship between Luigi Pareyson's thought (1918-1991) and "metaphysics", in the various phases of his thought. The author punctually analyzes in all Pareyson's writings how the existentialist thinker always rejected metaphysics understood as absolute rationalism and objectification of being. Instead, he positively assumed metaphysics understood in a critical sense and he deepened it as ontology: personalistic ontology or ontological personalism, ontology of inexhaustible truth or theory of interpretation, ontology of human freedom and of original liberty or hermeneutics of Christian religious experience.*

KEYWORDS: *metaphysics, Pareyson, liberty.*

### 1. Metafisica dell'esistenza

Nell'*Introduzione* all'edizione del 1985 di *Esistenza e persona* Luigi Pareyson (1918-1991) dà un'autointerpretazione del proprio cammino di pensiero, delineandolo come scandito in tre tappe, segnate dall'"esistenzialismo personalistico" (o "personalismo esistenziale", o "personalismo ontologico"), dall'"ontologia dell'inesauribile" (e filosofia o "teoria dell'interpretazione") e dall'"ontologia della libertà" (o "filosofia della libertà", o "pensiero tragico", e dall'"ermeneutica dell'esperienza religiosa"; EP 9, 15, 25-26, 32, 37-38, cfr. 23, 266-268, 276, 278; SE 14, 24, 101; IS 198, 201, 206, 212-213, 238, 242, 260, 263; VI 10, 27-28, 101, 118, 161, 163, 231, 241, 254; ELA 13-17, 56, 137, 158-160, 164, 167, 169, 175-176, 178-180, 184-186, 195, 197; PFC 561; OL 8-9, 11, 17, 38n., 41, 51, 54n., 61 e n., 64, 139, 153, 155, 158, 173-176, 204, 226-230, 232-233, 247, 249, 254, 259-260, 274, 276, 326, 341, 450, 459, 463, 466, 469, 471-472, 478). La prospettiva è non solo significativa, ma sicuramente appropriata e pregnante, capace di mostrare bene i problemi filosofici che hanno condotto l'approfondimento del suo pensiero. Tuttavia Pareyson stesso diede alcune altre definizioni della sua visione filosofica – e non solo in ambiti più specifici della propria riflessione, come primo fra tutti quello dell'estetica, denominata "teoria della formatività" (cfr. in particolare *Estetica. Teoria della formatività*, 1954, 1960<sup>2</sup>, 1974<sup>3</sup>, 1988<sup>4</sup>) –, le quali non confutano di certo la progressione come descritta nelle tre fasi, però possono arricchirne il quadro con problematiche, spunti, suggestioni ulteriori. Egli presenta infatti in alcuni scritti il suo pensiero

come “filosofia della persona”, “metafisica della persona”, “metafisica dell’esistenza” “metafisica della forma”, “metafisica della figurazione”, “ontologia critica”, “metafisica critica” o “metafisica ontologica”. È soprattutto il riferimento alla “metafisica” che pare particolarmente significativo e fecondo, meritevole di attenzione e problematizzazione.

Nella sua tesi di laurea edita nel 1939 e integrata nel 1940, dedicata a *La filosofia dell’esistenza e Carlo Jaspers* (ultima edizione ampliata con il titolo *Karl Jaspers* nel 1983), Pareyson pur riconoscendo che quella di Jaspers sia una “metafisica non oggettiva, ma impostata esistentivamente”, la definisce una “metafisica tautologica della necessità”, nella quale la kierkegaardiana “coincidenza” di relazione con sé e relazione con altro, esistenza e trascendenza diventa una “identità necessaria” in cui “ogni contingenza è espunta” e “l’attività creatrice nel seno dell’esistenza tende a svanire nella predestinata e eterna fatalità del destino”. “Il primario non è né l’esistenza né la trascendenza, le quali tendono invece a scomparire di fronte a quello che è il vero Assoluto, che solo sussiste come ciò da cui tutto dipende e come Principio metafisico: l’Implicanza”. Da esistenzialista, Jaspers ammette la costitutività all’esistenza della relazione con la trascendenza e quindi la metafisicità della filosofia dell’esistenza, tuttavia il suo concetto di “implicanza di positivo e negativo” annihila l’esistenza vivente e la sua libertà in un naufragio, svuotando la trascendenza nell’“erezione dell’Implicanza ad Assoluto”. Non in Jaspers e Heidegger occorre approfondire un’autentica metafisica dell’esistenza, precisa Pareyson, bensì in Lavelle e Marcel. Per Lavelle, “l’esistenzialismo è il riconoscimento di un’intimità che è insieme un’esperienza metafisica”. “La relazione all’altro, che è nel Kierkegaard relazione a Dio, nello Heidegger relazione all’essere, nello Jaspers relazione alla trascendenza, nel Lavelle partecipazione all’Atto e nel Marcel mistero ontologico, coincide senza residuo con il rapporto del soggetto a se stesso”. “Questa coincidenza diventa partecipazione e impegno metafisico non nella teoria heideggeriana dell’ontologicità dell’uomo e nella dottrina jaspersiana dell’intimità dei rapporti teandrici, ma soprattutto nella teoria del mistero ontologico di Gabriel Marcel e anche nella teoria dell’atto del Lavelle” (J 51-54, 61, 65, 79, 136, 155-159).

Nei pionieristici *Studi sull’esistenzialismo* (1943, 1950<sup>2</sup>, 1971<sup>3</sup>), Pareyson riprende e sviluppa le interpretazioni degli esistenzialisti già prospettate nella tesi di laurea. Attraverso la filosofia dell’esistenza francese di Marcel e Lavelle, egli intende l’autentica concezione esistenzialista del singolo come a un tempo “*incarnazione fisica*” e “*partecipazione metafisica*”, “*coincidenza* inscindibile di incarnazione fisica e sostegno metafisico”; “l’esperienza metafisica mi apre all’essere, e mi sostiene; l’intimità di questa esperienza mi chiude in me e mi singularizza. Questo è il significato della metafisica esistenzialistica” (SE 17). In estrema sintesi, secondo Pareyson, la portata positiva della filosofia dell’esistenza, “l’esigenza più sentita dall’esistenzialismo è quella di fondare una metafisica dell’esistenza”. “Se l’esistenza è, fondamentalmente, rapporto all’essere, l’esistenzialismo è una rivendicazione della metafisica” (SE 29-30, cfr. 38).

Pur mantenendo il giudizio negativo sulla metafisica jaspersiana, ribadita essere una “metafisica della necessità” (SE 267), Pareyson in questi studi evidenzia il richiamo heideggeriano alla metafisica negli importanti scritti del 1929: *Kant und*

*das Problem der Metaphysik* e *Was ist Metaphysik?* “L’ontologia dell’esserci non è una metafisica sull’esserci, ma la metafisica dell’esserci”, “la metafisica è la trascendenza dell’esserci all’essere, e trascendere non è se non esistere”. “Ontologia esistenziale: l’uomo è, per natura sua, un metafisico, in quanto è, come uomo, direttamente legato all’essere” (SE 235, 245). Tuttavia tutto l’esistenzialismo tedesco, di ascendenza kierkegaardiana, risulta per Pareyson convergere in una riduzione dell’esistenza a negatività: sia essa intesa in Jaspers come naufragio, in Heidegger come nulla, in Barth come peccato.

Il capitolo finale degli *Studi sull’esistenzialismo* (1943) dedicato a Carlini, poi destinato da Pareyson alle *Prospettive di filosofia contemporanea* (1993), richiama la critica del filosofo spiritualista italiano – desunta a sua volta da Heidegger – alla “metafisica ontologica” e alla “metafisica della necessità” (PFC 278, 283, 292, 314, 319n., 323-324). Successivamente, in saggi prevalentemente storiografici raccolti in *Esistenza e persona* (1950) e nelle *Prospettive di filosofia contemporanea* (1993), Pareyson ritornerà sulle figure di Jaspers, Heidegger e Marcel, ribadendo la propria precedente interpretazione e integrandola in merito agli sviluppi del loro pensiero. In particolare, a proposito di Marcel, egli parla di “metafisica del dono e della generosità” (PFC 95-96; su Lavelle, cfr. 553-554). Sempre in scritti ripresi nelle *Prospettive di filosofia contemporanea* (1993), risalenti agli anni 1972, 1976, 1966, 1985 rispettivamente, in riferimento al pensiero di Martinetti Pareyson sottolinea la compresenza in esso di critica e metafisica, anzi, rileva che si tratti di una metafisica critica e religiosa assieme: “la sua metafisica e il suo spirito religioso nascono proprio dall’incontentabilità d’una ragione criticissima, diffidente non meno delle troppo modeste rinunzie che delle audacie infondate e fantastiche” (PFC 168). Pareyson analizza poi il “rinnovamento della metafisica” proposto da Sciacca (PFC 375, 390, cfr. 578-579), le attente interpretazioni della metafisica classica dovute a Soleri, per il quale essa riguarda non solo il problema dell’essere ma anche quello di Dio (PFC 400-404), e l’interpretazione del pensiero di Fichte avanzata da Lauth, secondo cui quella del filosofo idealista non è una metafisica né a essa rimanda, bensì è schietta filosofia, la quale è trascendentale *quia talis*, “unica e definitiva” (PFC 414).

## 2. Condizionalità storica della filosofia e trascendenza della verità

Sin dal suo secondo corso universitario dedicato a *Vita, arte, filosofia* – tenuto in Estetica all’Università di Torino nel 1946/47 –, Pareyson, criticando la metafisica del razionalismo dialettico di matrice hegeliana a margine di un’analisi dell’estetica di Croce e della “metafisica del finito” di Della Volpe (IS 57, 63, 65-66), differenzia da essa la “metafisica cristiana” e indica l’esigenza di “un’altra metafisica”. Se il razionalismo metafisico-dialettico basa sulla negatività del finito il superamento del finito nell’assoluto secondo una loro astratta complementarità, va notato che “nulla è più estraneo alla metafisica cristiana di questa complementarità tra finito e infinito basata sulla negatività del finito, quasi che il conferimento di una adeguata realtà a Dio implicasse una sottrazione di realtà all’uomo”. Nel sistema dialetti-

co hegeliano il finito è complementare all'assoluto solo in quanto viene assorbito, tolto, eliminato in esso, denunciando quindi la propria intrinseca negatività. Di derivazione luterana, o desunta da una distorta interpretazione platonica, questa concezione dell'uomo e del finito in genere come costitutivamente negativo è per Pareyson distantissima dall'autentica prospettiva cristiana, la quale coglie invece la positività dell'umanità, pur e proprio nella sua incommensurabile differenza e quindi insufficienza rispetto alla Divinità. "Nella metafisica cristiana la trascendenza di Dio è garanzia dell'attribuzione alla persona umana d'un carattere ch'è insieme di totalità e insufficienza, sì che l'insufficienza in nessun modo può esser concepita come negatività, perché non può aver altro complemento che quel Dio che la fonda nella sua totalità" (IS 63-64n.). La persona umana è al tempo stesso totale, completa, positiva, pur nella sua finitezza, mortalità, e insufficiente, non assoluta, nel suo carattere esistenziale, umano, in quanto creata da un Dio che ne permette la finita autonomia, la umana libertà.

Kierkegaard ben colse l'inevitabilità, a partire dai suoi stessi principi, di una "dissoluzione" del sistema razionalistico metafisico hegeliano (EP 72; cfr. SE 69-70, PFMC 104, F 47-49) – ricorderà Pareyson nel primo capitolo di *Esistenza e persona* (1950), intitolato *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach* e scritto nel 1946. In questa decisiva interpretazione della contemporaneità, fatta propria da Pareyson, sta anche la possibilità di individuare delle alternative di pensiero: "la dissoluzione del razionalismo metafisico-dialettico sarebbe la via per ritrovare l'attualità di determinate filosofie, il cui principio fondamentale è la contemporanea affermazione della trascendenza e della storicità della verità e della non assolutezza e della positività del finito" (IS 71). Pertanto – conclude Pareyson nel corso del 1946/47 – "è richiesta un'altra metafisica, le cui linee sono deducibili dal problema che, come sopra s'è affermato, emerge dalla dissoluzione del razionalismo metafisico-dialettico: e cioè il problema dell'attribuzione d'un carattere di trascendenza e insieme storicità alla verità e d'un carattere di non assolutezza e insieme positività al finito" (IS 95). In questa "altra metafisica", capace di comprendere la positività dell'esistenza umana e della finitezza in genere senza affermarne velleitariamente l'assolutezza e di mantenere la trascendenza della verità senza ignorarne la storicità, sta tutto il programma filosofico pareysoniano, dal personalismo ontologico, all'ontologia dell'inesauribile, all'ontologia della libertà.

Uno dei libri teoretici più rilevanti di Pareyson, *Esistenza e persona* (1950, 1960<sup>2</sup>, 1966<sup>3</sup>, 1970<sup>4</sup>, 1985<sup>5</sup>), comprende sin dalla sua prima edizione tre scritti della fine degli anni quaranta che presentano particolari riferimenti alla metafisica. Nel saggio *Il compito della filosofia oggi* (1947), in cui Pareyson rivendica il valore speculativo della filosofia, da intendersi come condizionata storicamente ma poiché volta interpretativamente a una verità trascendente, metafisica, egli sostiene che il problema della verità è "metafisico". "Il problema della verità non è meramente gnoseologico: se così fosse, l'affermazione dell'essere avverrebbe indipendentemente dalla storica via d'accesso alla verità. Il problema della verità è metafisico, nel senso che l'affermazione dell'essere si pone come storica via d'accesso alla verità: altrimenti non si possono evitare le istanze dello strumentalismo tecnico e del razionalismo metafisico" (EP 153). Occorre cioè tenere assieme condizionalità



storica della filosofia e trascendenza della verità, proprio grazie all'incommensurabilità fra uomo e assoluto, cosa negata sia dallo strumentalismo tecnico, che risolve il vero in un'operazione tecnica, sia dal razionalismo, che astraendo in un assoluto razionale la verità, riducendola a oggetto, ente metafisico, annulla il finito in essa. Proprio perché l'uomo è conscio di non essere Dio, il finito non è l'assoluto, egli è anche consapevole di avere in Dio il proprio fondamento, ciò che lo istituisce, lo pone, irrelativamente: l'irrelativo che pone la relazione con ciò che è relativo a esso. "La trascendenza di Dio diventa in tal modo *l'unico* vero fondamento della possibilità della filosofia *come filosofia*, cioè come opera umana, e l'unica garanzia che la filosofia non trascenda la sua condizione, cioè non diventi mistificazione" (EP 155; cfr. IS 193).

Nello scritto coevo *Possibilità d'un esistenzialismo cristiano* (1947), Pareyson individua la prospettiva esistenzialista sulla situazione dell'uomo d'oggi come di chi, "sapendo darne una ragione metafisica, è anche in grado di darne una ragione storica" (EP 131). Nel saggio di un anno successivo, *Il problema filosofico del marxismo* (1948), oltre a definire l'idealismo come "razionalismo metafisico", che intende il finito come "momento negativo" di una identificazione fra razionale e reale, fra "ragione assoluta", "realtà infinita" e "verità totale", Pareyson affianca all'esistenzialismo il marxismo nella "dissoluzione dell'idealismo hegeliano". Quest'ultimo a giusto titolo riconosce la "condizionalità storica della filosofia", principale acquisizione della filosofia moderna, tuttavia pretendendo poi di porsi in un punto di vista superiore ed esterno a essa, così dovendo infine negare il finito, toglierlo nell'assoluto, secondo l'irreale, omologante "principio razionalistico della complementarità di finito e infinito". Occorre pertanto – secondo Pareyson – una nuova metafisica, né razionalistica né strumentalista, che riconosca la condizionalità storica della verità ma anche la sua trascendenza, sulla base della incommensurabilità fra finito e infinito, uomo e Dio: "solo una nuova definizione metafisica dei rapporti tra finito e infinito, non più concepiti come complementari, ma considerati nella loro mutua incommensurabilità, permetterà di uscire dall'idealismo inteso come razionalismo metafisico, e quindi non solo di oltrepassare esistenzialismo e marxismo, ma anche di dare finalmente una soluzione alla crisi in cui si trova la cultura d'oggi" (EP 100-101, 109).

### 3. Filosofia trascendentale e metafisica della libertà

Nel fondamentale lavoro storiografico e teoretico dedicato a *Fichte* (1950, 1976<sup>2</sup>), Pareyson approfondisce alcuni aspetti del suo idealismo che farà valere e interagire nel proprio personalismo ontologico e in tutto il successivo percorso di pensiero: primi fra tutti lo sviluppo della filosofia trascendentale come filosofia della filosofia, la coscienza della condizionalità storica della filosofia e il rapporto fra critica e metafisica in una filosofia della libertà.

Se la grande svolta kantiana sta nella critica della ragione pura o filosofia trascendentale, nel mostrare come la conoscenza filosofica non possa essere che conoscenza della conoscenza, dei suoi limiti e delle sue possibilità, Fichte – secondo

Pareyson – fa un passo ulteriore, dimostrando come sia possibile che l'unico punto di vista possibile per filosofare sia il punto di vista trascendentale, elabora cioè una “filosofia della filosofia” (trascendentale). Vera e propria critica, per Fichte, non sta soltanto, come per Kant, nell'analisi a priori che la ragione fa di se stessa, presupponendo il punto di vista trascendentale come l'unico punto di vista filosofico possibile, bensì nel dimostrare la possibilità del punto di vista trascendentale stesso. Questo passo ulteriore vien fatto da Fichte almeno a partire dalla cosiddetta seconda esposizione della *Wissenschaftslehre* nel 1798/99 (F 52, cfr. 7, 79, 224, 226, 253-254, 262-263, 287-289, 292-293, 295). Corollario della filosofia della filosofia fichteana è quindi un concetto che verrà poi pienamente assunto da Hegel, ma ha in Fichte la prima comparsa nella storia della filosofia, quello di “condizionalità storica della filosofia”. La filosofia deve essere cosciente delle proprie condizioni, per essere autentica filosofia deve prendere coscienza delle proprie condizioni di possibilità, quindi diventare filosofia della filosofia (F 47-48, 50-53, 66-67, PFMC 221).

È possibile – secondo Pareyson – non solo liberarsi dal sistema hegeliano di pensiero, il razionalismo metafisico, nonché dei suoi epigoni quali sono gli stessi critici e dissolutori di esso, primi fra tutti Kierkegaard e Feuerbach, ma anche dalla concezione storiografica di Hegel, secondo la quale la genealogia filosofica condurrebbe al proprio personale sistema assoluto secondo una successione storica che vede Kant, Fichte, Schelling e infine Hegel avvicinarsi in un progresso necessario. Svincolati da tale necessaristica visione della storiografia filosofica, Fichte e Schelling possono esser studiati sotto nuova luce e fornire interrogativi e risposte filosofiche più profonde di quelle hegeliane e posthegeliane. Sciolta dall'idea hegeliana di totalità, la concezione della condizionalità storica della filosofia, rivista in ottica fichteana, diviene foriera di verità filosofiche più che mai attuali. “La condizionalità storica, il carattere personale e la validità speculativa della filosofia possono essere affermati soltanto insieme: una filosofia è sempre, *al tempo stesso*, espressione d'un tempo, interpretazione personale e dotata di validità speculativa” (F 50).

Infine, la filosofia trascendentale o critica come filosofia della filosofia non può che essere “metafisica”, poiché per fondare l'esperienza il filosofo deve trascendere l'esperienza stessa. Per Fichte occorre distinguere il punto di vista comune o pensiero naturale, sempre realistico, legato alla distinzione fra soggetto e oggetto, e il punto di vista filosofico, che è critica della coscienza naturale, la quale ingenuamente e inconsciamente intende il nesso fra cose e rappresentazione delle cose come esso stesso rappresentazione necessaria. Ma in quanto critica del punto di vista naturale, critica del banale realismo, la filosofia è metafisica, scienza delle scienze, sapere del sapere, dottrina della scienza (F 262-264, 224-226, cfr. 103, 105, 179, 254-255, 288-289, 295). Se il realista ignora la distinzione fra punto di vista comune e punto di vista filosofico, non riuscendo né a fondare né a spiegare il sapere naturale e persino pretendendo di produrre fatti nuovi, nuove conoscenze e nuove realtà, invece l'idealista comprende tale differenza e accetta consapevolmente la condizionalità della filosofia con un proprio atto di libertà, di cui è cosciente: affermazione pratica e teoria della libertà a un tempo (F 265-291), cioè “filosofia

della libertà” (F 31-32, 76, 215, 221, 278-279, 367, 371-372, cfr. 414, ELA 56), “metafisica della libertà” (F 278, PFMC 212) – afferma qui e ribadirà Pareyson nel saggio *Die Wahl der Philosophie nach Fichte* del 1964.

Nella *Conclusion*e alla seconda edizione del volume, uscita nel 1976, Pareyson non parlerà più di “metafisica” in merito al pensiero fichteano, bensì di “filosofia della libertà” e di “ontologia” (F 412-415), tuttavia precisando che: “Fichte è uno dei più tipici esempi, forse il più importante, del duplice fatto che l’esigenza critica, intesa a respingere la metafisica oggettiva, non è di per sé antimetafisica, e che la fedeltà al punto di vista del finito, intesa a conferire alla filosofia la consapevolezza del punto di vista in cui si pone, e della sua possibilità e tenibilità, non è di per sé un’affermazione di finitismo o di umanismo” (F 411).

#### 4. Critica e metafisica

Nelle notevolissime lezioni tenute nel febbraio del 1952 a Milano presso la Biblioteca Ambrosiana sul tema *Critica e metafisica* (il cui ampio dattiloscritto venne edito postumo nel 2007 in *Interpretazione e storia*, volume ancora progettato dall’autore stesso), abbiamo forse il luogo in cui con più ampiezza e sistematicità Pareyson approfondisce la propria filosofia nel senso di una metafisica (critica), costituendo esso parimenti un testo chiave per comprendere la contiguità fra interpretazione di Fichte – la monografia del 1950 su *Fichte* ma anche diversi altri lavori dedicati al pensatore tedesco (cfr. IL 119-138, EIT2 15-97, PFMC 163-299, PFC 172-173, 406-420, 596) – e ontologia ermeneutica della verità inesauribile.

Gli interrogativi di Pareyson sono impostati in termini fichteani: “È possibile una critica che garantisca, invece di annullarla, la possibilità della metafisica e della filosofia? Anzi, la critica non richiederà, per la realizzazione del proprio assunto, che la filosofia si presenti come metafisica?” (IS 125). Fichte infatti approfondisce – secondo Pareyson – il pensiero critico di Kant, mostrando come la filosofia sia pensiero riflessivo, speculazione dell’uomo su se stesso, sull’esperienza che egli stesso è, al fine di chiarirla e fondarla. Ma nel riflettere su di sé, attraverso la critica, l’uomo comprende di essere costitutivamente rapporto con l’essere, coscienza ontologica, coscienza reale dell’assoluto. “Il pensiero filosofico non è conoscenza, né può proporsi di ‘conoscere’ niente di nuovo: esso è speculazione, cioè riflessione consapevole sull’uomo e sulla sua esperienza, per chiarirla, spiegarla, giustificarla e fondarla”. E “solo nella concreta esperienza umana essa trova, eventualmente, una almeno implicita coscienza *reale* dell’assoluto o un invalicabile e costitutivo rapporto con l’essere” (IS 127, cfr. EP 21, 228). Pertanto la critica della coscienza è metafisica, dottrina della scienza. La critica, attraverso la riflessione, diviene metafisica, speculazione sull’esperienza trascendentale che apre a ciò che trascende l’esperienza quale assoluto fondamento dell’umana trascendentalità e della sua libertà.

Se si può parlare di “filosofia della libertà” (F 31-32, 76, 215, 221, 278-279, 367, 371-372, 414) e di “metafisica della libertà” (F 278) in Fichte, secondo Pareyson occorre approfondire tale pensiero in una vera e propria “metafisica della persona” (IS 131), intendendo la persona come libertà che esprime se stessa rivelando l’as-

soluta che la pone, che è costitutivamente relazione, coincidenza di relazione con sé e relazione con altro, innanzitutto e originariamente con l'Altro che la pone con libera relazione. In tale maniera ci si salvaguarderà dalle derive hegeliane dell'idealismo, caratterizzate da un razionalismo metafisico che con il concetto di totalità e di complementarità fra finito e infinito annulla quello in questo, decretandone la negatività. "Al principio del razionalismo metafisico, cioè alla complementarità di finito e assoluto, si sostituisce allora il principio dell'incommensurabilità di assoluto e finito: alla metafisica della totalità, che integra la negatività del finito nell'esclusiva positività dell'assoluto, si sostituisce la metafisica della persona". È la metafisica della persona "che nella coincidenza di rapporto con sé e rapporto con l'essere scorge quella compatibilità di insufficienza e positività che qualifica il finito come tale e che dando una definizione ontologica dell'insufficienza dell'uomo la rende compatibile con la sua positività" (IS 131). La persona per Pareyson non è l'assoluto, non è perfezione, è anzi insufficienza, differenza dall'infinito, tuttavia in questa sua riconosciuta limitatezza, finitezza, risulta positiva, positiva nella sua situazione finita e insufficiente proprio perché evidentemente differente, altra dall'assoluto, dall'infinito, da Dio. Per comprendere la persona nella sua positività occorre riconoscerne la finitezza e assieme la distanza dall'assoluto come dovuta all'incommensurabilità di finito e infinito, incommensurabilità che tuttavia si mostra paradossalmente proprio nella coincidenza – nella personale esistenza – di autorelazione ed eterorelazione, relazione del finito con sé nella sua autonomia insufficiente e relazione di esso con l'assoluto nella sua incommensurabilità, assoluto quindi irrelativo eppure postosi in relazione con il relativo, in cui si mostra allora come altro da esso costitutivo di esso nella sua positività.

Il riconoscimento dell'umanità e della finitezza della filosofia, dunque, lungi dal dover concludere a un umanismo finitistico che nega la possibilità d'una metafisica, cioè d'un'affermazione filosofica della trascendenza d'un rapporto con l'essere e d'una definizione ontologica della finitezza umana, porta, attraverso il riconoscimento della personalità dell'uomo che filosofa, alla fondazione d'una filosofia che proprio in quanto critica è metafisica, e che si dà come compito e oggetto un'affermazione dell'essere e dell'assoluto proprio nell'atto con cui giustifica la propria possibilità. Perciò si può dire che non c'è critica senza metafisica, e che una metafisica che giunge ad affermare l'essere e l'assoluto nel modo su accennato non può che essere critica (IS 132, cfr. 125, 193).

Per un verso, se si parte dalla critica, dalla riflessione del finito su di sé, inevitabilmente occorre aprire tale riflessione filosofica alla metafisica, poiché il finito mostra in sé, nella propria stessa autofondazione, di essere fondato da altro, di esser posto dall'assoluto oltre ogni fisica, ogni esperienza: la metafisica è la comprensione ultima della speculatività trascendentale, della critica. Per altro verso, se si parte dalla metafisica, dalla fondazione assoluta del reale, di ogni conoscere ed esperire, non si potrà che concepirla attraverso un punto di vista finito, umano, trascendentale e personale. In sintesi, per comprendere l'essere e la persona occorre una "metafisica critica", una filosofia della persona e una ontologia personalistica critica e metafisica a un tempo.

A esser propriamente metafisica, per Pareyson, non è la comprensione della verità o la teorizzazione dell'essere, secondo una metafisica oggettiva, oggettivante l'essere e catalogante la verità, bensì l'esperienza, l'esperienza personale della trascendenza dell'essere, del fatto che relazionandosi a sé la persona si scopre in relazione con l'essere inoggettivabile, comprendendo sé si trova dischiusa dalla verità inesauribile. Il termine ultimo della ricerca che la persona esistente è ne è anche l'origine prima, sorgente inesplicabile e pullulante di "esperienza metafisica". "In ciò consiste il fondamentale principio della inoggettivabilità della verità, poiché la verità non è oggetto di discorso, ma termine d'un rapporto iniziale e metafisico: c'è un vincolo originario fra persona e verità, fra uomo ed essere, che fa sì che la verità non è oggetto d'una trattazione oggettiva, ma termine d'un'esperienza metafisica" (IS 155).

La filosofia è pertanto un discorso indiretto sull'essere. Non potendo l'essere venir oggettivato, la filosofia analizza piuttosto l'uomo che costitutivamente è, *quia talis*, rapporto con l'essere; e per analizzare l'uomo la filosofia non può non analizzarne la costitutiva relazionalità con l'essere, con l'essere inoggettivabile da parte dell'uomo eppure costitutivo dell'uomo. La filosofia parla dell'essere e interpreta la verità indirettamente, attraverso l'uomo che fa esperienza di come egli sia costitutivamente in relazione con ciò di cui non può fare esperienza concreta, conoscenza oggettiva, eppure si mostra in ogni sua esperienza, conoscenza, azione come al di là di essa e originante essa, nella sua personale finitezza, umana libertà.

La filosofia non è ciò che permette di fare un tal salto di là dall'esperienza che sia estensione del sapere, come se si trattasse d'una nuova conoscenza: la filosofia è conoscenza della conoscenza, sapere del sapere, consapevolezza dell'uomo. Ma qui la filosofia trova tutto, anche ciò che trascende l'esperienza e ne è il fondamento. La filosofia non parla dell'essere oggettivamente, quasi ch'esso ne fosse l'oggetto esclusivo e quasi che solo la filosofia potesse parlarne: l'essere interessa non la filosofia in quanto tale, ma l'uomo, anche se non ne è consapevole. La filosofia parla dell'essere, solo in quanto parla del vincolo dell'uomo con l'essere, della persona umana con la verità assoluta: cioè non ne parla come d'una tesi filosofica postulata da un fatto reale, ma ne parla in quanto descrive e spiega e chiarisce e giustifica filosoficamente e speculativamente e consapevolmente una connessione e un rinvio che esiste realmente; cioè essa mostra come l'uomo di per sé è rapporto con l'essere, anche se ne è inconsapevole; l'uomo stesso è coscienza reale dell'essere, e la filosofia ne è la presa di coscienza attraverso il pensiero (IS 168).

La filosofia, discorso indiretto sull'essere da parte dell'uomo che costitutivamente è rapporto con l'essere, è pertanto al tempo stesso critica e metafisica: da un lato filosofia critica, trascendentale, autonomamente speculativa, riflessiva, la quale nell'assumere intransitabilmente il punto di vista finito che caratterizza l'uomo, la condizionalità storica della persona, ne esprime la singolarità e ne mostra infine l'esposizione alla trascendenza, l'apertura all'essere e la derivazione metafisica, e dall'altro lato filosofia metafisica, che guarda di là dall'esperienza finita, oggettiva o soggettiva che sia, intendendo l'essere come fonte, la verità quale scaturigine, l'assoluto come originaria realtà positiva di cui l'uomo è coscienza reale e la persona positivo esercizio di libertà.

L'umanità e la storicità della filosofia sembravano eliminare la metafisica e persino la validità speculativa, anzi l'autonomia della filosofia. Invece s'è visto che approfondendo questi caratteri si trova che la filosofia diventa metafisica e speculativa con campo autonomo di ricerca. Se la critica è destinata a garantire la possibilità della filosofia, giustificandone da un lato la finitezza del punto di vista e dello sguardo e dall'altro la condizionalità storica, s'è visto che proprio in questa sua funzione la critica conferisce alla filosofia il doppio carattere d'essere un'affermazione metafisica e d'essere un sapere determinato, autonomo e distinto, cioè d'essere metafisica e speculativa: per un verso affermazione dell'essere, per l'altro verso teoria della persona. La filosofia è la riflessione che l'uomo porta sul proprio trovarsi come persona aperta all'essere (IS 167).

In quanto critica la filosofia è, assieme, metafisica e speculativa, cioè ontologia dell'essere differente dagli enti, inoggettivabile, e teoria della persona autonomamente interpretante. La critica non si annulla nella metafisica, ma deve permanere come suo limite critico e pungolo riflessivo, e la metafisica non esautora l'autonomia riflessiva della filosofia critica, pur offrendole inesauribili dimensioni dell'essere e significati della verità. Come la metafisica rimanda alla critica per dire umanamente realtà altrimenti misteriose e inoggettivabili, eppure assolutamente fondamentali, così la critica esige infine la metafisica, per collocare le proprie domande in un orizzonte infinito e aprirsi alla trascendenza donde giunge ogni sua esistenziale miseria e libertà.

A differenza che in Kant e in Fichte, per Pareyson

la critica non è più soltanto una propedeutica alla filosofia o una fenomenologia del passaggio dal punto di vista comune al punto di vista filosofico, ma è la filosofia stessa in quanto si garantisce nella propria possibilità; non è eretta essa stessa in metafisica, quasi che il pensiero umano possa chiudersi in sé e dichiararsi realtà assoluta o per lo meno sufficiente, ma è piuttosto ciò per cui la filosofia è necessariamente metafisica; non porta alla fine della filosofia come sapere determinato e alla soppressione della metafisica, ma piuttosto, proprio in quanto accoglie, ribadisce i principi moderni della condizionalità storica della filosofia e della finitezza del punto di vista filosofico, garantisce alla filosofia un campo d'indagine distinto e le conferisce un carattere metafisico. Da un lato per definire l'oggetto della filosofia non c'è che la critica, e il rapporto tra la filosofia e il suo oggetto non è oggettivo ed esterno, ma critico e interno, ottenuto mediante la riflessione della filosofia su di sé e sull'uomo; ma dall'altro lato in tal modo si recuperano gli oggetti della metafisica, cioè l'essere e l'uomo, la verità e la persona (IS 168).

## 5. Estetica della forma e metafisica della figurazione

Parallelamente all'elaborazione teoretica del rapporto fra filosofia critica e metafisica, nei primi anni cinquanta Pareyson procedeva anche a delineare quello fra estetica e metafisica. I saggi di Pareyson *Sui fondamenti dell'estetica* (1952), *Estetica e metafisica* (capitolo costituito da paragrafi già contenuti nella prima edizione del 1954 del suo libro fondamentale *Estetica. Teoria della formatività* e soppressi a partire dalla edizione successiva del 1960) e *Contemplazione del bello e produzione di forme*

(1955) sono stati ripresi nella raccolta *L'estetica e i suoi problemi* (1961) e poi in *Teoria dell'arte* (1965), infine raccolti nel volume delle *Opere complete* denominato *Problemi dell'estetica I* (2009). Nei primi due saggi Pareyson sostiene come solo una “metafisica della figurazione” sia capace di fondare un’ “estetica della forma”, quale egli propone, che mostri l’inscindibilità fra produzione e contemplazione del bello; nel terzo, introducendo il concetto di “interpretazione”, presente peraltro in tutti e tre gli scritti, ne indica il presupposto in una “metafisica della forma e dell’attività formativa”, nonché in una “filosofia della persona”, richiamata anche nel primo di essi assieme a una “metafisica della creazione” (PE1 112-113, 114, 118, 160).

Una “filosofia della persona” quale Pareyson già aveva delineato in *Esistenza e persona* (1950) consiste in una “gnoseologia dell’interpretazione” (o “teoria della conoscenza fondata sull’interpretazione”) e in una “metafisica della figurazione” (o “metafisica della forma e dell’attività formativa”). Innanzitutto, la persona è tale perché in relazione con l’essere, intenzionalità ontologica; solo in quanto comprensione interpretativa dell’essere l’esistenza personale è tale, espressione di sé in quanto posta dall’essere che interpretativamente incarna singolarmente. Ma ciò che propriamente per Pareyson è interpretabile – sulla scia del proprio maestro Guzzo – è la “forma”. Infatti “solo la forma è interpretabile, anzi esige d’essere interpretata, e c’è interpretazione solo dei prodotti d’un’attività formativa” (PE1 160). La forma non è oggetto contemplabile nella sua staticità, né soggettività incessantemente formante e in divenire, bensì, a un tempo, produzione e perfezione, “perfezione ed espressione: essa è il risultato di una figurazione, e quindi non si può concepire se non come il culmine di una produzione, ma un tal culmine che sia anche esito e successo, e quindi rappresenti la perfezione nella produzione”; “la perfezione, ch’è di per sé contemplabile ed esemplare, è tale soltanto in quanto è perfezione della forma singola come risultato di produzione”, invece “l’espressione, ch’è di per sé produzione di forme singole, è tale soltanto in quanto è processo interno e coerente della produzione d’una forma e esemplare e contemplabile; in tal modo coincidono nella forma anche *esemplarità e singolarità*” (PE1 113). La “metafisica della figurazione”, pertanto, in sé contiene e supera sia una “metafisica della realtà già compiuta”, sia una “metafisica della creatività”, dell’ “autocreazione”, da non confondersi con una “metafisica della creazione” a cui rinvia a sua volta una “metafisica della figurazione” (PE1 110-111, 118).

“Nella forma la bellezza è espressione, perché la forma esprime se stessa, dandosi a contemplare come risultato di produzione, e insieme perfezione, perché la forma si conclude in una coerenza che tiene indissolubilmente unite le parti con mirabile proporzione e armonia” (PE1 113). Capace parimenti di interpretare sia il bello artistico sia il bello naturale come, assieme, espressione e perfezione, contemplabilità e produttività, l’ “estetica della forma” pareysoniana si fonda dunque su di una “metafisica della figurazione”: “se ogni operazione umana è *figurativa*, nel senso che è anche un formare, ché il formare è richiesto dallo stesso pensare e agire, l’operazione artistica è *figurazione*, nel senso ch’è, inizialmente e intenzionalmente, formare, e in essa il pensare e agire servono esclusivamente a formare: invenzione e produzione esercitate non per realizzar opere speculative o pratiche, ma solo per sé stesse: *figurare per figurare*” (PE1 115).

## 6. Ontologia negativa, inesauribilità della verità e discorso metafisico

In *Verità e interpretazione* (1971, 1972<sup>2</sup>, 1982<sup>3</sup>, 1991<sup>4</sup>), altro fondamentale volume teoretico di Pareyson che raccoglie sette scritti già pubblicati fra il 1965 e il 1970, egli definisce il proprio pensiero come “pensiero rivelativo” o “pensiero ontologico” (VI 15, 18-19, 150-151, 165, 167, 169-170, 241), come “ontologia dell’inesauribile” (VI 27-28, 118, 161, 163), distinguendola sempre dall’“ontologia negativa” o “misticismo dell’ineffabile” (VI 9, 27-28, 90, 117-118, 161, 165). L’ontologia negativa di ascendenza heideggeriana ha il giusto merito di criticare le metafisiche dell’essere o ontologie positive, che pretendono di oggettivare l’essere come un ente, benché ente supremo, così non solo non riuscendo a comprenderlo ma anche falsificandolo in una razionalistica ipostattizzazione. Rimarcando la differenza ontologica, la infinita distanza qualitativa fra essere ed enti, l’ontologia negativa ammette la dicibilità solo in negativo dell’essere, proprio per salvaguardarne la inoggettivabilità, l’inentificabilità. Per Pareyson è questo il primo passo, critico-negativo, verso una vera ontologia, nel XX secolo rinnovato da Heidegger ma in realtà già presente in ogni profonda mistica dell’ineffabile, che secondo la tradizione di pensiero neoplatonica ritiene non dicibile positivamente il principio primo di ogni realtà, l’Uno al di là dell’essere stesso, indicabile apofaticamente solo attraverso la negazione di ogni sua negazione. Tuttavia non ci si può fermare alla sola ontologia negativa o mistica dell’ineffabile, che di per sé condurrebbe all’inanità, al silenzio, alla cecità. Senza mai abbandonare la sua misura critica, occorre approfondirla in una ontologia dell’inesauribile, che intenda l’essere come inoggettivabile, ma non perché non abbia alcun rapporto con l’uomo esistente, il quale piuttosto è intenzionalità ontologica in quanto tale, rapporto con l’essere, principiato dall’essere stesso e rivolto costitutivamente a pensare l’essere – ma come altro da ogni ente, inoggettivabile, fonte inesauribile di ogni finito essere e pensiero. L’esistenza è pensiero ontologico, relazione con l’essere, essere che quindi si dà a pensare nel finito esistenziale, interpretativamente, secondo la singola prospettiva personale che lo incarna, che esprimendo se stessa, la propria situazione personale e storica, ne rivela la verità inesauribile, attraverso quindi un pensiero che senza cessare di essere espressivo è anche pensiero rivelativo dell’essere infinito, presente nella singolare interpretazione che lo riveli.

In *Verità e interpretazione* (1971), quindi, Pareyson formula una ontologia ermeneutica dell’essere inesauribile, della verità infinita, quale passo di approfondimento ulteriore di un’ontologia negativa, critica, mai abbandonata né superabile, anzi indispensabile. Non giunge però all’ontologia della libertà propria all’ultima fase del suo pensiero, secondo cui l’essere stesso originario è libertà. Malgrado un costante richiamo alla libertà, “libertà originaria in cui risiede non solo l’essere dell’uomo, ma lo stesso suo rapporto con l’essere”, libertà quindi umana benché “legata all’essere” (VI 17, 50, cfr. 19, 30-31, 74, 80, 84, 106, 113, 132, 134, 145, 167, 170, 228, 231), in questo libro Pareyson non si spinge a parlare di “ontologia della libertà” intendendo l’essere stesso come libertà, cosa che avverrà nell’ultima tappa del suo pensiero – nel capolavoro uscito postumo *Ontologia della libertà*



(1995; OL 17, 61, 173-176, 247, 326), ma anche nelle lezioni del 1983 *Essere e libertà. Il principio e la dialettica* e nelle interviste rilasciate a Sergio Quinzio, Vincenzo Vitiello, Sergio Givone, Roberto Righetto raccolte in *Essere libertà ambiguità* (1998; ELA 21, 33, 167, 175, 178, 195) – e che inizia ad accennare a partire dalle dispense del corso universitario in Filosofia morale del 1969/70 *Essere e libertà* (ora compreso in *Interpretazione e storia*, 2007: IS 197-213), costituite da una ripresa e ampliamento del saggio del 1963 *Situazione e libertà* (collocato in *Esistenza e persona* a partire dalla terza edizione del 1966). Proprio nelle frasi e parti integrative del corso edito nel 1970 rispetto alla relazione del 1963, Pareyson introduce l'espressione "ontologia della libertà" (IS 198, 201, 212-213). Tuttavia qui l'"ontologia della libertà" è intesa più come prolungamento della "fenomenologia dell'iniziativa" morale in una ontologia della libertà umana, che non in una ontologia della libertà originaria la quale intenda l'essere stesso come libertà. Comunque, approfondendo il "'mistero' della libertà", Pareyson già giunge a parlare di una "gratuità originaria", di una "libertà radicale che sta alla base dell'esistenza umana. La necessità che sta all'origine della libertà umana (cioè il fatto che la libertà è data all'uomo) è a sua volta libertà" (IS 208). Prima della libertà (umana) vi è una libertà (originaria, propria all'essere stesso).

Nel saggio del 1967 *Destino dell'ideologia*, raccolto in *Verità e interpretazione* (1971; VI 127-187), richiamandosi alla "filosofia della libertà" di Schelling (e anche a Plotino) – fondamentali autori di riferimento per l'ultima "ontologia della libertà" –, Pareyson delinea tuttavia con grande lucidità una "ontologia", un "pensiero ontologico", un "pensiero rivelativo" inteso quale "discorso metafisico", che sappia incarnare la "realtà culturale della fede religiosa", ispirato alla formula schellingiana (risalente in particolare agli *Erlanger Vorträge* del 1821) secondo la quale "il positivo non è l'esser fuori da ogni forma", "ma proprio il potersi rinchiudere in una forma, cioè l'esser libero di rinchiudersi o non rinchiudersi in una forma" (VI 163-168). La "positività" originaria (VI 89; cfr. IS 209-212, ELA 16, 67, 70, 74, 76-84, 87-88, 95-96, 98, 158, 196, OL 49-50, 52-53, 55-56, 58, 66-67, 69, 137, 170-181, 186, 197, 209, 227, 245, 258-292, 298, 310-311, 323-324, 331-333, 337, 363, 378, 459, 472-473, 475, 477), l'essere differente da ogni ente, attinto interpretativamente dalla persona con un pensiero rivelativo, è l'essere quale libertà, eterna libertà originaria di potersi rinchiudere o non rinchiudere in una forma finita.

Il "discorso metafisico", anziché abolito dall'"ontologia negativa", che attesta l'ineffabilità dell'essere e l'indicibilità della verità, viene piuttosto sollecitato, tuttavia attraverso l'approfondimento di essa in una "ontologia dell'inesauribile", la quale, pur mantenendo ferma l'inoggettività dell'essere e l'inesprimibilità della verità, ricerca l'interpretazione della presenza infinita dell'essere nel tempo, attraverso l'espressione della persona storicamente situata che scelga in libertà la rivelatività inesauribile della verità. La "realtà metaculturale della fede religiosa" non può esser relegata alla "pura interiorità", poiché ritenuta ineffabile, filosoficamente e umanamente indicibile. Non si tratta di una "trascendenza puramente negativa", bensì di una "unità originaria", di una positività essa stessa libera di darsi o di non darsi nel finito, che ha quindi certo il "potere di trascendere le proprie forme stori-

che”, inoggettivabile, ma ha anche il “potere d’incarnarsi in forme storiche sempre nuove” (VI 165-167), di donarsi all’uomo che, senza pretese idolatriche o ideologiche di oggettivarla, ne riveli la verità sempre ulteriore, inesauribile, incarnandola nella propria interpretazione personale, espressiva di sé nell’ascolto di un mistero infinito e simbolicamente rivelante.

Certo, l’“invenzione in cui quella ricerca filosofica del vero ch’è inevitabilmente stimolata dal possesso religioso della verità si concreta solo attraverso un’interpretazione dei bisogni del tempo e un approfondimento della situazione storica”, ma “l’incarnazione della realtà metaculturale della fede religiosa può essere fatta solo dal pensiero ontologico, cioè dal pensiero rivelativo, sia che si presenti nell’esplicita forma speculativa della filosofia, sia che operi veritativamente all’interno d’un atteggiamento morale” (VI 167-168).

Con *Verità e interpretazione* (1971) – come espressamente richiamato nei saggi *Filosofia e ideologia* e *Destino dell’ideologia* risalenti al 1967 – Pareyson ha inteso delineare “la fine della metafisica ontica e oggettiva, e la sua sostituzione con una metafisica ontologica e indiretta, ch’è l’unico modo di preservare, oggi, il carattere universale e speculativo della filosofia, e quindi di assicurare la sopravvivenza della metafisica” e delle “metafisiche” (VI 101 e 158). Ma la metafisica ontologica non è una mera teoria conoscitiva, “la metafisica come visione speculare e totale della realtà” (VI 201), bensì un personalismo ontologico e un’ontologia dell’inesauribile, in cui espressione della persona e rivelazione della verità, interpretazione dell’essere e scelta esistenziale si coappartengono; “il problema della verità è metafisico prima che conoscitivo, e impone che si faccia ricorso non alla chiusura gnoseologica propria del soggetto ma all’apertura ontologica propria della persona” (VI 72). Occorre cogliere la persona e la sua situazione non “come collocazione soltanto storica”, ma come “collocazione anzitutto metafisica” (VI 17).

Del resto, sin dal saggio del 1962-1965 *Situazione e libertà* – raccolto in *Esistenza e persona* a partire dalla terza edizione del 1966 – Pareyson precisava che “la situazione non è soltanto collocazione storica, cioè collocazione della persona in quel contesto umano in cui ciascuno, insieme con gli altri, sborza il profilo della propria esistenza storica sulla base dei dati situativi; essa al contrario può essere collocazione storica solo in quanto è anzitutto e originariamente collocazione metafisica: apertura ad altro, rapporto con l’essere”. “Come collocazione metafisica, e solo come tale, la situazione è appello alla libertà e prospettiva sulla verità” (EP 235, cfr. IS 201).

## 7. Filosofia metafisica e religione cristiana

Nella monografia dedicata nel 1971 a *Schelling*, autore a cui maggiormente Pareyson sarà debitore per la propria metafisica, l’“ontologia della libertà” aperta anche all’“ermeneutica dell’esperienza religiosa”, egli precisa come l’ultimo pensiero di Schelling, la sua estrema metafisica, non vada intesa in senso ontico, oggettivo, speculare. “Per comprendere bene la dottrina delle potenze bisogna badare a non

prospettare le potenze come principi d'una metafisica ontica e oggettiva" (PFMC 366). La critica alla metafisica ontica, oggettiva, speculare, dimostrativa, sarà la premessa – in tutto l'ultimo periodo della riflessione pareysoniana – per la ricerca di una ontologia della libertà originaria.

Dopo la chiara rivendicazione del proprio pensiero come metafisico nei riferimenti e negli approfondimenti presenti nei saggi indicati risalenti a un periodo di tempo compreso fra il 1947 e il 1954, in un secondo periodo, che va dal 1962 al 1976, la *Presentazione* premessa al volume di Michele Federico Sciacca *Il magnifico oggi* (1976) risulta forse lo scritto in cui Pareyson ribadisce con maggior evidenza la valenza metafisica della propria ontologia ermeneutica della verità inesauribile e della libertà. Constatando un sempre più diffuso ostracismo intellettuale nei confronti della filosofia e della religione, ancor più se specificate in metafisica e cristianesimo, egli si distingue dal coro, dimostrando invece come "i problemi odierni possono trovare soluzione adeguata solo in una metafisica nuova o in un ritrovato cristianesimo" (PFC 576). Occorre, sulla scia della sua ontologia ermeneutica e veritativa, rinnovare la metafisica intesa non in senso ontico, oggettivante, speculare, bensì ontologico, interpretativo, rivelativo. "Io credo che proprio in questa dottrina dell'interpretazione consista quel rinnovamento della metafisica che può renderla attuale al giorno d'oggi". "Non si tratta più, certamente, della metafisica ontica e oggettiva d'un tempo, ma d'una ontologia, che si fonda sul carattere essenzialmente intenzionale d'ogni attività o relazione umana" (PFC 578-579).

Esistenzialismo ontologico e filosofia dell'interpretazione sono le concezioni capaci di rinnovare la metafisica, evitandone gli esiti onticizzanti e invece esprimendone l'esigenza di trascendenza. Per un verso, l'uomo è costitutivamente intenzionalità ontologica, nel rapportarsi a se stesso e nel ricercarsi scopre di essere in relazione all'altro, all'essere differente da ogni ente, senza riferimento al quale non riuscirebbe né a comprendersi né a esistere autenticamente. Per altro, tale relazione all'essere trascendente l'esistenza mostra l'interpretatività dell'essere stesso e della verità, non però nel senso di un relativismo finitistico e onticizzante, bensì di una ermeneuticità propria all'essere, presente veritativamente tutto e in maniera inesauribile a un tempo in ciascuna autentica interpretazione che nel rivelarlo esprima assieme la situazione storico-esistenziale dell'uomo interpretante.

Rispetto alla verità la filosofia si assume il compito di darne un'interpretazione sempre singola e di arrischiare una formulazione sempre storica, con la consapevolezza che non è l'interpretazione a impadronirsi della verità esaurendola e monopolizzandola, ma è la verità a offrirsi all'interpretazione identificandosi e insieme rinnovandola incessantemente, e che la molteplicità delle interpretazioni e delle formulazioni è l'unico modo che la verità ha di concedersi, rimanendo unica proprio nell'atto di moltiplicarsi senza fine (PFC 579).

In questi passi significativi e sintetici, Pareyson investe pienamente di carattere metafisico (e cristiano) la propria filosofia dell'interpretazione e ontologia dell'inesauribile. Egli precisa: "Il rinnovamento della metafisica consiste dunque, a parer mio, nella proposta d'un'ontologia che conferisca al rapporto fra l'uomo e l'essere un carattere essenzialmente interpretativo e all'interpretazione della verità un ca-

rattere eminentemente ontologico, nel senso che della verità non c'è che interpretazione e che non c'è interpretazione che della verità" (PFC 579).

Nei suoi scritti successivi, Pareyson raramente riprenderà il termine "metafisica" in senso positivo, ribadendo invece la propria critica sia alla metafisica ontica e oggettiva, sia al conseguente razionalismo metafisico. Tuttavia approfondirà continuamente quanto già delineato sui rapporti fra critica e metafisica nei primi anni cinquanta, nonché sul rapporto della metafisica, od ontologia critica, con l'antimetfisica, come già ben prospettato nella *Presentazione* menzionata. In quest'ultima sosteneva Pareyson:

metafisica e antimetafisica, e così cristianesimo e ateismo, sono termini non successivi bensì simultanei, e quindi perpetuamente alternativi, come dimostra non soltanto, a posteriori, la loro storia, ma anche, a priori, la loro essenza. Essi non sono modelli storici di tempi diversi o gradi d'uno sviluppo univoco, ma termini d'una scelta che si presenta sempre, e che anzi è costitutiva dei termini stessi. Come il significato di ogni concezione antimetafisica e irreligiosa consiste nella rivalutazione di valori puramente mondani, scientifici o politici che siano, e quindi nel ripudio delle concezioni opposte, così una professione di metafisica e una fede cristiana sono veramente autentiche e genuine solo se contemplano la possibilità effettiva del loro contrario, solo se contengono in sé, come possibilità ormai debellata, la persistente tentazione mondana e irreligiosa, solo se si pongono come superamento continuamente ripetuto del mondanismo e dell'ateismo (PFC 574).

Dalla problematica della scelta pro o contro il cristianesimo, risalente già a *Esistenza e persona* (1950), qui Pareyson già preconizza l'ontologia della libertà, umana e divina, che intende indisciungibili inizio e scelta e quindi ammette una presenza del male in Dio per comprenderne la originaria positività e libertà, anche dilatando l'essere fra tempo ed eternità. "A dire il vero, non si tratta di possibilità vinte una volta per tutte, giacché si tratta piuttosto, in ogni momento, di decidere una scelta, di risolvere un dilemma in cui le due possibilità alternative si offrono a un'opzione sempre aperta e sempre esposta al rischio di cadere nella possibilità opposta" (PFC 574). Sulla scia della filosofia della libertà schellingiana – per la quale v'è un fondamento in Dio che non è Dio ma è solo grazie a Dio come non-Dio, fondamento eterno di Dio eternamente sconfitto da Dio, eppure possibilità del male per l'uomo che lo riattizzi in Dio, che da latente lo renda reale –, Pareyson mostra bene quanto una metafisica vera, non ontica e razionalisticamente oggettivante, sia quella che contempli in sé l'antimetfisica, come superata e vinta ma in modo da mantenere sempre presenti le sue obiezioni e attive le risposte a esse, oppure quanto la fede cristiana autentica possa e debba corrispondere alla posizione atea, irreligiosa, anzi abbia in sé l'ateismo come momento reale, lacerante sino alla morte in croce di Dio il venerdì santo. Analogamente, nel suo ultimo pensiero, Pareyson nell'elaborare una ontologia della libertà e un'ermeneutica dell'esperienza religiosa cristiana scandaglierà le concezioni di un "momento ateo della divinità" (*Dostoevskij*, 1993; D 213, 215-216; OL 71-72, 200, 202-203) e di "male in Dio" (*Ontologia della libertà*, 1995; OL 55-56 e n., 79, 178-182, 184-186, 209, 235-292, 298, 306, 473; D 211, 214; ELA 32, 64, 95-96, 160, 178, 194, 196; cfr. EP 35, 37).

## 8. Ontologia critica della libertà originaria

Nelle interviste rilasciate nel 1977 a Valerio Verra e a Marisa Serra, Pareyson esplicitamente non parla più di “metafisica”, ma esclusivamente di “ontologia della libertà”, in merito al proprio attuale pensiero (IS 238, 242, cfr. 260, 263). Nell’ultimo corso universitario tenuto da Pareyson all’Università di Torino in Filosofia teoretica nel 1983, *Essere e libertà. Il principio e la dialettica* (pubblicato nel volume postumo *Essere libertà ambiguità* del 1998), egli precisa: “non amo molto dire ‘metafisica’; preferisco dire ‘ontologia’, perché il termine metafisica mi pare legato alla metafisica oggettiva, cioè speculare, come se si possa parlare specularmente, avendolo di fronte a sé, di quello di cui il metafisico deve pur parlare” (ELA 51). Tuttavia egli riconosce nei “due problemi terribili che sono i problemi della metafisica”, plotiniana in specifico, cioè “Perché [l’Uno] non è rimasto in se stesso” e “come può dare ciò che non ha?”, “l’unico, grande problema”, la “questione fondamentale” della filosofia e della metafisica, secondo la formulazione schellingiana: “Perché l’essere piuttosto che il non-essere?” (ELA 51-52). A questo tema dedicherà uno dei suoi ultimi saggi, *La “domanda fondamentale”: “Perché l’essere piuttosto che il nulla?”*, uscito postumo nel 1992 e poi raccolto nell’*Ontologia della libertà* del 1995 (OL 353-384).

È dunque a partire dal suo prezioso ultimo corso universitario del 1983 che Pareyson intenderà non solo la persona, ma l’essere stesso come libertà. “Non solamente l’essere è abissale, ma la libertà è abissale. Quindi l’essere come libertà è abissale, l’abisso è essere come libertà” (ELA 33). L’essere è libertà originaria.

Già nella *Conclusione* inserita nella seconda edizione del 1976 del proprio grande lavoro su *Fichte* (1950, 1976<sup>2</sup>), Pareyson mostra la compresenza nel pensiero del filosofo idealista per eccellenza di criticismo, dialettica e ontologia (F 410-415). Ri-allacciandosi a tale progressione in Fichte fra criticismo, dialettica ontologia (ELA 58-65), nel suo ultimo corso universitario del 1983, non a caso intitolato *Essere e libertà. Il principio e la dialettica*, Pareyson mostra come il criticismo, se approfondito, diventi dialettica e la dialettica, se ulteriormente approfondita, diventi a sua volta ontologia, ontologia della libertà originaria.

Criticismo significa che si può forse parlare dell’essere, ma solo dal punto di vista del finito, attraverso l’analisi che la ragione fa di sé, dei propri limiti e delle proprie possibilità. Tuttavia, dal punto di vista del finito, dell’essere si può parlare solo misticamente, tacendo o nella *negatio negationis* apofatica del sapere di non-sapere. Il criticismo radicalmente assunto e approfondito conduce dunque alla dialettica, non sintetica ma paradossale, non conciliante ma ossimorica, non totalizzante bensì tragica: il sapere dell’essere è non-sapere dal punto di vista del sapere e non-essere per quanto concerne l’essere. Sapere e non-essere, essere e non-sapere stanno dialetticamente insieme, in maniera antinomica, chistica, inconciliabile. L’esigenza della critica conduce alla dialettica, inevitabilmente. Tuttavia subito si comprende come la dialettica stessa comporti l’ontologia, poiché in gioco v’è l’essere. Nel prender coscienza di sé il sapere coglie il proprio non-essere, il non-sapere come proprio limite. Ma il non-sapere di sé è anche non-sapere dell’essere, essendo il sapere sapere del non-essere. Quindi divenendo trasparente a se stes-

so, nel non-sapere il sapere lascia trasparire in negativo l'essere, come non-essere del sapere e non-sapere dell'essere. Il criticismo esige la dialettica e la dialettica apre all'ontologia: ontologia critica e dialettica, fra libertà del sapere e permanenza dell'essere, principio e limite del sapere. Dall'ontologia critica dialettica dell'essere e della libertà il passo sarà breve a riconoscere l'essere come originaria libertà e l'unico possibile sapere finito positivo quale ontologia della libertà.

L'*Introduzione* all'ultima edizione curata da Pareyson di *Esistenza e persona* (1950, 1960<sup>2</sup>, 1966<sup>3</sup>, 1970<sup>4</sup>, 1985<sup>5</sup>), risalente al 1984, è un testo densissimo e significativo. Ribadendo fichteanamente come nel "punto di vista finito o umano" della persona sia possibile un sapere "indiretto" dell'essere, nell'esistenziale sapersi nescientemente "coscienza originaria dell'assoluto" (EP 17-21), è questo il testo propriamente ufficiale – edito dall'autore a differenza del corso universitario menzionato del 1983 –, nel quale Pareyson non solo annuncia, ma inizia anche a esporre la sua "ontologia della libertà" e tralascia definitivamente la definizione di "metafisica", se non per criticarla nella sua onticità. La "metafisica" resta soltanto quella razionalistica, dimostrativa e oggettivante l'essere di cui pretende occuparsi, quindi solo "ontica", abbandonata la quale occorre adottare una "ontologia critica", da lui approfondita come "ontologia della libertà" (EP 17-19, 25-26, 32, 37-38). Non soltanto l'uomo, l'essere stesso, Dio stesso è libertà, libertà originaria. "Non si tratta qui d'una fenomenologia della libertà umana, ma d'un'ontologia della libertà originaria, di quella libertà ch'è il cuore della realtà e l'inizio dell'esistenza" (OL 32-34).

Nell'opera capitale di Pareyson, l'*Ontologia della libertà* uscita postuma nel 1995, egli ribadisce il "ripudio della metafisica ontica, oggettiva, speculare, in favore di un'ontologia critica, che parla dell'essere solo indirettamente" – come s'esprime nelle *Lezioni di Napoli* del 1988 ivi raccolte a introduzione (OL 11, cfr. 53). Quindi in essa non utilizzerà più la definizione di "metafisica" per la propria "ontologia della libertà" (OL 17, 61, 173-176, 247, 326). Tuttavia, proprio nell'*Ontologia della libertà* (1995) v'è un passo – benché unico – in cui Pareyson, prevenendo le "obiezioni" che potrebbe avanzare alla sua "ontologia della libertà" una "metafisica diversa" da essa, egli implicitamente intende che la propria ontologia della libertà sia una metafisica.

Col dire che 'il male in Dio' è un'espressione 'mitica' e come tale va considerata intendo dunque non certo sostituire al discorso razionale nient'altro che favole o leggende, né coprirlo di figure prodotte da un'immaginazione esclusivamente mitopoietica, ma ricordare la capacità rivelativa del pensiero originario e profondo e del pensiero ermeneutico che vi opera e ne emerge; col che restano escluse dal conto obiezioni che derivano dal considerare il mio discorso come se esso fosse o dovesse essere oggettivante, ossia metafisico nel senso oggettivo e dimostrativo del termine. Ho ritenuto insomma utile allegare le considerazioni precedenti per prevenire obiezioni che in definitiva derivano da una metafisica diversa dall'ontologia della libertà che intendo proporre (OL 247).

L'ontologia della libertà è una metafisica critica ed ermeneutica al tempo stesso, una vera filosofia dopo la fine della filosofia e un'autentica metafisica dopo la crisi della metafisica.

**Bibliografia e sigle di citazione degli scritti di Luigi Pareyson**

- J *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*. Napoli: Loffredo. 1939, 1940<sup>2</sup>.  
*Karl Jaspers*. Casale Monferrato: Marietti. 1983<sup>3</sup> [ed. cit.].
- SE *Studi sull'esistenzialismo*. Firenze: Sansoni. 1943, 1950<sup>2</sup>, 1971<sup>3</sup> [ed. cit.].  
A cura di C. Ciancio. Milano: Mursia. 2001<sup>4</sup>.
- IL *Iniziativa e libertà*. A cura di F. Tomatis. Milano: Mursia. 2005.
- EP *Esistenza e persona*. Torino: Taylor. 1950, 1960<sup>2</sup>, 1966<sup>3</sup>, 1970<sup>4</sup>. Genova: il melangolo. 1985<sup>5</sup> [ed. cit.].
- F *Fichte. Il sistema della libertà*. Torino: Edizioni di "Filosofia". 1950. Milano: Mursia. 1976<sup>2</sup> [ed. cit.]. A cura di C. Ciancio. 2011<sup>3</sup>.
- E *Estetica. Teoria della formatività*. Torino: Edizioni di "Filosofia". 1954 [ed. cit.]. Bologna: Zanichelli. 1960<sup>2</sup>. Firenze: Sansoni. 1974<sup>3</sup>. Milano: Bompiani. 1988<sup>4</sup>.
- EIT1 *Estetica dell'idealismo tedesco I. Kant e Schiller*. A cura di U. Perone. Milano: Mursia. 2005.
- EIT2 *Estetica dell'idealismo tedesco II. Fichte e Novalis*. A cura di G. Garelli e F. Vercellone. Milano: Mursia. 2014.
- EIT3 *Estetica dell'idealismo tedesco III. Goethe e Schelling*. A cura di M. Ravera. Milano: Mursia. 2003.
- PE1 *Problemi dell'estetica I. Teoria*. A cura di M. Ravera. Milano: Mursia. 2009.
- PE2 *Problemi dell'estetica II. Storia*. A cura di M. Ravera. Milano: Mursia. 2000.
- IS *Interpretazione e storia*. A cura di A. De Maria. Milano: Mursia. 2007.
- VI *Verità e interpretazione*. Milano: Mursia. 1971, 1972<sup>2</sup>, 1982<sup>3</sup>, 1991<sup>4</sup> [ed. cit.]. A cura di G. Riconda. 2005<sup>5</sup>.
- PFMC *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*. A cura di F. Tomatis. Milano: Mursia. 2017.
- PFC *Prospettive di filosofia contemporanea*. A cura di F. Tomatis. Milano: Mursia. 2021.
- D *Dostoevskij. Filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*. A cura di G. Riconda. Torino: Einaudi. 1993.
- ELA *Essere Libertà Ambiguità*. A cura di F. Tomatis. Milano: Mursia. 1998.
- OL *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. A cura di A. Magris, G. Riconda, F. Tomatis e G. Vattimo. Torino: Einaudi. 1995.





*Giuseppe Riconda*  
**Vittorio Mathieu (1923-2020)**

ABSTRACT: *This paper aims at reconstructing Vittorio Mathieu's philosophical path. Firstly, I outline the theoretical frame of Mathieu's thought, starting from his studies about Henri Bergson's metaphysics and the un-objectivability of being, to then explore his encounter with Pareysonian and Gadamerian hermeneutics. Emphasis is placed on the "passion for concreteness" that inspires each of Mathieu's multifarious contributions. Regarding his historical-philosophical works, I focus on those about Leibniz's vinculum substantiale, Kantian transcendental philosophy and Plotinism. Mention is also made of the liberalism that animates Mathieu's socio-political reflections and the consequent criticism of revolution as a totalitarian praxis based on the delirium of omnipotence. Finally, I recall his positions in the juridical and the aesthetical field, paying specific attention to his speculations on music, which he describes in terms of an authentic "listening to silence".*

KEYWORDS: *Bergsonism, hermeneutics, concreteness, liberalism, individuality.*

Penso che, per una valutazione del pensiero di Vittorio Mathieu, sia bene rifarsi anzitutto alla sua prima opera di grande rilievo: *Bergson. Il profondo e la sua espressione*<sup>1</sup>.

Questo libro, infatti, non è solo un contributo che viene ad arricchire la storiografia su Bergson in un modo che ancor oggi è significativo (ricordo fra l'altro che fu ristampato con nuovi saggi nel 1971), ma anche perché contiene il primo nucleo di quell'ontologia che costituisce l'aspetto teoretico del pensiero dell'autore, che troverà ampi sviluppi nei suoi scritti a partire da 1960 e che finisce col caratterizzare la sua posizione filosofica.

Non è possibile in questa sede addentrarci nelle fini analisi che portano al superamento delle interpretazioni monistiche e antintellettualistiche di Bergson. I due aspetti più promettenti del bergsonismo sono per lui l'irriducibilità dell'essere alla sua dimensione di spazialità e oggettività (che è la dimensione studiata dalla scienza) e la teoria della stratificazione dell'essere che si costituisce nel rimando alle sue dimensioni aspatiali, senza che un tal riconoscimento porti ad accettare conclusio-

<sup>1</sup> Mathieu 1954. Il libro ebbe una seconda edizione arricchita di nuovi saggi: Mathieu 1971. Da quest'ultima sono prese le citazioni riportate.

ni antintellettualistiche del tipo di quelle che talvolta s'affacciano nel pensiero di Bergson non costituendone però l'aspetto più significativo. Dice Mathieu:

la non oggettività (nel senso di non opponibilità alla mente) dell'essere, crescente con il crescere della sua profondità metafisica, è il tratto più importante della teoria dell'essere stratificato, il punto da cui deriva la maggior parte dei suoi vantaggi nonché dei suoi inconvenienti. Essa può indurre facilmente ad accettare conclusioni antintellettualistiche [...] Se non che – lasciando impregiudicata la possibilità di un Ente infinito, che non abbia bisogno di uscire da sé – nei riguardi degli enti finiti si deve negare che la radice profonda del loro essere possa realizzarsi di per sé senza riferimento all'esterno o all'oggettività [...] Non si può quindi prendere il profondo lasciando il superficiale: si può solo prendere il profondo *attraverso* il superficiale. La non oggettività dell'essere profondo importa, rettamete considerata, solo questa conseguenza: che le forme esteriori, che possiamo oggettivare di fronte alla mente, non lo contengono immediatamente ma lo *esprimono*, lo indicano intenzionalmente; ossia che l'essere non va identificato senz'altro con l'oggetto della mente, che come tale ha una dimensione di meno, bensì con ciò di cui l'oggetto della mente è espressione<sup>2</sup>.

Questa possibilità di espressione del profondo emerge a mio parere nella sua forma migliore a proposito del problema del valore: qui più che altrove si vede chiaramente come ogni giudizio che miri a stabilire una connessione non può essere, in termini kantiani, che un giudizio riflettente. Proprio quando si tratta del giudizio da dare sul valore morale (autenticamente morale e non solamente legale di fronte ad una legalità costituita) d'una azione o su quello della bellezza dell'opera d'arte, appare evidente che il punto di riferimento non è una norma oggettiva di cui abbiamo disponibilità piena, ma la stessa profondità dell'essere. Certo questa posizione è scomoda, come scomoda e rischiosa è ogni posizione che si richiami al giudizio riflettente.

Dire che l'essere profondo, l'essere per eccellenza, è definito non da una definizione oggettiva, che si lasci formulare, implica l'impossibilità di trovare l'essere di fronte a sé bell'e fatto. E di prenderne atto come di una semplice constatazione. L'essere non si può cogliere né con i sensi né con una qualunque 'intuizione' eidetica di tipo husserliano: lo si può soltanto esprimere in un processo per cui non si possono neppure dare regole sicure. Ciò pare aprire un abisso fra l'essere e il conoscere [...] In realtà non c'è un abisso ma una distanza, una profondità metafisica, che l'esistenza ha il compito di superare. La disperazione – che traspare di frequente in Bergson e in molta filosofia contemporanea – di potere cogliere l'essere nelle sue forme definite che sono oggetto dell'intelligenza deve mutare di segno, e diventare uno *sperare*: nelle forme oggettive non si può sperare che risieda l'essere, ma si può sperare che vi si esprima. 'Essere' anziché uno stato viene allora ad indicare un compito, il compito di esprimere, nelle forme esteriori, un nucleo profondo, di dare così un senso all'essere<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Mathieu 1971, 295-296.

<sup>3</sup> Mathieu 1971, 308.

Due sono dunque i caratteri fondamentali della filosofia bergsoniana. Anzitutto essa rompe la tendenza a pensare le cose sul modello della spazialità, rinvenendo nella spazialità e nell'oggettività un piano dell'essere che deve essere studiato nella sua peculiarità e che la scienza moderna ha ben indagato ma sul quale l'essere non può essere appiattito, ponendosi il discorso filosofico come ricerca delle condizioni di questa impossibilità e apertura a livelli d'essere a questo irriducibili. È quello che chiamerei l'aspetto critico del bergsonismo. In secondo luogo, costituendosi nel riconoscimento della molteplicità dei piani dell'essere, della differenza ontologica, esso permette di dare indicazioni sul problema più difficile che si pone in questa prospettiva, il problema cioè di come sia possibile l'espressione delle dimensioni aspatiali e inoggettivabili dell'essere a cui la critica apre. È quello che direi il bergsonismo come avvio alla teorizzazione e alla pratica di un momento rivelativo della filosofia. Ma, si badi, i due momenti sono strettamente uniti: nel momento critico, nella sua dichiarazione di impossibilità, è presente la "potenza di negazione" che l'intuizione porta seco e che, simile al demone di Socrate, mette in moto la ricerca spiegando come non si sia catturati dalla dimensione dell'essere che è quella che la scienza indaga e da cui Bergson prende le mosse: nel momento rivelativo è sempre presente quello critico, nel senso che l'essere a cui la metafisica si apre deve sempre essere caratterizzato a partire dal piano dell'oggettività su cui si è vincolati, sicché non può essere colto direttamente ma solo indirettamente nella differenza da esso. Si potrebbe dire che il termine della metafisica come progetto umano non è l'essere ma la differenza ontologica: "l'abilità del filosofo", dice Mathieu, "consiste nel mostrare, in quei dati oggettivi che sembrano significare solo se stessi, una recondita capacità di significare altro; quell'altro che lo scienziato solo venendo meno al suo compito potrebbe prendere in considerazione, ma che, per contro, il filosofo ha appunto la funzione di scoprire"<sup>4</sup>.

Criticità e rivelatività, in questo senso, non sono solo i caratteri del pensiero di Bergson, ma anche quelli del pensiero di Mathieu, in cui il momento critico è accentuato come esercizio di un filosofare che non abbandona mai il punto di vista del finito.

Nel volume su *L'oggettività nella scienza e nella filosofia moderna e contemporanea*<sup>5</sup>, egli studia anzitutto quella dimensione oggettivabile che la scienza privilegia come campo di indagine. Il libro nacque nell'ambiente torinese, dove un gruppo di scienziati e filosofi (Abbagnano, Geymonat, Frola, Buzzati-Traverso, etc.) aveva fondato un Centro di studi metodologici, che Mathieu frequentò assiduamente assieme al maestro Guzzo, il quale proprio in quegli anni andava meditando il suo libro su *La scienza*. Il metodo usato è quello trascendentale, che pone il problema della scienza come quello della sua possibilità (Kant è l'altro grande filosofo da sempre studiato da Mathieu). La sua tesi centrale è che l'oggetto della nostra esperienza dipende da una struttura "trascendentale" della mente, cioè da un suo modo di operare identico in tutte le menti finite (dove operare equivale sostanzial-

4 Mathieu 1971, 320.

5 Mathieu 1960a; rist. Mathieu 2014.

mente a spostare delle cose nello spazio): la capacità di cogliere la struttura della nostra possibilità di azione immediata sulle cose, che Mathieu chiama intuizione, costituisce un piano autonomo che si identifica con lo spazio intuitivo, su cui si proiettano i contenuti empirici che vengono così a costituire gli oggetti concreti nello spazio. Questa è l'oggettività spaziale della scienza. Ma oggettività e realtà non coincidono: l'oggettività riguarda solo un aspetto dell'esperienza.

Nel volume su *Il problema dell'esperienza*<sup>6</sup>, ribadendo l'assunzione che la mente non può oggettivare sino in fondo l'esperienza, Mathieu studia nell'esperienza concreta le differenze dall'oggettività attuale, ed è qui che svolge quella problematica teoretica che ha enucleato nel suo incontro con Bergson, quell'"ontologia differenziale e integrale" – come la chiamerà – che, dopo la prima formulazione data in questo incontro, sempre sarà poi ripresa e approfondita (anche nei suoi momenti essenziali: la sensazione, il sentimento, l'io o persona) lungo tutta la sua carriera di filosofo, ogni volta con nuove argomentazioni tecniche e nuove applicazioni. Le argomentazioni tecniche si arricchiscono e variano in un procedimento sempre più analitico, ma – mi pare di potere dire – il nucleo resta costante. Il metodo qui è quello del "mostrare", più che fenomenologico direi fenomenologico-metafisico, o meglio metafisicamente fenomenologico, come appare chiaro quando passa dal piano della spazialità ai piani della sensazione, del sentimento, dell'io. Essi sempre più si allontanano dalla pura spazialità, manifestando livelli di concentrazione sempre più intensa – si pensi ad esempio al flusso di coscienza e alla ricchezza in esso unificata e concentrata rispetto alla estrinsecità reciproca che si ritrova a livello della spazialità – sino all'evocazione di quel punto di concentrazione massima dell'essere che egli chiama eternità. L'eternità deve essere pensata non come un tempo senza limiti, ma come un istante che raccoglie in sé ogni tempo, l'*ipsum esse* a proposito del quale Mathieu amava citare Dante: "nel suo profondo vidi che s'interna, legato con amore in un volume ciò che per l'universo si squaderna"<sup>7</sup>; ad essa tutte le cose più o meno partecipano ponendosi a livelli diversi di concentrazione.

Lo studio di questi piani e delle loro interferenze costituisce propriamente il tema dell'ontologia, che si svolge sulla base del principio dell'impossibilità trascendentale, ovvero l'impossibilità di render ragione di certi fenomeni restando su un piano ed escludendo l'interferenza dei piani che lo sorpassano: per questo motivo il linguaggio della filosofia rimane inevitabilmente metaforico nel senso etimologico del termine "metafora". Dalle costruzioni per operare della scienza debbono essere distinte quelle per alludere della filosofia. Che l'eternità non possa essere che evocata, portando al limite i livelli di concentrazione che l'essere attraversa, è indice della nostra finitezza, del nostro essere indissolubilmente legati alla spazialità. Anche l'io, come Dio, può essere rappresentato come un punto, ma la realtà, concentrata e condensata dei "punti riferimento" che noi siamo nel nostro profondo (l'io indiviso e indivisibile), non è la realtà di Dio, in quanto è insepara-

6 Mathieu 1963. Una presentazione generale del suo pensiero, in cui le tesi di questi due scritti sono riassunte, si ha in Mathieu 1988, 29-52.

7 Dante, *Divina Commedia*, Paradiso, XXXIII, 85-87.

bile dall'esistenza come punto d'arrivo, non sussistente per sé. Perciò Mathieu, pur sottolineando che questa ontologia permette non solo di metter d'accordo filosofia e scienza, ma anche filosofia e religione, parla poco di religione. *Parum de Deo*, come dice nel suo ultimo libro *Trattato di ontologia. Essere e spazio*<sup>8</sup>, che fin dal titolo manifesta una certa simmetria rispetto al libro di Heidegger *Essere e tempo*, ma che alla tematica della "differenza ontologica" heideggeriana sempre rimanda confrontandosi con essa. In questo libro, attraverso un nuovo approfondimento dei temi indicati, svolti in un contesto in cui si dispiega una straordinaria conoscenza della storia della scienza e della filosofia, Mathieu distingue ontologia da teologia sino ad affermare che la prima non importa una escursione nella seconda: l'essere di Dio non è differenziabile, perché non vi si distinguono livelli diversi di esistenza. Ciò, tuttavia, non gli impedisce di affrontare il tema dei "valori assoluti" (i trascendentali della scolastica che caratterizzano ogni ente: il Bello, il Vero, il Bene). Ogni valore è assoluto solo se è rispondenza di una cosa a sé stessa:

ciò è pensabile evidentemente, se "la stessa cosa" [come, per esempio, un'opera d'arte] si trova a diversi livelli, come vuole appunto l'ontologia differenziale [per cui i livelli più superficiali possono rispondere ai più profondi]. Allora, per dire che il valore non corre tra cose diverse, bensì all'interno di una stessa cosa, si usa l'ossimoro "valore assoluto". [...] Codesto assoluto non va ipostatizzato al modo dei romantici, che dicevano *das Absolute*: va inteso nel senso che il fine a cui la cosa è congrua non è esterno alla cosa stessa<sup>9</sup>.

Così svolge quello che nel libro su Bergson aveva chiamato, come si è visto, espressione.

Questo breve schizzo del pensiero teoretico di Mathieu ci consente di situarlo nell'ambito della filosofia contemporanea. Credo lo si debba porre accanto ad altri tentativi, come quello di Whitehead, che si sono mossi con lo stesso proposito esplicito di liberare il bergsonismo (Bergson e James, dice Whitehead) da quelle accuse di antintellettualismo che, a torto o a ragione, ad esso sono state associate; o, ancora, accanto ad altre filosofie che hanno insistito sugli aspetti profondi e non oggettivabili dell'essere senza perciò giungere ad un *sacrificium intellectus*, come certe forme di esistenzialismo e della fenomenologia che si sono presentate come forme di empirismo superiore non riduzionistico: penso qui a Marcel, che del resto, fra gli esistenzialisti, è l'unico che ha mostrato simpatie per Bergson e soprattutto per il Bergson di *Matière et mémoire*.

Su queste basi vorrei ora indicare la fecondità della direzione di pensiero che qui è stata schizzata solo nella sua essenzialità. Indubbiamente, il positivismo a cui Bergson intendeva reagire è ormai obsoleto, ma è veramente diventata obsoleta la tendenza a volere appiattare la vita umana sulla dimensione superficiale dell'essere, a negare che interferenze reali di piani diversi si impongano, anche quando sono

<sup>8</sup> Mathieu 2019, 143-147.

<sup>9</sup> Mathieu 2019, 274.

considerati possibili? Non costituisce forse questo un presupposto improblematizzato di tanta filosofia contemporanea? Lo sviluppo incontrollato dei *media* a cui assistiamo non si muove in questa direzione, tendenzialmente schiacciando sul piano dell'informazione manipolabile (quella manipolabilità che per Mathieu come per Bergson è il carattere della dimensione superficiale dell'esistenza) sempre più svuotata dei suoi aspetti profondi? Problematizzare l'improblematizzato, soprattutto quando tende a diffondersi come un'ovvietà, è ben stato da sempre il compito della filosofia, a cui ancora una volta la proposta speculativa di Mathieu ci invita, esercitando un'alta funzione critica nei confronti di queste tendenze generalizzate.

Ancora aggiungerò che nell'ultima fase del suo pensiero Mathieu incontrò l'ermeneutica: nel 1992 scrisse un *Manifesto per un movimento ermeneutico universale*<sup>10</sup>, nel 1994 tenne a Halle una conferenza su *Die Hermeneutik als Bruecke ueber der ontologische Differenz* (l'ermeneutica come ponte sulla differenza ontologica), nel 2001 pubblicò un libro su *L'uomo come animale ermeneutico*<sup>11</sup> (l'uomo scienziato della natura e ermeneuta della cultura). Egli ravvisava nell'ermeneutica una possibilità filosofica genuina del nostro tempo. Ma il campo dell'ermeneutica è oggi diviso a seconda che si pensi che l'essere si risolva nell'interpretazione (Vattimo, il primo Derrida e Rorty) o solo che si affidi ad essa (Pareyson, Ricoeur, per certi aspetti Gadamer). Il pensiero di Mathieu si iscrive chiaramente nel secondo corno dell'alternativa e ci permette di prendere posizione contro quella ermeneutica che, risolto l'essere nell'interpretazione, giunge a sciogliere l'essere stesso in una fluidità che non rimanda ad altro che a sé, passando da una filosofia dell'interpretazione a un piatto empirismo, ancora una volta schiacciando l'essere su un unico piano. Occorre però sottolineare come nel pensiero di Mathieu trovi la giusta collocazione la scienza, giustificare la quale è sempre stato un problema difficile per i fautori dell'ermeneutica. Gli interventi di Mathieu aprono a una filosofia dell'interpretazione, che ha senso solo quando alla realtà si riconosca uno "spessore ontologico"; spessore che la prospetta nella sua profondità irriducibile a quegli aspetti superficiali che sono immediatamente dati e a cui oggi soprattutto ci si vorrebbe fermare come agli unici significanti. In ciò il pensiero di Mathieu esplica pienamente il suo significato nella filosofia contemporanea.

Mi sono soffermato sugli elementi più propriamente teoretici del pensiero di Mathieu perché essi permettono di coglierne il significato fondamentale, ci danno il senso della sua prospettiva filosofica, che, come per ogni filosofo di razza, fa tutt'uno con la sua persona. Ma per dare un'immagine fedele della sua ricca e complessa personalità filosofica non ci si può certo fermare ad essi. Credo si possano indicare almeno tre altri ambiti in cui la sua attività filosofico-culturale si è espressa: quelli della storia della filosofia, di una meditazione su temi sociopolitici e dell'estetica (letteratura e musica).

Caratteristica della storiografia filosofica di Mathieu è quella di indagare sugli aspetti più problematici, al limite aporetici, individuati come tali, dei filosofi presi a

10 Mathieu 1992a, 199-214.

11 Mathieu 2001.

studiare. Al proposito occorre ricordare che, oltre a Bergson, i suoi altri due “autori” da lui tenacemente studiati nell’arco di tutta la sua vita, sono stati Leibniz e Kant. Nel 1960 pubblicò *Leibniz e Des Bosses*<sup>12</sup>, che, a prima vista, sembra trattare un problema particolare – quello di come pensare la possibilità della transubstanziazione nella filosofia di Leibniz – ma finisce con il riguardare uno degli aspetti più difficili della sua metafisica, il *vinculum substantiale*, che importa il problema del passaggio dal piano metafisico delle monadi a quello fisico dei fenomeni naturali. Dedicò invece molti articoli e conferenze, specialmente in Germania, al “lato notturno” della filosofia leibniziana, l’aspetto oscuro e confuso delle percezioni, che permette alle monadi di esistere individualmente e che lo stesso Dio deve rispettare per non incenerirle con la sua luminosità assoluta: in base ad esso, Leibniz evita ogni soluzione panlogistica nella sua ricerca di mediazione fra il piano logico, quello metafisico e quello fisico. Per quel che riguarda Kant, è divenuto punto di riferimento inevitabile di ogni discussione il volume su *La filosofia trascendentale e l’Opus postumum di Kant* (1958)<sup>13</sup>, in seguito (1989) riscritto in tedesco, in cui approfondisce un problema della filosofia trascendentale, a cui i lettori della *Deduzione trascendentale* della *Critica della ragion pura* si trovano esposti senza che ne sia data la soluzione: il problema che tormentò l’ultimo Kant della fondazione non della fisica in generale, a cui Kant aveva già risposto con l’opera del 1786, *I primi principi della scienza della natura*, bensì della fisica quale si studia di fatto. Ricordo che Gadamer, parlandomi di questo libro, lo definì *ein glanzendes Buch*.

Plotino, invece, fu una felice scoperta della maturità. Egli ne fu preso al punto da provare l’impressione che in quella filosofia “tutto ciò che c’è da dire era stato detto”. Non pubblicò su Plotino contributi storiografici particolari, ma propose una lettura del suo pensiero che, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto essere comprensibile a un vasto pubblico (*Perché leggere Plotino. Valori, scopi e limiti della scienza*<sup>14</sup>). Il plotinismo, culmine del pensiero greco, oltre a essere rilevato in tutto il corso della filosofia occidentale, ha una sua attualità perenne, in quanto getta viva luce su due problemi. Il primo è quello del valore, degli scopi e dei limiti della scienza: “è paradossale, ma un filosofo vissuto più di mille anni prima che la scienza moderna nascesse ci fa capire il perché del suo successo e della catastrofe che potrebbe nascerne, se esso desse luogo ad un imperialismo scientifico”. Il secondo è quello, ancora più fondamentale, del valore della vita. Perché viverla, perché impegnarsi in essa? A questa seconda domanda la scienza non dà una risposta. “Mirare ad un fine attraverso un progetto significa costruire l’uno componendo il molteplice (come in qualsiasi produzione artificiale). L’interpretazione plotiniana della natura, per contro, desume l’organizzazione del molteplice dalla sua provenienza dall’uno. Il primo è il modo di operare di cui siamo padroni. E che, grazie alla scienza, ci assoggetta per un certo aspetto la natura. Ma la natura non si assoggetta a noi sotto ogni aspetto, perché il suo modo di produrre non è isomorfo a quello della scienza [...] Questa ermeneutica della natura e di certe attività umane

12 Mathieu 1960b.

13 Mathieu 1958. In seguito, riscritto in tedesco: Mathieu 1989a.

14 Mathieu 1992b.

per cui 'la natura dà la regola all'arte' spiega ad un tempo l'irriducibilità e la necessaria complementarità tra sapere scientifico e sapere filosofico e interpreta il modo d'essere di un ente finito quale l'uomo". L'accettarla o respingerla dipende in fondo da un'opzione, ma "la scelta di respingerla si giustifica solo in funzione di un delirio di onnipotenza. E dal delirio di onnipotenza al nichilismo il passo è breve, e, forse, inevitabile"<sup>15</sup>.

Nell'ambito della sua meditazione sociopolitica, tutta ispirata a un senso vivo delle individualità e delle loro libere interazioni, difese nei confronti delle tendenze totalitarie, liberticide e nichilistiche del tempo, lungo le linee di un franco liberalismo si esprime la sua passione per la concretezza. In questa produzione, fa spicco il volume sulla *Speranza nella Rivoluzione. Saggio fenomenologico*<sup>16</sup>, che fu tradotto in francese (1974) e in spagnolo (1976). La fenomenologia di cui si dice nel sottotitolo non è quella husserliana, ma quella di sapore hegeliano, intesa a "far emergere dai fenomeni, presi nella loro singolarità, un senso non afferrabile fuori dal fenomeno stesso"<sup>17</sup>. La mistica della rivoluzione, che è un vero e proprio delirio di onnipotenza, non vuole cambiare qualcosa, ma rovesciare il tutto, "da così a così", giungere a uno stato dove certe cose non sono semplicemente vietate, ma non possano accadere. Potrebbe sembrare una ripresa della gnosi come passaggio da un eone completamente corrotto e negativo di cui nulla si salva all'eone dove la positività si dispiega; e in effetti lo è, ma si tratta di una gnosi secolarizzata: all'eterno si sostituisce il futuro e alla Sofia la prassi liberatrice; il momento escatologico è immanentizzato. Per questi suoi caratteri si distingue dalla ribellione, che può essere ribellione contro il diritto, perché la legge è contraria al tornaconto di chi la contesta, o ribellione per il diritto, come avviene quando il modo in cui una legge è applicata è ingiusto o sbagliato, o è ingiusto perché in contrasto con altre leggi o ai principi del diritto naturale. Il ribelle contro alla legge vuole il diritto per tutti e fa eccezione solo per sé, mentre il ribelle per il diritto si ribella a una legge appellandosi alla legge; a una legge scritta come sarebbe la costituzione o a una legge non scritta come quella del diritto naturale. La ribellione è individuale, anche se si dà il caso che più individui possano accordarsi per portarla avanti, mentre nella rivoluzione, perché riesca, dovranno essere coinvolti tutti: il soggetto rivoluzionario è collettivo; nel processo rivoluzionario 'ciò che si fa' non è l'individuo, ma il Tutto. La ribellione rimane nella sfera del diritto; la rivoluzione non solo non si appella ad esso, ma mira a eliminare ogni forma di diritto perché esterna e oppressiva: il nuovo stato sarà uno stato d'amore. Certo il rivoluzionario potrà vedere con favore e incoraggiare la ribellione, ma solo in quanto propizia la rivoluzione senza ancora esserla, e il ribelle potrà essere tentato di usare della rivoluzione per raggiungere il suo obiettivo, ma una volta raggiunto si fermerà lì, senza reclamare ulteriori cambiamenti (a meno che, ovviamente, si presentino nuovi casi che domandano la ribellione) e i due fenomeni, anche quando paiono mischiarsi, restano distinti. È chiaro, comunque, che la simpatia di Mathieu va tutta al ribelle per il diritto nei

15 Mathieu 1992b, 10-1.

16 Mathieu 1972; n.e Mathieu 1992a.

17 Mathieu 1972, 8.



confronti del rivoluzionario. Qualcuno potrebbe dire che il libro, scritto a ridosso della contestazione sessantottesca, porta il segno dei tempi, ma esso è pieno di notazioni felici e l'impianto generale, che queste notazioni gli permette, continua a mio parere a essere valido. L'unica cosa da aggiungere, forse, è che la speranza nella rivoluzione è oggi scomparsa, lasciando via libera alle tendenze dissolutive che la accompagnavano e che continuano ad agire in ciò che è rimasto.

Data la vocazione totalitaria della rivoluzione, il giacobinismo non è un suo accidente, ma le è essenziale: Mathieu mostra che il giacobinismo, introdotto nella storia dallo spirito rivoluzionario e generalizzato come il principio per cui l'individuo non ha diritto a volere, l'unico ad averlo essendo l'universale, si sgancia da essa ed è presente anche in casi in cui a prima vista non appare; esso viene qualificato come un vero e proprio "cancro in Occidente", capace di portarlo all'autodistruzione (cf. *Il cancro nell'Occidente. Le rovine del giacobinismo*<sup>18</sup>).

Se c'è qualcosa che possa considerarsi come universale nella vita associata è la legge, se c'è qualcosa che sia inevitabilmente individuale in tutto ciò che conosciamo è la volontà. Ora, bisogna fare in modo che l'individuale voglia secondo la legge, non che l'universale pretenda di volere attraverso la legge. Il volere è sempre nell'individuo (sia esso persona fisica o persona giuridica), universale è solo la norma secondo cui il volere dell'uno deve comporsi col volere dell'altro<sup>19</sup>.

Quel che deve opporsi alla volontà giacobina è la possibilità dell'interazione delle libere volontà individuali sotto la legge, una legge che al limite potrebbe anche solo essere quella che garantisce la sicurezza pubblica e il rispetto del diritto penale, lasciando tutto il resto a impegni responsabilmente presi dalle volontà individuali libere. Le considerazioni sulle politiche monetarie e inflazionistiche degli Stati, che già in questa sede sono svolte, saranno riprese nel saggio *La filosofia del denaro. Dopo il tramonto di Keynes*<sup>20</sup>: qui quella che chiama "la mistica dell'inflazione" viene studiata nella sua forma originaria in John Law: gli "assegnati" della Rivoluzione francese e il keynesianesimo del Novecento sono considerati una mera ripetizione del tentativo di Law di estrarre il qualcosa della ricchezza dal nulla della cartamoneta, nuova manifestazione del delirio di onnipotenza.

In questi libri l'autore si trova spesso ad affrontare tematiche giuridiche: l'interesse per il diritto e la riflessione filosofica su di esso non lo abbandonarono mai (frequentò anche la facoltà di giurisprudenza, sostenendo alcuni esami senza tuttavia laurearsi). Fin dal 1962<sup>21</sup>, aveva sostenuto in una amichevole polemica con Pietro Piovani la difesa del diritto naturale, e nel 1978 pubblicò il saggio *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*<sup>22</sup>. La pena non si giustifica come esemplarità intimidente che implicherebbe una strumentalizzazione del reo, non come difesa sociale che porta a un'indistinzione fra pene e misure di sicurezza, e neanche come

18 Mathieu 1980.

19 Mathieu 1980, 11.

20 Mathieu 1985.

21 Cf. Mathieu 1989b.

22 Mathieu 1978.

rieducazione, sebbene questa possa essere suo primo scopo secondario. Lo scopo primario della pena è la reintegrazione del reo nel sistema del diritto e ciò è ben conforme alla sua dignità, che non deve mai venir meno. Poiché il criterio su cui si fonda la giustizia è la simmetria (“io ho il diritto di fare a te tutto ciò che tu hai il diritto di fare a me”), la pena consiste in una diminuzione della libertà del colpevole simmetrica a quella che il colpevole ha causato alla vittima. Il libro provocò qualche discussione e un certo scandalo perché su questa base si sosteneva la liceità della pena di morte. L’obiezione che si può rivolgere a questa liceità è che, nel caso della pena di morte, si reintegra il reo nel sistema di diritto escludendolo, un paradosso che si scioglie osservando che non è fuori in senso assoluto, ma solo “fuori da quel contesto che noi riusciamo ad organizzare qui”: “la pena di morte non pretende di cancellare il reo in senso assoluto: ciò che è stato, è esistito per sempre, quel delitto e il suo autore appartengono definitivamente all’esistenza, e la pena di morte è solo un modo di rendere quell’appartenenza moralmente accettabile”<sup>23</sup>. Col che si riconosce che la pena di morte non è giustificabile se si rimane su un piano materialistico; non perché essa postuli una immortalità o reincarnazione, ma solo perché si tratta di salvaguardare un valore superiore al semplice fatto di vivere, con l’aggiunta che quest’ultima condizione riguarda non solo la liceità della pena di morte, ma la liceità in generale di punire, che si configura non come un diritto, ma come un dovere. Sulla pena di morte si sa che le posizioni sono divergenti e tenacemente difese da chi le detiene; credo, tuttavia, si possa concedere che le argomentazioni di Mathieu, che qui ho dovuto semplificare all’eccesso, possano essere considerate un serio e coerente (nella sua prospettiva) contributo alla discussione.

Per quel che riguarda l’estetica mi limiterò a citare il lavoro su Rilke (*Dio nel libro d’ore di R. M. Rilke*<sup>24</sup>), e i due scritti su Goethe (*Faust e il disagio dell’uomo d’oggi, 1950*<sup>25</sup>, e *Goethe e il suo diavolo custode, 2002*<sup>26</sup>). Si tratta, propriamente, di letture filosofiche di opere letterarie, che fanno emergere concettualità in esse presenti. Allo studio di Goethe Mathieu fu iniziato alla scuola di Ladislao Mittner, di cui fu discepolo e amico, e da Augusto Guzzo, che a questo studio iniziò anche Luigi Pareyson, tanto che la lettura di Goethe da parte di chi coltivava interessi estetici può essere considerata caratteristica dell’ambiente filosofico torinese del primo dopoguerra. Estremamente interessante è la sua estetica musicale (cf. *Il demoniaco nella musica, 1983*<sup>27</sup>, e *Il nulla, la musica e la luce, 1996*<sup>28</sup>), che è una vera e propria filosofia della musica. La musica (e Mathieu pensa qui soprattutto al ‘periodo classico’ della musica da Monteverdi a Brahms) si muove per così dire in una sfera ontologica e non ontica (nel senso heideggeriano dei termini). Essa fa emergere al di sotto del suono il silenzio, i suoi temi fanno emergere il nulla degli *enti*, e indirizzano la nostra attenzione verso quell’*essere* del nulla che non è ogget-

23 Mathieu 1978,10-11.

24 Mathieu 1968.

25 Mathieu 1950.

26 Mathieu 2002.

27 Mathieu 1983.

28 Mathieu 1996.

to di osservazione e rappresentazione. Questo è il senso in cui si può dire che la musica pura è “ascoltare il silenzio”.

Si tratta, come si vede, di un'ampia varietà di interessi, ma questa varietà è sorretta da un'intima unità, che è quella che ho chiamato la sua passione per la concretezza: essa traspare da ogni pagina dei suoi scritti e ne rende la lettura sempre rinfrescante e stimolante.

## Bibliografia

- Mathieu, Vittorio. 1950. *Faust e il disagio dell'uomo d'oggi*. Torino: Edizioni di “Filosofia”.
- . 1958. *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum di Kant*. Torino: Edizioni di “Filosofia”.
- . 1960a. *L'oggettività nella scienza e nella filosofia moderna e contemporanea*. Torino: Accademia delle Scienze.
- . 1960b. *Leibniz e Des Bosses*. Torino: Giappicchelli.
- . 1963. *Il problema dell'esperienza*. Trieste: Edizioni Università di Trieste.
- . 1968. *Dio nel libro d'ore di R. M. Rilke*. Firenze: Olschki.
- . 1971. *Bergson. Il profondo e la sua espressione*. Napoli: Guida Editori.
- . 1972. *Speranza nella Rivoluzione. Saggio fenomenologico*. Milano: Rizzoli.
- . 1978. *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*. Milano: Rusconi.
- . 1980. *Il cancro nell'Occidente. Le rovine del giacobinismo*. Milano: Editoriale Nuova.
- . 1983. *La voce, la musica, il demoniaco*. Milano: Spirali.
- . 1985. *La filosofia del denaro. Dopo il tramonto di Keynes*. Roma: Armando.
- . 1988. “Saggio di metafisica sperimentale” in *La mia prospettiva filosofica*, autopresentazioni di Francesco Barone, Vittorio Mathieu e Virgilio Melchiorre, 29-52. Padova: Gregoriana Libreria Editrice.
- . 1989a. *Kants Opus Postumum*. Frankfurt: Klostermann.
- . 1989b. *Luci ed ombre del giusnaturalismo*. Torino: Giappicchelli.
- . 1992a. “Manifesto per un movimento ermeneutico universale”. *Filosofia* n. 2: 199-214.
- . 1992b. *Perché leggere Plotino. Valori, scopi e limiti della scienza*. Milano: Rusconi.
- . 1996. *Il nulla, la musica e la luce*. Milano: Spirali/Vel.
- . 2001. *L'uomo come animale ermeneutico*. Torino: Giappicchelli.
- . 2002. *Goethe e il suo diavolo custode*. Milano: Adelphi.
- . 2014. *L'oggettività. Scienza e filosofia di fronte all'“oggetto”*. Milano-Udine: Mimesis.
- . 2019. *Trattato di ontologia. Essere e spazio*. Milano-Udine: Mimesis.



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”<sup>1</sup>, 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”<sup>2</sup> 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 Guzzo<sup>3</sup>, 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”<sup>4</sup>. 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 Pareyson<sup>5</sup>), 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 2011<sup>6</sup>.

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 Mathieu<sup>7</sup>). Esso, a ben vedere, permette di attraversare quasi per intero la sua opera, dall'analisi della filosofia di Whitehead<sup>8</sup> (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 famiglia<sup>9</sup> 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"<sup>10</sup>.

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 inaggirabile *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 studente<sup>11</sup>, 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”<sup>12</sup>. 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”<sup>13</sup>), 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”<sup>14</sup>, 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”<sup>15</sup>. 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 Pareyson<sup>16</sup>; 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 Berdjaev<sup>17</sup>).

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 autori<sup>18</sup>.

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”<sup>19</sup>). 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”<sup>20</sup>, 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”<sup>21</sup>.

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)<sup>22</sup>. 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 tecnocratico<sup>23</sup> 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 bene<sup>24</sup>.

### 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 essa<sup>25</sup>.

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 male<sup>26</sup>), come “apertura e rimando a una vita ultramondana”<sup>27</sup>; 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”<sup>28</sup>, 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”<sup>29</sup>, 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”<sup>30</sup>).

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”<sup>31</sup>. 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"<sup>32</sup>, 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"<sup>33</sup>. 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)<sup>34</sup>.

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"<sup>35</sup>); 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"<sup>36</sup>). 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)<sup>37</sup>.

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 Guzzo<sup>38</sup> (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”<sup>39</sup>. 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 insignificante<sup>40</sup>.

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”<sup>41</sup>); 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 segreto<sup>42</sup>.

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 trasparenza<sup>43</sup>.

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 *procursus* 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*<sup>44</sup>), 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"<sup>45</sup>; 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"<sup>46</sup>. 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”<sup>47</sup>. Tale *non sequitur* è dato dal mistero della cosmicità della gloria, in cui “persino gli oggetti minimi di uso quotidiano diventeranno sacri”<sup>48</sup>: “la natura, gli animali, gli uomini”, senza alcuna eccezione<sup>49</sup>.

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*<sup>50</sup>.

## 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*<sup>51</sup>. 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"<sup>52</sup>, 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 Berdjajev) 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 inedite<sup>53</sup> 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 Schelling<sup>54</sup>). 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, 'ourdisant 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)”<sup>55</sup>.

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 vediamo 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 vediamo 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 inadeguatamente<sup>56</sup>.

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”<sup>57</sup>), 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”<sup>58</sup>, 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, Gerdil, 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”<sup>59</sup>.

## 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*<sup>60</sup> – 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”<sup>61</sup>, 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”<sup>62</sup>). 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”<sup>63</sup>. 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”<sup>64</sup>, 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”<sup>65</sup>.

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”<sup>66</sup>. 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*<sup>67</sup> 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”<sup>68</sup>.

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”<sup>69</sup> –, 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"<sup>70</sup>.

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 anni<sup>71</sup>). 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"<sup>72</sup>. 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"<sup>73</sup>. 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"<sup>74</sup>) 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”<sup>75</sup>: 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 progredisce<sup>76</sup>.

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*”<sup>77</sup>, 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 lui<sup>78</sup>.

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 Cusano<sup>79</sup>.

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.

## Quaderni di «Filosofia»

Collana diretta da *Gianluca Cuozzo*

1. *d i s t a n z a*  
a cura di Antonio Dall'Igna, Ernesto Calogero Sferrazza Papa, Alessandro Carrieri
2. *filosofia digitale*  
a cura di Fabio Ciraci, Riccardo Fedriga, Cristina Marras

Finito di stampare  
nel mese di dicembre 2022  
da Digital Team-Fano (PU)