

# PHRONEIN

Comune a tutti è il pensare



Rivista filosofica semestrale

Associazione Professionisti Pratiche Filosofiche  
Numero 10



LA DECULTURAZIONE DI MASSA

EDIZIONI ATELIER

Trimestrale di poesia, critica e letteratura

Supplemento del n. 112 (dicembre 2023)

**Direttore:** Giuliano Ladolfi (direttore responsabile)

**Direttore editoriale:** Giovanna Rosadini

**Direttrici Atelier online:** Giovanni Ibello ed Eleonora Rimolo

**Direttore supplementi internazionali:** Francesca Benocci e Piero Toto

**Coordinatore redazionale:** Luca Ariano

**Direttore marketing:** Giulio Greco

**Direttore Editoriale di Phronein:** Mario Guarna

**Redazione:** Francesco Iannitti, Stefania Lombardi, Giuseppe Scarciglia

**Comitato scientifico:** Ubaldo Fadini, Riccardo Roni

**Copertina** realizzata da Daniele Rizzuti

### Direzione e amministrazione

C.so Roma, 168 – 28021 Borgomanero (NO) – tel. e fax 0322835681

Sito web: <http://www.atelierpoesia.it>

indirizzo e-mail: [redazione@atelierpoesia.it](mailto:redazione@atelierpoesia.it)

Autorizzazione del tribunale di Novara n. 8 del 23/03/1996.

*Associazione Culturale "Atelier"*      **Quote per il 2024:**      euro 25,00  
**sostenitore:**      euro 50,00 (\*)

*I versamenti vanno effettuati sul ccp n. 12312286 intestato a*

*Ass. Cult. Atelier – C.so Roma, 168 – 28021 Borgomanero (NO) oppure*

*su Banco Posta IBAN IT26T0760110100000012312286 BIC/SWIFT  
BPPIITRRXXX*

(\*) AI «SOSTENITORI» SARANNO INVIATE IN OMAGGIO ALCUNE PUBBLICAZIONI EDITE DALLA CASA EDITRICE "GIULIANO LADOLFI".

I testi delle edizioni Atelier sono distribuiti da Ladolfi Editore e inclusi nel relativo catalogo.

Per informazioni: <http://www.ladolfieditore.it>

## INDICE

**5 Hoc Placet**

*Mario Guarna*

**7 Michel Bitbol interroga la coscienza**

*Madre Cristiana Dobner*

**21 Religio et scientia, or religio aut scientia? -**

*Michele Manfredi-Gigliotti*

**55 Schelling e il limite infinito: «im Augenblick die ganze»**

*Giuseppe Paglialunga*

**95 La fragilità dell'anima**

*Emanuela Trotta*

**109 Il medico e il nichilista**

*Luca Di Somma*

**113 Dal “detto di Anassimandro” alla “questione del soggetto”**

*Giancarlo Pillitu*

**123 Biografie degli autori**



# HOC PLACET

**Mario Guarna**

*Il pensiero sta nel pensare ogni volta dal versante da quale è giusto farlo.*

Mario Guarna

Quest'articolo è un invito a spostarsi da pensieri discriminanti per rendersi disponibili ad altre possibilità.

Credo che sia giunto il momento, di non vedere solo l'idea possibile che ha il pensiero, fondamentale è comprendere quale sia l'idea più adeguata a quel istante che si presenta dinnanzi a noi. Legittimo è esplicitare una circostanza, Si racconta che quando imperversava l'arsura estiva, un uomo era avvolto da un tabarro pesante. Borioso e con sguardo arrogante, ripeteva: *solo il mio capotto mi protegge dalle intemperie invernali. Neve, tormento, e freddo, non intaccano la mia pelle.* La gente lo scrutava divertita al suo passaggio, avvolto come era nel suo pastrano in piena estate. Il suo cammino s'interruppe presso la riva di un fiume, osservava con curiosità un pescatore in canottiera che pescava fischiando. Attirò l'attenzione del pescatore facendo spandi di tosse. Egli si girò e vide il rossore che imperversava sul suo volto, la fronte era satura di sudore.

*Vedo con piacere che hai notato il mio paltò di cashmere.* – disse l'uomo vezzeggiando il cappotto – *Non ti senti un inetto, vestito solo da una misera canottiera?*

*Non so se la mia canottiera è abietta.* – rispose il pescatore – *Ho solo accolto l'esigenza del mio corpo. Quando è estate reclama un'esigua canotta, così quando giunge l'inverno esige un paltò.*

Il dischiudersi delle determinazioni che affronta dalle esclusioni dalle tensioni drammatiche dell'esistenza per ritrovare sotto di essa la coerenza della vita.

Quando si difende una tesi, questo implica subito la confutazione. Ciascuno si isola nella parzialità di un punto di vista.

Confilosofare consiste nel non dipendere da pensieri discriminanti e unilaterali ma farli uscire dal loro sterile confronto e lasciar apparire attraverso la loro legittimità, adeguandosi a ciò che l'occorrenza richiede.

Valorizzare i possibili del pensiero fa mutare il concetto di verità. Siamo portati a riconfigurarlo, rapportandolo alla capacità di pensare altrimenti.

Il nostro pensiero si forma per opposizione formando un discorso dialogico, dove si attende il consenso dell'altro. Occorre imparare a pensare all'ammissione del pensiero discordante, accettando la sua legittimità.

Bisogna pensare qualcosa di impensato, transitare dal pensiero inerente ad uno differente, riflettendo l'uno con l'altro. Solo così si risponde in modo adeguato alle sollecitazioni collegandosi a ciò che la situazione richiede.

Nessun pensiero può pensare senza l'altro, pensano insieme e allo stesso tempo si compensano.

## **Bibliografia**

MARIO GUARNA, *Disofia. Manuale pratico dei possibili del pensiero*, Bonanno, Acireale (CT), 2023

# MICHEL BITBOL INTERROGA LA COSCIENZA

**Madre Cristiana Dobner**

Il saggio di Michel Bitbol<sup>1</sup> sulla coscienza porta nel suo titolo un punto interrogativo: *La coscienza ha un'origine?*

Il libro, di ottocento pagine, è dedicato al *problema difficile*, che non è tanto la coscienza, quanto capire se la coscienza abbia un'origine fisiologica, che possa essere individuata in qualche funzione specializzata del nostro cervello<sup>2</sup>.

Mentre il capitolo centrale suona: *Cambiare stato di coscienza. Fenomenologia e meditazione*<sup>3</sup>.

Vi viene proposta una tassonomia concernente le tecniche meditative e la loro presenza nelle diverse tradizioni, siano esse filosofiche o religiose.

Si viene formando così una visione olistica?

E, questa volta, il punto interrogativo è proprio mio!

Muovo il primo dei sette passi della mia mappa da una definizione dello stesso Bitbol:

[...] la pratica meditativa di base, quella per stabilizzare l'attenzione, ha come principio cardine la concentrazione su un singolo oggetto costante. Può trattarsi di qualcosa di visibile, di un oggetto immaginario o di un ricordo i cui dettagli si delineano gradualmente, di una frase ripetuta a oltranza, ma più spesso un tema corporeo propriocettivo, come le auto-sensazioni che si accompagnano agli equilibri muscolo-scheletrici della posizione seduta o il flusso alterno del respiro. Quest'ultimo metodo risale (come minimo) al Buddha storico, Siddhārtha Gautama, il quale lo descrive ai suoi più stretti discepoli in modo semplice: «Richiamando tutta la propria vigilanza, egli inspira sapendo che inspira, ed espira sapendo che espira». Tale metodo è stato anticipato o integrato dai sofisticati metodi di controllo del respiro utilizzati dallo Yoga (detti Prānāyāma in sanscrito), ed è stato scoperto, o riscoperto, da molte altre tradizioni spirituali, in particolare cristiane. Così, la preghiera del cuore ortodossa si fonda sul ritmo del respiro,

accuratamente sincronizzato alla recitazione cadenzata di una formula sacra. La recitazione è, in questo caso, uno strumento complementare di raccoglimento, simile ai metodi di ripetizione dei mantra cui ricorrono l'induismo e il buddismo per costringere la mente discorsiva alla concentrazione estrema, fino a deviare la sua naturale tendenza, incline alla significazione<sup>4</sup>.

Si spalanca così il territorio del “dimorare nell'esperienza”, pratica che Michel Bitbol sostiene serva a sviluppare la capacità della coscienza perché:

Nella teoria come nella pratica, qualunque soggetto di attenzione sostenuta sarebbe adatto a “fissare la mente”; solo il luogo specifico o lo stato emotivo in cui la mente si fissa, dipende dalla varietà degli orientamenti spirituali. L'instaurazione di tali processi ha come fine universale di domare l'interesse della coscienza<sup>5</sup>.

Per Bitbol la scienza non conduce alla risposta, come afferma Tolstoj.

Wittgenstein è ancora più drastico: posto che la scienza potesse fornire ogni risposta, rimarrebbe ancora un ambito in cui fallirebbe: che dire della vita e della morte?

Ed allora ecco emergere l'interrogativo tagliente: Che cosa manca nella visione scientifica?

È necessario creare una mappa iniziando un'avventura aperta, plasmabile e flessibile.

Un grappolo di interrogativi impellenti ed ineludibili irrompe:

– Perché ricorrere alla fenomenologia quando il discorso verte sulla coscienza?

– La teoria quantistica è un'intrusione oppure sospinge dal di dentro?

– Quale cittadinanza in un simile contesto ha la meditazione, posto che si concordi sul suo significato?

Una mappa irta di domande ma non un labirinto in cui si corra il rischio non solo di smarrirsi ma anche di perdersi.

Muoviamo i passi per non finire nel baratro...

## **Il primo passo: la coscienza**

L'affermazione dell'autore è netta e tagliente: la coscienza infatti non è dissociabile da quanto viviamo perché si identifica con quanto viviamo.

## **Il secondo passo: la scienza**

Nicola De Pisapia, ricercatore al Dipartimento di Psicologia e Scienze Cognitive dell'Università di Trento, sostiene che

La scienza è ben lontana dall'aver definito cosa sia la coscienza. Ci sono diverse teorie ma molti aspetti non sono chiari come la correlazione tra gli stati di consapevolezza e i diversi stati cerebrali<sup>6</sup>.

Che cosa significa allora: oggettività della scienza?

## **Il terzo passo: capire**

Si impone la necessità di un'inversione: il significato di capire e di conoscere introiettato nella nostra mente e nella nostra mentalità deve essere cambiato.

Non suona però come un insulto a tutto il percorso costruito ed alimentato dalla riflessione, dalla conoscenza che ha intersecato la nostra vita personale?

Pare e vedremo in seguito se è constatabile... che la fisica quantistica rappresenti una possibile soluzione, perché tale branca si è scontrata con le stesse difficoltà quando ha riscontrato l'impossibilità di generalizzare il suo sogno di uno sguardo da nessuna parte perché non ci viene offerta dalla teoria quantistica una rappresentazione del mondo sì una mappa che ci abilita ad orientarci. Quindi non ci dice come è il mondo ma ne diventa la guida. Ecco realizzata una rivoluzione scientifica.

## **Il quarto passo: la prima persona ... la terza persona**

In concreto che cosa significa?

Una constatazione evidente:

- Il pensiero scientifico si esprime in terza persona;
- Il pensiero filosofico è astratto;
- Il pensiero della spiritualità viene ritenuto classico.

## **Il quinto passo: la struttura della meccanica quantica**

Per afferrare sia la problematica sia il processo dell'articolazione, almeno nella sua essenzialità, per una persona come me attirata dalla scienza ma abbastanza sprovvista, mi lascio condurre dall'esperto e competente Michel Bitbol che, come obiettivo in *Mecchanica quantica, un'introduzione filosofica*<sup>7</sup>, intendeva identificare, servendosi del metodo trascendentale quanto sia necessario e *a priori* nella struttura della meccanica quantica.

A priori non fissato, di tipo kantiano ma *funzionale* (Dewey, Putnam).

## **Il sesto passo: l'epoché**

L'*epoché* rimanda a Husserl e alla struttura tematica della sua opera *Idee* primo volume. Non era tuttavia approccio inedito perché il Maestro ne aveva già affrontata la tematica nelle *Ricerche logiche*.

Prescindiamo, in questa sede, su quell'accumulo di luoghi comuni che l'*epoché* ha attirato, soprattutto dai non addetti ai lavori, come pure dalla problematica suscitata dalla svolta (presunta o reale) dell'idealismo come scrive Husserl:

l'idealismo non è una costruzione metafisica [...] ma la sola verità possibile e assoluta [...] di un io che si raccoglie sul proprio fare e sulla propria donazione di senso.

Commenta M. Bitbol:

l'idealismo husserliano, in altri termini, non è una *teoria* (come lo sarebbe un idealismo berkeleiano) ma l'espressione autentica di una *postura* di "raccolgimento" nelle acque dell'esperienza pura<sup>8</sup>.

Quanto è specifico nella fenomenologia è la messa tra parentesi di quanto Husserl riteneva "l'atteggiamento naturale" e che egli avrebbe passato al setaccio con la *riduzione fenomenologica* e gli *adombramenti* e le *regioni ontologiche*.

Ne consegue per Michel Bitbol che, adottando *l'epoché*, si mette in atto

Il gesto che si potrebbe definire "lasciare la presa", di contatto, di esplorazione laterale, o di inferenza regressiva partendo da qualche oggetto per risalire verso l'origine della sua focalizzazione in atto, piuttosto che distanziarsi di fronte ad una parte della propria attività cosciente, e di focalizzare la propria attenzione su di essa. Il "lasciar la presa" permette di passare, nel processo della riflessione, da un "andare a cercare" a un "lasciar venire"<sup>9</sup>.

Si dimostra quindi che all'interno di questi atti non solo si dia un oggetto per l'io e quindi l'io è fenomeno ma l'io è diretto su stesso e si pone in una funzione obiettivante.

In sintesi, praticare *l'epoché* significa agire sull'ipotetico isomorfismo parziale fra il reale in cui si sperimenta e la meccanica quantica e focalizzare l'attenzione su quanto deve la struttura di questa teoria alla forma dell'attività di ricerca stessa.

Con la sua architettura di cinque caratteristiche.

### **Il settimo passo: l'emergenza della coscienza**

L'emergenza della coscienza è considerata il problema difficile della filosofia dello spirito perché, sempre seguendo Michel Bitbol si comprende come la coscienza non si possa staccare dal vissuto e dall'essere vissuta, mentre nella fisica microscopica il fenomeno non si può staccare dal suo contesto, quello sperimenta in cui avviene.

È necessario verificare il quadro epistemologico nel suo mancato adattamento.

La cultura che abbiamo respirato in Occidente è ereditata dai greci, da Parmenide, Platone e Aristotele, che ci tramanda una concezione che giunge a identificare la realtà con quanto l'intelligenza può captare e conoscere attraverso i concetti.

In questo preciso contesto che è nostro, anche quando ci sforziamo di attenuarlo o di eliminarlo, dove risiede o si colloca l'apparire sensibile?

Viene relegato in modo subordinato e giunge ad essere considerato non essere o mezzo essere illusorio?

Così procedendo ecco la ricerca inesausta di una realtà celata dal velo delle apparenze: l'intelletto possiede degli strumenti specifici, dalla logica alla matematica.

La scienza cognitiva però è apparsa sulla scena della ricerca, l'enazione e la stessa fisica quantistica toccano il nervo scoperto della dicotomia di cui si è detto tra l'apparenza empirica e la realtà intelligibile.

Quale il quadro di riferimento filosofico? Quello messo in atto dal pensiero postplatonico oppure esiste un quadro alternativo?

La fenomenologia lo ha creato con la sua netta e limpida dichiarazione: Tanto apparire, quanto essere.

Non solo ma il buddismo con le sue intuizioni lo aveva già espresso "non c'è nulla di nascosto dietro i fenomeni".

La ricerca conoscitiva quindi si prospetta ben diversa: non solleva il velo dell'apparire e ritiene di trovarvi l'intelligibile ma si pone in un'altra postura quella di "di far apparire l'apparire" (J. Patočka) oppure nella differenziazione fra fenomeno e fenomenalità nel Dharma-dharmatâ- Vibhaga.

Francisco Varela, predecessore in questo campo di studi di Michel Bitbol nel 1976 ebbe a scrivere:

Con 'essere' [...] non intendo [...] nient'altro che l'esperienza<sup>10</sup>.

Commenta M. Bitbol:

L'essere quindi è l'esperienza, l'esperienza è l'essere<sup>11</sup>.

Punto d'appoggio mai abbandonato, nel 1999 infatti ribadì il nesso che porta a compimento gli interrogativi posti in apertura:

L'approccio fenomenologico parte dalla natura irriducibile dell'esperienza cosciente. L'esperienza vissuta è il nostro punto di partenza<sup>12</sup>.

Tuttavia, potrebbe non bastare perché, se è importante partire, essenziale è pur sempre ritornare:

L'esperienza vissuta è ciò da cui noi partiamo e ciò a cui dobbiamo congiungerci al ritorno, come a un filo conduttore<sup>13</sup>.

Ecco riapparire la riflessione sulla persona:

L'esperienza vissuta è irriducibile; ciò significa che i dati fenomenici non possono essere ridotti o derivati dalla prospettiva in terza persona<sup>14</sup>.

## **La meditazione**

In tutta l'immersione nei testi e, in modo specifico di questo testo di Michel Bitbol, nel brulicare delle infinite domande (ma anche delle infinite risposte disseminate chiaramente ma con naturalezza), ne rimane una, imprescindibile, che si agita e cerca una sua formulazione:

[...] l'unica domanda non espressa, ma implicita, e che il volume indaga dalla prima all'ultima pagina è: in un tempo dominato alle scienze e dalla loro straordinaria efficacia di produrre conoscenza, qual è il compito della filosofia? [...] Soprattutto il compito della filosofia è ritrovare il suo antico coraggio, per attingere di nuovo a quella sorgente inesauribile che la conoscenza scientifica non riesce a penetrare: il mistero che ci abita<sup>15</sup>.

Resta da prendere in considerazione il mistero che abita e dimora dentro la persona e chiede, bussando con insistenza, ma lasciando nell'assoluta libertà, di essere accolto, lodato ed annunciato.

Michel Bitbol afferma:

lungi dal considerare la riduzione trascendentale come una varietà laicizzata di uno stato contemplativo a scopo gnoseologico, gli stati di assorbimento spirituale potrebbero essere meglio compresi se venissero intesi quali forme di riduzione trascendentale a scopo esistenziale. Un tale rovesciamento sottrarrebbe forse ogni solennità numinosa a qualunque commento sulla pratica contemplativa, ma la soddisfacente contropartita sarebbe una comprensione unificata dei diversi aspetti dell'essere-Uomo. Esso inviterebbe a discostarsi dalla "svolta teologica" della fenomenologia, a vantaggio di un approfondimento fenomenologico degli studi sull'esperienza spirituale, sicuramente meno semplificatore del ricorso alla neuroteologia (p. 65).

Ecco quindi due testimoni, l'una per la meditazione, Teresa di Gesù, Dottore della Chiesa, l'altra per la fenomenologia coniugata alla meditazione, Teresa Benedetta della Croce, la fenomenologa Edith Stein, che presto, si spera, sarà nominata Dottore della Chiesa.

### *Teresa di Gesù*

Michel Bitbol sta trattando il "fissare le mente" con il "fine universale di domare l'interesse della coscienza":

a tale scopo ci si forza ad adottare una direzione unica, iterativa, spogliata di tutto ciò che abitualmente definiremmo "interesse", nel senso di novità e stimolo. Dopodiché *qualcosa accade*, un qualcosa di *inatteso*, non sempre ricercato in sé e per sé<sup>16</sup>.

Posti concentrazione dell'attenzione e controllo dell'interesse, subentra quanto Bitbol denomina *stato di assorbimento*.

Spunta quindi la citazione della *Fundadora* carmelitana:

esso sopraggiunge ad un certo stadio dell'evoluzione contemplativa degli stati di coscienza, che Santa Teresa d'Avila evoca attraverso una metafora architettonica. Teresa paragona l'anima a un castello e le tappe evolutive dei suoi stati a *dimore* successive, di cui la quinta (sulle sette elencate), è particolarmente pertinente.

## Proseguo con il commento di Michel Bitbol:

ciò che è “addormentato” in questa quinta dimora, sono gli interessi per le cose e per se stessi; in compenso, rimane l’interesse (ansioso o meno) per l’esperienza in corso. L’attenzione resta sostenuta, sebbene sia stata ritirata del tutto dalla vita ordinaria; è un’attenzione pura, un’attenzione dell’essere attento, e soprattutto un’attenzione per ciò che si presenta senza nominarsi<sup>17</sup>.

A mio avviso l’attenzione non è esito o frutto di tecniche adeguate, ripetute e vagliate, è esito e frutto di un dono ricevuto: l’Altissimo che chiede di dimorare, per condurre non solo alla metamorfosi del *gusano feo* in *mariposita*, come si esprime Teresa in questa quinta dimora, con l’immagine tratta dalla vita quotidiana e dalla trasformazione del baco da seta in farfalla ma inizia quel preludio che giungerà alla Luce della Trasfigurazione nella VII Dimora.

La porta del *Castello* è l’orazione (I, 1,7) e, ad ogni dimora o grado di perfezione corrisponde un tipo di orazione.

Teresa non conosceva la distinzione fra la via purgativa, illuminativa ed unitiva e quindi quella fra incipienti, proficienti e perfetti. Distingue invece fra naturale e soprannaturale, ascetico e mistico<sup>18</sup>.

In ogni dimora del suo *Castello* si trova una grazia specifica, un modo di orazione, un impegno o atteggiamento di vita. Non è un’utopia ma un dono di Dio.

La Quinta dimora, per quanto concerne lo stato viene considerata come stato di *rinnovamento*, la grazia ricevuta *la Vita Nuova in Cristo*, mentre l’orazione è quella di *unione*.

Si noti come, per Teresa, il passaggio dell’anima fra una dimora e l’altra non è legato a tempi specifici, può durare a lungo o brevemente, Dio attende infatti la libera adesione della persona.

Questa simbologia spirituale è ricca e ottempera a tre funzioni:

- esprimere o svelare l’ineffabile;
- insegnare e comunicare in forma adeguata i misteri;
- iniziare al mistero.

Fin qui, nel *siglo de oro*, Teresa di Gesù.

Con un salto di secoli e di formazione intellettuale ma in pari santità, Edith Stein da fenomenologia ha studiato ma anche concretamente percorso il Castello interiore.

Inoltre ha posseduto un genio e una sovranità particolare sottolineata da Dupuy:

Abitata dai più grandi nomi-Platone e Aristotele, Agostino, Tommaso d'Aquino e Duns Scotto, Husserl e Heidegger-ella ha reso giustizia a tutti senza essere vassalla di nessuno<sup>19</sup>.

Dopo la sua conversione Edith Stein si è dovuta confrontare con il suo ricco e qualificato bagaglio culturale e la nuova via che le si apriva aderendo a Cristo, al Vangelo e alla dottrina della Chiesa cattolica.

Afferma infatti il suo personale punto di vista in apertura alla sua opera maggiore *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*:

Questo cammino si è imposto, poiché il suo *habitat* filosofico è la scuola di Husserl e il linguaggio dei fenomenologi è la sua lingua filosofica materna. Deve tentare di trovare la via che conduce da questo punto di partenza alla grande cattedrale della Scolastica<sup>20</sup>.

Riprendendo il filo della attenzione, sottolineata da Michel Bitbol nella *Quinta Dimora*, in una lettera del 20.10.1938 diretta ad una giovane suora, si palesa chiaramente l'atteggiamento di Teresa Benedetta mentre risponde all'interrogativo se la vita mistica sia riservata a pochi:

[...] credo che una via sicura sia quella di diventare un "vaso vuoto" per la grazia divina. "Strappa il tuo cuore da ogni cosa. Cerca Dio e lo troverai" (un insegnamento della nostra venerata madre Teresa).

Teresa Benedetta ha ben descritto quindi la reazione di chi «pensa con il cuore» (EE 402; 451/2).

La lettura di tutti gli scritti di Edith Stein consente di affermare che il suo pensiero è

quasi interamente centrato sulla nozione di anima e sulla relazione/opposizione fra il suo significato fenomenologico e quello psicologico-positivo<sup>21</sup>.

Afferma Roberta De Monticelli che, nella fenomenologia steiniana dell'anima, cioè nella fenomenologia dell'essere vivo, Edith Stein individua

la partecipazione maggiore o minore a una modalità d'essere che ha questi caratteri eidetici: "spontaneità" e "concentrazione"<sup>22</sup>.

L'immagine che li racchiude è proprio quella del Castello interiore, tanto da classificare *Il Castello dell'anima*<sup>23</sup> fra gli scritti di fenomenologia del misticismo.

È necessario, tuttavia, procedere diversamente e riconoscere con Bertuletti che la fenomenologia, proprio in Edith Stein, comporta una scoperta

in ordine alla definizione dello statuto dell'evidenza originaria della coscienza, dell'impossibilità di separare la questione del senso dalla sua genesi<sup>24</sup>.

Come procedere?

La genesi è costitutiva del senso, poiché la verità non si manifesta alla coscienza se non facendo della sua libera appropriazione la forma stessa della sua manifestazione. L'accesso alla forma teologica della trascendenza coincide con l'accesso del soggetto alla propria ipseità e alla consapevolezza dell'implicazione della verità nella sua attuazione. La forma originaria della coscienza è la fede, poiché non si dà riconoscimento della verità se non nel consenso - affidamento del soggetto che la "realizza" come verità della propria esistenza effettiva<sup>25</sup>.

Una fenomenologia quindi non del misticismo ma della verità e della coscienza, di uno spazio teologico preciso e reale, *sachlich*: del vissuto interiore.

Qui trovo il raccordo e il nesso con la ricerca di Michel Bitbol.  
Si tratta quindi in Edith Stein del

recupero del suo luogo originario, la correlazione tra la forma teologica della verità e la forma della fede della coscienza<sup>26</sup>.

All'interno del simbolo che

è una conoscenza, e come ogni conoscenza è comunicabile secondo un linguaggio proprio, costitutivo. Il simbolo è un segno concreto che evoca senza svelare: non artificiale né convenzionale, esso dà già ciò che indica, ma non lo esaurisce; ovvero non ne fornisce una prensione priva di residui ma, proprio al contrario, ne rispetta lo sfondo silenzioso di provenienza<sup>27</sup>.

Il «con-sentire» già studiato da F. Th. Vischer e da Th. Lipps<sup>28</sup> assume una coloritura particolare e precisa:

Nel senso fenomenologico ristretto del termine, elaborato con grande precisione da Edith Stein, “empatia” è designazione comune degli atti in cui sia immediatamente dato o presente un altro io<sup>29</sup>.

Il vissuto empatico, come conoscenza, presenta quindi due volti

il teoretico *Wissen* si innerva su di un duplice *pati* dell'io come un sé e dell'io d'altri<sup>30</sup>.

Edith Stein ha battuto un percorso tipico di strategia di ricerca ed accesso alla verità, scrive infatti nel *Castello dell'anima*:

Il punto centrale dell'anima è il luogo dal quale la voce della coscienza si fa percepire, e il luogo della libera personale decisione. Poiché è così e poiché la libera personale consegna appartiene all'unione amorosa, il luogo della libera decisione deve essere ugualmente il luogo della libera unione con Dio<sup>31</sup>.

## NOTE

- <sup>1</sup> MICHEL BITBOL, *La conscience a-t-elle une origine? Des neurosciences à la pleine conscience: une nouvelle approche de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2014.
- <sup>2</sup> *Ibidem*, p. 9.
- <sup>3</sup> MICHEL BITBOL, *Cambiare stato di coscienza. Fenomenologia e meditazione*, Milano-Udine, Mimesis, 2022, p. 9.
- <sup>4</sup> *Ibidem*, p. 71.
- <sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 72-73.
- <sup>6</sup> ALESSIA MACCAFERRI, *Che cos'è la coscienza? In Toscana neuroscienze alleate della meditazione*, «Il Sole 24ore», 22 marzo 2019.
- <sup>7</sup> MICHEL BITBOL, *Mécanique quantique, une introduction philosophique*, 2ème édition, Paris, Champs-Flammarion, 1997.
- <sup>8</sup> MICHEL BITBOL, *Cambiare stato di coscienza. Fenomenologia e meditazione*, *op. cit.*, p. 46.
- <sup>9</sup> *Ibidem*, p. 55.
- <sup>10</sup> FRANCISCO J. VARELA, *Not One, Not Two* in *The Coevolution Quarterly*, «Fall», 1976, pp. 62- 67.
- <sup>11</sup> MICHEL BITBOL, *Une science de la conscience equitable. L'actualité de la neurophenomenologie de Francisco Varela*, «Intellectica», 2006/1, 43, p. 144.
- <sup>12</sup> FRANCISCO J. VARELA, *Dasein's Brain: Phenomenology Meets Cognitive Science*, in Aaerts D. (ed.), *Einstein Meets Magritte*, Dordrecht, Kluwer, 1999.
- <sup>13</sup> FRANCISCO J. VARELA, *Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem*, «Journal of Consciousness Studies», vol. 3, 1996, p. 334.
- <sup>14</sup> FRANCISCO J. VARELA, *Dasein's Brain: Phenomenology Meets Cognitive Science*, *op. cit.*
- <sup>15</sup> MICHEL BITBOL, *Cambiare stato di coscienza. Fenomenologia e meditazione*, *op. cit.*, pp. 9-10.
- <sup>16</sup> *Ibidem*, p. 73.
- <sup>17</sup> *Ibidem*, p. 74.
- <sup>18</sup> ERMANNANO DEL SS. SACRAMENTO, *I gradi della preghiera mistica teresiana*, in *Ephemerides carmeliticae* (1962), pp. 497-517; PEDRO CEREZO GALÁN, *La experiencia de la subjetividad en Teresa de Jesús*, «Revista de Espiritualidad» 56 (1997), pp. 9-50.
- <sup>19</sup> BERNARD DUPUY, *Au commencement était le sens. L'herméneutique d'Edith Stein* in *Interpréter, Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, pp. 176.
- <sup>20</sup> EDITH STEIN, *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Roma, Città Nuova, 1999, p. 12.
- <sup>21</sup> ROBERTA DE MONTICELLI, *L'ascesi filosofica*, Milano, Feltrinelli, 1995, p. 190.
- <sup>22</sup> *Ibidem*.
- <sup>23</sup> EDITH STEIN, *Il Castello dell'anima*, in *Nel castello dell'anima. Pagine spirituali*, Roma, Morena OCD, 2004.
- <sup>24</sup> ANGELO BERTULETTI, *Il significato di una formula inconsueta*, «Teologia» 3, sett. (1998), p. 244.
- <sup>25</sup> *Ibidem*.
- <sup>26</sup> *Ibidem*, p. 247.
- <sup>27</sup> PATRIZIA MANGANARO, *Esperienza mistica e linguaggio*, «Aquinas», 1 (2000), p. 515; ENRICO GARULLI, *Conoscenza analogica e simbolica secondo Edith Stein* in AA. VV., *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia*, Contributi al 38° Convegno del Centro Studi Filosofici di Gallarate, 8-10 aprile 1983, Brescia, Morcelliana, 1984, pp. 163 -173.
- <sup>28</sup> MICHELE NICOLETTI, *Introduzione a EDITH STEIN, L'empatia*, F. Angeli, Milano 1986, pp. 29-33.

- <sup>29</sup> ROBERTA DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Bologna, Guerini e Associati, pp. 160-161; cfr. LAURA BOELLA, ANNAROSA BUTTARELLI, *Per amore di altro. L'empatia a partire da Edith Stein*, Milano, R. Cortina, 2000.
- <sup>30</sup> MASSIMO EPIS, *Io, anima, persona nella fenomenologia di Edith Stein*, «Teologia» 1 (2002), pp. 63-64.
- <sup>31</sup> EDITH STEIN, *Il Castello dell'anima*, *op. cit.*, p. 327.

## RELIGIO ET SCIENTIA, OR RELIGIO AUT SCIENTIA?

Michele Manfredi-Gigliotti

Da qualche tempo a questa parte, capita sempre più sovente di accorgermi come la mia mente tenda ad appostarsi su riflessioni di carattere esistenziale con proiezioni dimensionate soprattutto *post mortem*.

Alcune di esse, in particolare, sono sempre presenti e non mi abbandonano mai e ciò avviene, ritengo, a causa del fatto che non sono riuscito a trovare risposte soddisfacenti riguardo ad alcuni *perché?*, ritenuti da me di fondamentale e decisiva importanza orientativa.

La natura, in assenza di qualsiasi mio intervento volitivo, ha deciso di farmi nascere in una società civilmente e politicamente organizzata in senso confessionale e, all'interno di essa, mi ha collocato in una famiglia da cui ho ricevuto una educazione secondo *imprimatur* fideistici cristiano-cattolici, che mi hanno accompagnato per tutta la mia giovinezza perché era, per consuetudine, questo il comportamento da doversi tenere. Non ricordo, infatti, di avere mai avuto la possibilità, secondo il tanto decantato *libero arbitrio*, di operare alcuna scelta maturata in modo autonomo e originale. In sostanza, la condizione, in cui mi sono trovato non è stata minimamente determinata, a seguito di convinzioni ritualmente maturate, da mie *affinità elettive* ma, solo e semplicemente, dalla natura o, se si preferisce, dalla sorte. È stata la sorte, infatti, tra tutti i diverticoli elettivi a sua disposizione, che ha scelto di farmi nascere italiano di nazionalità e cristiano di religione.

È evidente che se fossi nato in una società politica islamica oppure buddista o, in definitiva, di qualsiasi altra confessione, sarei stato indirizzato a seguirne i relativi dogmi fideistici. Si può, così, ragionevolmente, concludere che la mia volontà, in merito a tale collocazione, sia stata del tutto assente o, più esattamente, che si sia

verificato un momento di coartata e indotta *abulia*. . . anche se il concetto potrebbe sembrare, a prima vista, contraddittorio, in riferimento al contenuto di questo scritto.

Né, d'altra parte, come sopra accennato, la nascita in altra società politica o in altra famiglia umana di diverse tendenze religiose, avrebbe mutato la posizione sopra descritta. Avrei, infatti, ugualmente rinvenuto i medesimi problemi, atteso che tutta la grande varietà di professioni religiose diffusa nel mondo soffre, com'è evidente, degli stessi, uguali e irrisolti problemi, consistenti nella caratteristica di dovere credere in qualcosa o in qualcuno solo e semplicemente per *fede* o perché *quivis de populo* assicura che esista davvero, senza possibilità di instaurare dialoghi chiarificatori con i rispettivi *meneurs* religiosi, i quali, anzi, quando la loro società attuale affonda le radici dei propri governi in principi e strumenti **teocratici**<sup>1</sup>, si sentono abilitati e legittimati all'uso della violenza, non solo psicologica, ma anche o soprattutto fisica, laddove si verificano episodi di recalcitranza ai principi statuiti *de imperio* o, persino, ipotesi di semplici tentativi innovatori di adeguamento alla contemporaneità epocale, come, con ogni evidenza storicamente accertata, avveniva anche in campo cristiano ai tempi nei quali operava l'Ufficio dell'Inquisizione e come ancora avviene, non solo nel **dar al-harb**<sup>2</sup>, ma soprattutto entro l'ambito territoriale del **dar al-islam**<sup>3</sup>.

D'altra parte, mi chiedo, se l'Universo è stato creato da un solo, unico Dio, qual è la spiegazione, razionalmente accettabile, senza ricorrere alla spada di Damocle della prospettiva di una punizione eterna, del fatto che ogni religione esistente sulla faccia della terra si arroga il diritto di professare la propria fede nei confronti di divinità, una diversa dall'altra e, a volte, una contro l'altra ciascuna tenendo a magnificare la propria esclusività esistenziale?

Come sarà giudicato, allorquando sarà indetta la sessione del *giudizio universale*, chi, essendo nato e cresciuto in una sperduta foresta dell'Amazzonia, abbia conosciuto soltanto le sue divinità tribali e abbia adorato i propri *totem*<sup>4</sup> non avendo mai sentito parlare di

cristianesimo? La mancata conoscenza del *Dio vero* è imputabile alla tribù della foresta amazzonica, oppure alla Divinità che non si è palesata in modo evidente? Ma prima che sia indetta la sessione universale, a cui sopra si è accennato, le anime della Terra subiranno un processo *ad interim*, in attesa di quello finale? E se fosse così, quale differenza vi sarebbe tra il processo intermedio e quello finale? E, ancora, con attinenza ai criteri di giudizio che saranno adottati, la responsabilità per la mancata adesione al culto della religione cristiana, sarà attribuita al giudicando inconsapevolmente non praticante, oppure a chi non ha inteso palesarsi ad esso per motivazioni di cui a noi sfuggono le ragioni? Quale sarebbe la posizione che assumerebbe la chiesa cattolica, se in altri mondi astrali si scoprisse l'esistenza di esseri animati, come noi, che sconoscessero completamente l'esistenza della religione cristiano-cattolica?

È ragionevolmente concepibile che il Signore Dio (dei Cristiani) possa ritenersi soddisfatto di essere *conosciuto* soltanto da una parte alquanto esigua dell'intera popolazione terrestre, non facendo alcunché per dimostrare come stiano realmente le cose<sup>5</sup> anche per i luoghi ricompresi entro le aree religiose *hic sunt leones*? Non sarebbe più normale indire un consesso universale, convocando l'umanità intera, alla quale mostrarsi *personaliter* rivelando, in questo modo, la vera essenza dell'intero problema o, *rectius*, evidenziando come non esista alcun problema?

Questi ed altri interrogativi, riguardanti molteplici punti piuttosto incerti della religione, alla quale la sorte mi ha consegnato, mi hanno indotto ad una forma di genuflessione spirituale sottesa allo scopo di cercare di risolverli ma, sono costretto a dovere confessare che, strada facendo, non sono stato in grado di ottenere risposte soddisfacenti la mia sete di verità, anzi, le domande che precedono, che rimangono senza risposte serie, mi inducono a ritenere che ogni etnia terrestre si sia creata la propria divinità facendo esclusivo ricorso alla propria fantasia, mirando a crearsi una stampella esterna

alla quale appoggiarsi per superare gli ostacoli che le forze umane non sono in grado di oltrepassare.

Debbo anche aggiungere (per dare l'esatta idea che io, di fronte a tali problemi, mi sono posizionato con serenità e imparzialità d'animo), come tutti i teologi cristiani, nessuno escluso, con i quali io abbia tentato di instaurare un dialogo, finalizzato, esclusivamente, non già a *contestare* qualcosa, ma piuttosto ad *apprendere* qualcosa, *non scholae, sed vitae*<sup>6</sup>, in modo da potere trarre, al di là e a prescindere dall'enunciazione di un dogma, soltanto alcune certezze che potessero essere collocate al posto dei dubbi intimamente esistenti, abbiano, al contrario, assunto un atteggiamento di malcelato fastidio, come se avessero voluto dire:

“Chi credi di essere tu, che osi porre queste domande tramite noi al Creatore dell'universo? Non c'è alcunché da discutere. È così e basta!”, in questa maniera, reiterando, con conseguente e gratuita attribuzione dell'autorità, l'antico, categorico e definitivo *ipse dixit.*, che non ammetteva repliche, chiosature o glossemi di sorta riguardo alle enunciate affermazioni dogmatiche.

Uno solo di essi, riferendosi ad una mia precisa domanda, ha aggiunto alla condivisa posizione *ex cathedra* assunta dalla maggioranza dei suoi colleghi, che era necessario operare una netta distinzione in quanto un conto sono i *principi religiosi*, altro conto sono i *principi scientifici*, essendo, i primi, fondati esclusivamente sulla *fede*, lasciando, però, in sospeso l'attribuzione, rispetto ai secondi, delle caratteristiche, qualitative e **teleologiche**<sup>7</sup>, che determinano tale diversità ed omettendo dal precisare quale fosse il comportamento da doversi tenere in ipotesi di evidente contrasto tra *affermazioni fideistiche* (che hanno come fondamento l'accettazione cieca e acritica di ogni, relativo assunto) ed *affermazioni scientifiche* (che penetrano con le loro radici in profondità il duro terreno incolto del mondo, evidenziando, in questo modo, l'immane fatica del cammino umano sulla terra).

Alla mia naturale e consequenziale puntualizzazione, secondo la quale, anche in base ad uno degli stessi *principi cardini* che costituiscono le fondamenta della religione di Cristo, in riferimento al quale la fede non è altro che un *dono di Dio* (con la conseguenza, necessariamente logica, che a chi non la possedga e, conseguentemente, si rifiuti di credere ai **dogmi**<sup>8</sup>, non possa, poi, essere contestato alcun tipo di addebito, non essendo stato egli, con ogni evidenza, ritenuto meritevole di diventare donatario di siffatta gratificazione), il mio interlocutore ha deciso di interrompere bruscamente il dialogo, preferendo allontanarsi senza aggiungere altro, lasciando sì la mia mente nella nirvanica tranquillità razionale di avere dedotto una eccezione fondata, ma la mia anima nello stagno del suo originario dubbio amletico irrisolto e, a quanto pare, irrisolvibile anche da parte di coloro che sono istituzionalmente preposti proprio alla soluzione dei dubbi.

A questo punto e, soprattutto, a beneficio di chi non mi conosce, sento il dovere di precisare che non sono una persona che ha aderito all'**ateismo**<sup>9</sup>, nel senso che io abbia effettuato una mia ricerca personale, a conclusione della quale sia pervenuto all'approdo di un convincimento di dovermi attestare tra quelli che professano l'inesistenza di Dio. Sotto tale ultimo profilo, dunque, la mia anima si presenta strutturalmente come la platonica **tabula rasa**<sup>10</sup>, così come mi è stata consegnata all'origine, non risultando visibile in essa alcun *imprimatur* di natura teologica che mi possa far qualificare come seguace di questa o di quella corrente religiosa, oppure di un *negazionismo* radicale.

Il mio è solo e soltanto rammarico, generato dal fatto che, essendo ragionevolmente certo dell'esistenza di un *genitore*, non sono in grado, malgrado l'impegno profuso, di rintracciarlo perché egli non fa altro che nascondersi, celandosi alla percezione di tutti i sensi che sono stati messi a mia disposizione dalla natura, mentre pochissimi eletti (per quello che loro stessi raccontano) godono, o hanno

goduto, del privilegio di vedere apparire il Signore o altri personaggi del suo **Empireo**<sup>11</sup>.

Il fatto è che, pur trovandomi da molto tempo continuamente *in itinere, de die in diem*, spinto come sono sulla strada di tale ricerca, non sono ancora giunto ad un approdo di certezza e tranquillità, che possa soddisfarmi appieno e che vada oltre i dogmi e le contraddizioni in cui si trova la chiesa cattolica.

Infatti, come già sopra accennato, per una convinzione che mi è connaturata, credo fermamente nell'esistenza di un principio **creatore e regolatore**, di una fonte genetica comune, alla quale si debba la creazione e il mantenimento dell'intero Universo, qualunque sia la denominazione che si voglia dare ad essa, non investendo il problema una sfaccettatura di natura formale, perché riguarda, al contrario, la sua struttura sostanziale, essendo costituita dalla ricerca mirata a dare, finalmente, una risposta al **“perché?”** della nostra esistenza, svelandoci, finalmente, quale sia lo scopo del nostro transito terreno e quale sia il destino, semmai ve ne sia uno, di ciò che resta, semmai qualcosa resti, dopo che la materia ha cessato la sua esistenza.

Che, poi, tale principio, al quale mi riferisco, venga appellato **θεός-λόγος-νοῦς-ψυχή-πνεῦμα** oppure **ἄνεμος**<sup>12</sup>, non riveste, come appare di tutta evidenza, importanza sostanziale.

Tale mia posizione, che, sotto molti aspetti, appare di stampo spinoziano, deriva, non già e non tanto dagli insegnamenti dogmatici ricevuti, ma direttamente dalla mia esperienza personale. Sono stato solito, infatti, e lo sono tuttora, osservare, con cadenza quasi quotidiana, come le leggi che regolano la Natura risultino essere state coordinate e codificate in modo rigorosamente necessitato, organico e intelligente *inter se*, nell'assoluto rispetto di un visibile modello di *consecutio temporum* giuridica. Ciò induce a pensare e ritenere, con alto grado di probabilità razionale, che all'origine di tale ordine giuridico-architettonico non possa mancare la presenza di una originaria e superiore attività **nomotetica**<sup>13</sup>, così altamente qualificata

da richiamare alla memoria il modello storico di quella attività collazionativa di tipo giustiniano.

Da tale impostazione scaturisce la necessità di dovere ritenere tale fonte creatrice e regolatrice come unica e sola motrice della creazione dell'intero Universo, in quanto se la si ritenesse, a sua volta, creata da altra fonte, di dovrebbe ammettere l'esistenza di una *essenza* ad essa superiore. Tale fonte originale non può che essere stata, in assoluto, la prima in senso cronologico, per cui il logico corollario che discende dall'enunciato **teorema**<sup>14</sup> è che la fonte creatrice, non essendo stata, a sua volta, creata, né *aliunde*, né *ex alio*, debba necessariamente essere considerata come **causa sui**<sup>15</sup>, ossia generatrice di se stessa.

Non è necessario, per questo, frequentare alcun tipo di **catechismo**<sup>16</sup>; basta affacciarsi sull'infinito teatro dell'Universo oppure guardare all'interno del proprio pensiero, entrambi percepibili ed apprendibili, il primo tramite l'esperienza visiva e quella scientifica e il secondo tramite l'introspezione di se stessi.

Anche Albert Einstein, nel corpo letterale della sua autografa "Lettera su Dio", che venne compilata per essere inviata al filosofo Eric Gutkibd, dimostra sì la sua apostasia religiosa, per così dire, collocata fuori dai ranghi e dagli schemi convenzionalmente comuni, ma evidenzia, allo stesso tempo, in modo davvero straordinario, la spontanea manifestazione di tutta la sua innata spiritualità quando afferma di essere un abituale osservatore dell'*impronta sublime e dell'ordine mirabile che si rivelano nella natura e nel mondo del pensiero*.

Tesi assolutamente antitetica a questa di Einstein viene sostenuta da Agostino (Santo), il quale, con molta probabilità, al fine di ovviare, superandoli, agli inciampi scientifici nei quali è incorsa la chiesa cattolica, opera un *distinguo*, in verità, alquanto infantile.

Dice **Agostino**<sup>17</sup> che l'intento che il Signore Dio si è proposto non è stato quello di fare delle sue creature umane degli *scienziati*, ma

solo dei *cristiani* (*Christianos facere volebat, non mathematicos*).

Se fosse davvero così (ma ad Agostino chi ha rivelato l'intenzione del Signore Dio? Forse è pervenuto a tale conclusione tramite la ragione? Cioè quella medesima di cui ci stiamo servendo, oggi, noi stessi? Agostino non si è accorto che, in base al suo assioma, sarebbe poco agevole per uno *scienziato* diventare un *cristiano* e per un *cristiano* diventare *scienziato*?), dovremmo, probabilmente, concludere che il Signore si è prefissato di raggiungere una finalità del tutto legittima, ma proprio per questo, a nostro modestissimo parere, non avrebbe dovuto consentire che si affermassero teoremi contrari alla verità e, soprattutto, avrebbe dovuto fare in modo che la sua Chiesa ufficiale, che lo rappresenta in Terra quale suo *alter ego*, parlando *nomine eius* in maniera autoreferenziale con l'attribuzione di un pretenzioso carattere di *infallibilità* (per altro, ripetutamente smentito da molteplici fatti storici) non dovesse assumere posizioni *scientificamente* errate e fuorvianti, così come, al contrario, è accaduto, come vedremo in modo più approfondito, nel punto letterario nel quale, *infra*, verrà trattato questo argomento.

Ci sta bene voler fare dei *cristiani* e non degli *scienziati*, ma non ci sta bene voler fare dei *cristiani* ignoranti, creduloni e analfabeti che, per giunta, si arrogano il diritto non solo di contrastare sul piano meramente scientifico i risultati cui sono pervenuti gli *scienziati*, quanto di perseguirli con anatemi, scomuniche, veti e (in un passato non tanto lontano), con torture e supplizi, proprio a causa del raggiungimento delle loro conquiste scientifiche.

Percorrere il sentiero che conduce alla **verità**, al posto della **menzogna**, non significa conseguire la laurea di scienziato, come si sostiene sopra, ma significa, semplicemente, conferire dignità alla nostra condizione umana di per se stessa così precaria ed aleatoria, che potrebbe, però, diventare più agevolmente vivibile se qualcuno, che avesse la facoltà di poterlo fare, rivelasse quale sia il vero scopo della nostra fugace esistenza terrena.

Un conto, evidentemente, è essere degli scienziati, altro conto è sostenere, contro il risultato cui sono pervenuti gli scienziati, che sia il Sole a compiere la periegesi della Terra e condannare, mettendoli alla gogna o, anche, all'*auto da fé*, tutti coloro che la pensano diversamente.

Come si fa a sostenere che il Signore Dio, così come viene rappresentato dai suoi ministri in terra, volesse e voglia tutto questo?

Possibile che Agostino non si sia reso conto che tra uno scienziato e un ignorante, che, per giunta, intenda arrogarsi il diritto di enunciare teorie sull'astronomia palesemente errate, vi è un baratro abissale?

Ricompresa tra le questioni insolute, che trascino nel mio *bagaglio appresso* mentale, si pone quella relativa alla **ginecantropogonia**<sup>18</sup>, attinente, cioè, alla nascita dell'uomo e della donna sulla terra.

In base al dogma professato e diffuso dalla religione cristiano-cattolica, che a sua volta è stato escerpto dalle sacre scritture (alcune, secondo le notizie tràdite, direttamente scritte da Dio: Dieci comandamenti; altre ispirate da Dio e rimaste prevalentemente intonse senza alcun intervento correttivo, quanto meno di adeguamento ai tempi), gli esseri animati (uomini, donne, animali) hanno avuto la seguente genesi e diffusione sulla terra.

Nel giorno in cui il Signore Dio fece la terra e il cielo nessun cespuglio campestre era sulla terra, nessuna erba campestre era spuntata, perché il Signore Dio non aveva fatto piovere sulla terra e non c'era uomo che lavorasse il suolo, ma una polla d'acqua sgorgava dalla terra e irrigava tutto il suolo. Allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo (da cui **pulvis es et in pulverem reverteris**) e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente (*Genesi*, 1-11).

E, ancora:

E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò.

## In continuazione:

Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse (*Genesi, 2,8*).

## Non è finita:

Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno, in cui tu ne mangerai, certamente dovrai morire» (*Genesi, 2,16*).

## Per precisare:

E il Signore Dio disse «Non è bene che l'uomo sia solo; voglio fargli un aiuto che gli corrisponda». Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi, quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto (*Genesi, 2,18-22*).

## Qui di seguito, si ha la spiegazione:

Il Signore Dio formò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. «Questa volta è osso dalle mie ossa, carne dalla mia carne. La si chiamerà donna, perché dall'uomo è stata tolta»... Per questo l'uomo lascerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie, e i due saranno un'unica carne (*Genesi, 2,20*).

## Per concludere:

Scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore, tuo Dio, obbedendo alla sua voce e essendo unito a lui, poiché è lui la tua vita e la tua longevità (*Deuteronomio, 30:11-20*).

Gli incisi sopra riportati, escerpti tutti dalle Sacre Scritture della religione cattolica, sono stati posti, secondo quanto hanno detto e hanno scritto i suoi rappresentanti in terra, direttamente da Dio al fine di fare di tutti i componenti l'Umanità, non già degli scienziati, ma dei cristiani. E tale *imperativo categorico* era così radicato in lui che vietò agli ospiti dell'Eden di mangiare il frutto dell'albero della *conoscenza*. Gli scienziati *conoscono*, i cristiani debbono *immaginare*.

Che i piani, quello scientifico e quello **superstizioso**<sup>19</sup>, avendo caratteri e finalità fortemente differenziali e differenzianti, debbano agire autonomamente, senza essere reciprocamente influenzati, nel conseguimento delle rispettive teleologie, si può anche essere d'accordo, sempreché i risultati ottenuti dalla *dinamicità* della scienza, in rapporto alla *staticità* delle credenze religiose, non diventino materia di dispregio o, peggio ancora, materia di supplizio fisico e mentale, così come è avvenuto nei secoli passati.

Se tra i due campi i confini saranno netti, autonomi e reciprocamente rispettati, la convivenza si prospetta come possibile. Al contrario, ove si verificano debordamenti intromissivi, il conflitto è inevitabile e potrebbe produrre, come a volte ha prodotto, ripercussioni negative nei confronti della scienza, la quale non ha, e non ha mai avuto nella sua lunga storia evolutiva, tribunali come quelli della Inquisizione, che gli ambienti religiosi continuano, con inspiegabile caparbia, a ritenere e chiamare *santa*.

Evidenzierò, qui di seguito, quelle che, secondo il mio modo di ragionare, sono le proposizioni dogmatiche da ritenersi inaccettabili.

a) La tradizione dogmatica ritiene che l'uomo sia stato creato da Dio *ex abrupto, ex novo et statim*, a seguito di un suo intervento estemporaneo, tramite il trattamento di una materia terrosa, non meglio specificata, sulla quale, al termine dell'eseguito modellamento *a sua immagine e somiglianza*, ha alitato, ottenendone, in questo modo, l'animazione.

**a-1)** Tale versione antropogonica non può essere accettata, essendo dato scientificamente incontrastato quello secondo il quale l'essere umano proviene da una evoluzione di adattamento, rispetto alle caratteristiche ambientali, di durata millenaria che non si è fermata mai, essendo tuttora in atto, e il cui stadio primordiale era quello della scientificamente accertata **pitecantropia**<sup>20</sup> che sono solito qualificare come di natura biologicamente **egregia**<sup>21</sup>.

Non riporto qui i termini della teoria dell'evoluzione della specie, limitandomi, semplicemente, a ricordare il suo maggiore sostenitore, Charles Darwin.

Orbene, posta la questione nei termini che precedono, non riesco a trovare, malgrado tanta buona volontà conciliativa, una chiave di lettura che sia in grado di potere risolvere la questione.

La versione religiosa risulta essere in aperto contrasto con quella scientifica, alla quale ultima va data la preferenza, essendo essa confermata dai principi delle scienze biochimiche e antropologiche, mentre la prima si fonda semplicemente su una narrazione miracolistica, così come è avvenuto nella diatriba tra geocentrismo ed eliocentrismo.

Non v'è dubbio alcuno che Dio (per mezzo dell'onnipotenza che lo caratterizza) avrebbe potuto, nella creazione dell'uomo, optare per la genesi evolutiva, così come in effetti è avvenuto, ed attribuirsi, anche così, la paternità di tale creazione. Era nel suo potere, cioè, di ricorrere ad un prototipo umano assoggettandolo al principio evolutivo, ma non l'ha fatto, anzi, ha preferito accreditare una operazione genetica del tutto differente da quella accertata scientificamente, per cui la *teoria evolutiva*, accertata dalla scienza, risulta, alla fine, essere più *potente* di quella *creativa*, raccontata dalla religione.

Le ragioni per le quali, dal punto di vista dell'informazione, il Signore abbia voluto ricorrere ad un racconto fiabesco e non già scientifico, non mi sono note perché nessuno tra quelli che si dicono abilitati a farlo, ha inteso illuminarmi.

Essendo la fonte creatrice Dio, egli *non poteva non sapere* come si fosse generata l'umanità. Perché, dunque, ricorrere alla *fabula* biblica dell'impasto fatto con la terra e dell'alito divino?

Forse perché il suo intento era quello di volere creare dei *cristiani* e non già degli *scienziati*? È ovvio che se la proposizione responsiva fosse questa, essa non reggerebbe ad una critica anche se blanda.

Per la versione di natura dogmatica non esistono, naturalmente, prove certe a sostegno della sua fondatezza, anzi essa viene smentita dalle testate risultanze alle quali è pervenuta la scienza; per la versione scientifica, al contrario, sono legione le prove generosamente offerte dalla stessa Natura, le quali ne testimoniano la fondatezza sia dal punto di vista antropometrico e fisionomico, che da quello evolutivo psico-razionale.

Qui non si contesta affatto che Dio, descritto così come viene descritto dai cristiani, avesse il potere di adottare il prototipo genetico evolutivo; qui si sottolinea semplicemente come il racconto sull'antropogonia diverga totalmente e, soprattutto, inspiegabilmente da quello accertato dalla scienza. Vi è, forse, un motivo per raccontare una *fabula*, al posto della verità scientifica? Oppure, l'autore di tale mito, essendosi espresso in tempi prematuri e, quindi, non conoscendo la vera origine dell'umanità, ha tirato ad indovinare prediligendo una versione di natura taumaturgica sottesa alla dimostrazione dell'esistenza e della potenza di Dio?<sup>22</sup>.

Forse che, mentendo sulla vera genesi, si formano più *cristiani*? Confesso di non possedere per quest'ultima domanda alcuna seria risposta. Posso solamente affermare che, così, si hanno certamente meno *scienziati*!

Ognuno di noi riesce ad immaginare quale effetto, mirabilmente positivo, avrebbe avuto sull'umanità intera se il racconto biblico circa l'antropogonia fosse stato intessuto con il filo del metodo evolutivo, prima ancora che Charles Darwin approdasse alle sue certezze e le rendesse note!

**b)** Sempre secondo il racconto dogmatico, il Signore Dio, soltanto in un momento successivo, pensò a creare la donna e lo fece non ricorrendo al medesimo metodo tramite il quale aveva creato l'uomo, ma adottando un sistema, diciamo, derivato, parzialmente clonativo, costituito dalla asportazione, tramite una operazione di vera e propria arte maieutica *ante litteram*, di una costola dal corpo di Adamo (necessitato donatore anatomico), dalla quale modellò la donna, Eva.

Per primo e in modo originale, quindi, creò l'uomo. Solo successivamente alla creazione di Adamo, e prima ancora che pensasse alla creazione di Eva, il Signore Dio aveva provveduto alla creazione di altri esseri animati, come si afferma qui di seguito:

Il Signore plasmò dal suolo ogni sorta di animali selvatici e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo per vedere come li avrebbe chiamati...Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutti gli animali selvatici, ma per l'uomo non trovò un aiuto che gli corrispondesse. Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò; gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto (*Genesi 2, 7- 9; 3,1-77*).

**b-1)** L'ordine della creazione degli esseri animati, dunque, ha avuto la seguente successione cronologica: 1) L'uomo; 2) Gli animali selvatici e gli uccelli del cielo; 3) La donna.

Non voglio mancare di rispetto verso alcuno, ma a me sembra una versione domestico-familiare, ad uso esclusivamente pedagogico, come quando si propina la favola inventata dai genitori ad uso della propria prole, per spiegare come i neonati arrivino tra di noi sulla terra, ossia portati in volo dalle cicogne.

Non dubito che niente vietasse al Signore Dio che, anche per l'essere femminile, avrebbe potuto seguire il medesimo originario procedimento seguito per creare l'uomo.

Tutta questa impostazione, a mio sommesso modo di vedere, ubbidisce ad una precisa regola di architettura teleologica di natura squisitamente umana.

Il ricorso al racconto del procedimento di dipendenza derivativa anatomica racchiude una evidente semenza di un preordinato *linguaggio simbolico*, con cui si mira ad affermare una originaria inferiorità dell'essere-umano donna, tuttora coltivata da una estesa moltitudine maschile e, addirittura, dalla stessa chiesa cattolica e non solo da essa, ma anche, e in questo caso in modo peggiore, da quasi tutte le altre confessioni religiose sparse sulla faccia della Terra.

L'idea del ricorso all'asportazione della costola dal corpo di Adamo, mi sembra, in verità, più una edificazione mitologica dovuta alla fantasia dell'uomo, che un'operazione di asportazione e conseguente trapianto attribuibile a Dio, il quale, per essere tale, avrebbe avuto il potere di astenersi dal dovere ricorrere, per creare l'uomo-donna, a tale primitiva *manualità* che sa molto di mitologia.

Anche a volere ammettere che l'intento originario non fosse quello sopra esposto, bisogna tuttavia prendere atto come la condizione femminile abbia sempre svolto, nello spazio e nel tempo, e continui tuttora a svolgere, un ruolo **deutragonistico**<sup>23</sup> rispetto a quello **protagonistico**<sup>24</sup> maschile e ciò, a mio modestissimo parere, lo si deve, anche, alla "*favola della costola*".

Ancora oggi, la chiesa cristiano-cattolica, deputata *ex divinis* alla propagazione del verbo di Cristo, sgorgante dalla sua natura divina, *uti Deus*, tramite una normativa emanata dalla sua sede centrale romana, vieta alla donna di potere prendere i voti, potere officiare la ritualità della messa celebrando il sacrificio divino, così come fanno i preti. Improponibile diventa, poi, l'idea che una donna possa rivestire i panni di vescovo, cardinale o, addirittura, pontefice massimo! Soltanto in determinati settori della mitologia umana si afferma che nella nomenclatura pontificale sia stata presente anche una donna, la papessa Giovanna, la quale sarebbe stata il solo essere femminile a essersi seduta, nell'anno 853, sul trono di Pietro.

A tale ultimo proposito, è necessario precisare che gli storici seri, e non già i cultori dei *tarocchi*, considerano tale racconto quale

espressione di un mito creatosi al tempo delle *ostilità pontificie* tra Roma e Avignone, caratterizzate prevalentemente da intenti di preminenza personale e di attribuzione del potere temporale. Figuriamoci se la Chiesa di Roma avrebbe tollerato di essere guidata da una donna, così come, al contrario, ha tollerato benissimo che i pontefici di una certa epoca storica avessero concubine a profusione, alloggiare anche nella sede pontificia, le quali divennero progeneratrici di numerosi figli, di cui la maggior parte divennero, in una con la stima e l'ammirazione dei cristiani, *Principi della Chiesa*.

La stessa Maria di Magdala, a causa di certe *voci di corridoio* accreditate da vari racconti demotici, viene guardata dalla chiesa ufficiale non certo con tutta la benevolenza ottriata ad altre figure femminili delle sacre scritture.

Perché, mi chiedo, questa umiliante ed esclusiva ghettizzazione?

La risposta è di una evidenza lapalissiana: evidentemente, ad una *costola*, per quanto anatomicamente evoluta essa potesse essere o essere diventata, non è permesso percorrere tale *cursus honorum*, riservato ai soli maschi!

Ma, il punto del racconto che appare, *ictu oculi*, inaccettabile, è costituito dalla cronologia creativa, che non regge ad un attento vaglio comparativo con i principi scientifici pacificamente riscontrati e acquisiti.

Infatti, se l'uomo, tra tutti gli esseri animati, è stato creato per primo e, dunque, era preesistente quando vennero creati gli animali e, in prosieguo, l'essere femminile, è consequenziale come tale racconto affabulato finisca, di fatto, con l'escludere, tentando di vanificarla, la teoria dell'antropogonia attraverso una evoluzione così complessa e millenaria da un originario essere primitivo (pitecantropo).

Il concetto che precede viene ancor più rafforzato dal racconto zoogonico contenente la affermazione per cui la creazione degli animali sarebbe avvenuta in un tempo successivo a quello della creazione dell'uomo.

Questa prospettata *consecutio temporum* induce ad accreditare il privilegio della credibilità al racconto biblico a discapito di quello scientifico, essendo di tutta evidenza che se l'uomo esisteva già prima della creazione degli animali (versione mitologica, per cui la sua creazione sarebbe il frutto del modellamento divino di un materiale terroso e conseguente alitazione animativa), egli non può essere nato, per stadi e per gradi, dalla evoluzione da un primitivo essere animale (versione scientifica).

L'esame dei reperti anatomici venuti alla luce nelle più disparate parti della Terra, dimostra, con tutta l'evidenza possibile, quale evoluzione abbia subito nei millenni questo essere vivente, a far tempo da quando deambulava a quattro zampe, fino a quando ebbe a raggiungere la posizione eretta (*homo erectus*) e si trovò a potere disporre degli arti superiori per funzioni diverse dalla semplice ed esclusiva deambulazione. Tramite questi arti, divenuti disponibili, l'antico pitecantropo cominciò, dunque, a modellare la materia, a creare arnesi utili per lavorare e difendersi, sino a pervenire allo stato di *homo technologicus* e, gradatamente, ai nostri giorni, a quello di *homo celestis*, proteso e pronto a intraprendere la conquista dell'**Universo**<sup>2</sup>.

## **g) L'Eden e l'albero della conoscenza**

Il Signore Dio piantò un giardino in Eden, a oriente, e vi collocò l'uomo che aveva plasmato. Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: «Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, nel giorno in cui tu ne mangerai, certamente, dovrai morire».

**g-1)** Dunque, Adamo ebbe concessa la facoltà, fra l'altro, di potere cogliere e mangiare tutti i frutti degli alberi allocati nel giardino dell'Eden, tranne quelli maturati sull'albero della *conoscenza del bene e del male*.

La spiegazione più immediata per tale *veto*, che viene in mente, è quella che il Signore Dio volesse che le sue due creature (e, inclusivamente, quelle che, poi, sarebbero state generate in prosieguo) restassero nell'ignoranza e non si impadronissero della conoscenza del bene e del male, che già, con ogni evidenza, dovevano esistere al momento della posizione del divieto.

Ma, poi, perché porre tale *veto*? Per mettere alla prova Adamo ed Eva? La risposta non mi sembra esaustiva, in quanto il Signore Dio, in virtù delle sue qualità soprannaturali, doveva ben prefigurarsi *a priori*, a prescindere, cioè, dall'esito effettivo della prova, quale sarebbe stato il comportamento di tali nostri presunti progenitori. Egli, per essere il Signore Dio, *non poteva non sapere* come sarebbe andata a finire anche in assenza di una prova *ad hoc*.

D'altra parte, se fosse stato un divieto rivolto soltanto alla conoscenza del male, avremmo potuto, anche, comprenderne la profonda ragione tutoria, ma che il Signore Dio abbia vietato la conoscenza del bene, sembra davvero eccessivo, *contra legem* e, soprattutto, inspiegabile anche dall'angolo visuale dei supporti morali posti a sostegno della religione cristiano-cattolica.

A questo punto occorre riconoscere la legittimità delle seguenti, due domande:

Se il "bene" non si conosce, come si fa, mi chiedo, a praticarlo?

E se anche il "male" non si conosce, come si fa ad evitarlo?

L'altro aspetto, anch'esso inspiegabile, è costituito dalla punizione applicata dal Signore Dio, dopo che Eva, raggirata, secondo il racconto dogmatico, dal serpente, aveva posto in essere un comportamento contravvenzionale rispetto al precetto divino e aveva, non solo raccolto il frutto proibito, quanto lo aveva anche mangiato.

Come narra il testo ufficiale, la punizione divina, ebbe come destinatario, non solo Eva, autrice dell'illecito, ma anche Adamo, sebbene quest'ultimo, sempre secondo il racconto trådito dalle scritture, non avesse prestato alcuna forma di concorso nell'illecito e, anzi, fosse rimasto estraneo al comportamento antidoveroso. Adamo non

partecipò, infatti, a quanto è dato leggere, né alla confezione del disegno criminoso, né alla sua realizzazione, avendo il serpente tentatore preso di mira, evidentemente, il soggetto umano più debole proveniente da una costola dell'essere primigenio.

È Eva che raccoglie la mela e la mangia all'insaputa di Adamo, eppure la sanzione divina colpisce, indiscriminatamente, sia l'una che l'altro, senza alcun *distinguo*, che anche una forma di giustizia innata e primitiva avrebbe necessariamente esatto nella applicazione di una pena.

È principio comune e patrimonio di tutte le genti (*jus gentium*) quello secondo cui debba essere punito, per la commissione di un comportamento *contra legem*, solo chi lo abbia posto in essere, a titolo originario e autonomo, oppure chi abbia aiutato l'agente sul piano concorsuale: ipotesi, queste, che il racconto dogmatico esclude per la figura di Adamo.

Ma, l'estensione della punizione non finisce, certo, qui. Infatti, le conseguenze sanzionatorie dell'azione antidoverosa consumata dalla sola Eva, si estenderà, secondo la costruzione dogmatica cristiana, a tutta la progenie messa al mondo da Adamo e Eva, i cui discendenti si videro il *certificato penale* della propria anima marchiato con la bolla del *peccato originale*, pur non avendo commesso alcun illecito.

Ora, tale ereditarietà della colpa di cui si è resa responsabile Eva, rappresenta, per la mentalità odierna un vero e proprio *monstrum juris*, atteso che qualsiasi società creata sulla Terra, evoluta o meno che sia e malgrado l'innata imperfezione dovuta alla condizione umana, ubbidisce ad un principio sacrosanto, che si colloca agli antipodi rispetto a quello vigente nel territorio dell'Eden, in quanto statuisce che *le colpe dei padri non possano e non debbano ricadere sui figli*.

Quest'ultima norma, che costituisce un *imperativo categorico* presente in qualsiasi carta costituzionale di qualsiasi società politica, anche tribale, non ebbe vigore e non trovò applicazione nella giu-

risdizione del giardino dell'Eden e in quella successiva del mondo intero.

Non solo questo, quanto l'atto originario di insubordinazione ebbe a determinare, secondo il racconto delle scritture, la necessità del sacrificio della seconda persona della Trinità, Gesù Cristo, che fu costretto (?) a farsi uomo, scendere sulla terra e sacrificare il suo involucro umano per salvare (?) l'umanità dal peccato originale.

Inderogabilmente, la giustizia umana (imperfetta, mutila, fragile, erronea, fallace finché si vuole), quando accerta che alcuno abbia infranto una norma cogente del codice penale, procede alla condanna solo dell'autore del reato (ivi compreso l'eventuale correo), nei cui confronti viene erogata la sanzione edittale senza alcuna acredine, ma con la finalità di conseguire l'emenda e il recupero civile del reo. A noi mortali non verrebbe mai in mente che debba essere il giudice (la seconda persona della Trinità, come nel caso) a sacrificarsi per il reo.

A questo punto, un collegamento di pensiero appare inevitabile.

Non sono riuscito a spiegare a me stesso, la ragione e lo scopo per i quali il Signore Dio abbia posto il divieto affinché venisse raccolto il frutto dell'albero della conoscenza.

La domanda non è ultronea e non credo che debba essere annichilita tramite la risposta:

«Il Signore, essendo Dio, può fare questo e altro!».

Se fosse data una risposta simile, l'effetto didattico sarebbe davvero disastroso.

Che Dio possa fare questo e altro siamo d'accordo, ma sarebbe per noi oltremodo illuminante se Egli desse una spiegazione da semplice docente. Solo una spiegazione.

Possibile, mi chiedo, che Egli non volesse che i suoi figli uscissero dalla sacca di ignoranza nella quale, evidentemente, erano impanatanati?

Possibile che Egli non volesse che le sue creature conoscessero il Bene?

Probabilmente, è proprio così, se anche lo stesso Agostino (che non è *quivis de populo*, avendo acquisito nel campo religioso meriti così grandi da essere posto in un *locus amoenus* di preminenza nell'agiografia cristiano-cattolica) ha avuto l'occasione di affermare che il Signore Dio "*Christianos facere volebat, non mathematicos*".

Potrebbe essere, dunque, questa la ragione per cui è stato posto l'originario divieto (per la cui violazione l'intero genere umano ha perso tutti i privilegi di cui godeva nel giardino dell'Eden), in base al quale il Signore Dio ha posto tale interdetto in capo ad Adamo ed Eva e, conseguentemente, alla loro intera discendenza, di avvicinamento all'albero della *conoscenza del bene e del male*, in quanto il suo intento sarebbe stato quello che le sue creature non venissero supportate dalla conoscenza preferendo che rimanessero degli ingenui e dei creduloni?

Sul punto, la nostra mente non ha la capacità di fornire spiegazioni *matematiche*; può formulare, solo e soltanto, delle ipotesi.

**d)** L'altro labirinto razionale, dal quale la mia mente cerca, senza riuscirvi, di venir fuori e per il quale non sono riuscito a trovare il tanto sperato filo di Arianna che mi consentisse di trovare l'uscita, è costituito dalla inspiegabile ed erronea appostazione assunta dalla chiesa cattolica, sul piano della scienza astronomica, riguardo alla reciprocità dei rapporti funzionali esistenti tra Sole e Terra.

La chiesa cristiano-cattolica, ma, per la verità, tutta la società civile a partire dai primordi (e, dunque, a partire dal primo insediamento urbano realizzato nel mondo dall'uomo: Katal Hoyuk, in Anatolia) e sino al 1600 (frazione temporale in cui la chiesa si è esibita nella vergognosa persecuzione di quell'immenso genio racchiuso nel cervello di Galileo Galilei), era intrappolata e dominata dal miraggio, così come percepito *prima facie* dagli organi sensori, che fosse il sole a compiere la periegesi della Terra (teoria aristotelico-tolemaica: geocentrismo), negando, e applicando dure sanzioni nei confronti dei sostenitori della tesi contraria, la teoria inversa,

cioè che fosse la Terra a circolare, in modo ellittico, il Sole (teoria copernicano-galileiana: eliocentrismo).

Il tempo ha dato ragione alla scienza.

Possiamo anche comprendere come al Signore Dio interessi poco conoscere che, nella diatriba scienza-religione, la verità si sia schierata con la scienza, però occorre precisare come tale disinteresse non può oltrepassare alcuni limiti costituiti dalla circostanza che, sul punto specifico, la versione religiosa sia stata ben altra, assolutamente antipodica a quella, poi, accertata. Di conseguenza è stata proprio la religione ad invadere il campo scientifico, sostenendo l'insostenibile e non già semplicemente sul piano squisitamente teorico, in base, cioè, a utili **logomachie**<sup>26</sup> di natura scientifica, bensì sul piano pratico delle torture e, a volte, delle *autos da fé*.

Da quanto precede, ognuno di noi può trarre le giuste conclusioni.

**d-1)** Come già accennato, la chiesa, *ab immemorabili*, ha aderito alla teoria aristotelico-tolemaica, sostenitrice della geocentralità, in base alla quale è l'astro solare a girare attorno alla Terra, così come, empiricamente, percepiamo tramite gli organi della vista.

Nessuno, in seno alla chiesa, ha mai pensato che l'apparenza, nella maggior parte delle occasioni, è fallace e tende ad ingannare?

A proposito degli inganni che le apparenze possono indurre, il filosofo inglese, Roger Bacon, nella costruzione del suo edificio filosofico, parla dei c.d. **idola** (= costruzione fantastica non corrispondente alla realtà vera, *alias* idoli, errori, consistenti, appunto, nelle deduzioni errate e suggestive che ricaviamo dalle semplici apparenze, senza scendere nella profondità dei fenomeni) e, tra questi, enuncia una categoria che da lui viene denominata **idola specus** (letteralmente, la traduzione è *errori della spelonca* o, anche, liberamente traducendo, *dell'immagine proiettata*).

In sostanza, Bacon ipotizza che, se noi ci poniamo sull'entrata di una caverna, in una giornata di sole e con l'astro alle spalle, l'ombra della nostra persona fisica viene proiettata sulla parete fronte-

stante dell'antro. Se, in questa evenienza, ci fermassimo alla semplice e superficiale apparenza fenomenica, senza mettere in moto l'*intelligenza analitica*<sup>27</sup>, di cui, pure, la natura ha dotato gli esseri umani, potremmo dedurre che, in fondo alla caverna, vi sia un'altra persona: deduzione contorta e pura immaginazione, in quanto, nella realtà, è la proiezione del nostro corpo.

Il medesimo errore deduttivo è stato commesso (a far tempo dall'era del pitecantropo e sino almeno al 1600, salvo qualche eccezione ancora perdurante), nel momento in cui l'uomo si è posto ad osservare nel cielo il *cammino* del sole da oriente ad occidente. Troppo facile cadere (o, meglio, impossibile non cadere) nel miraggio causato dall'effetto apparentemente motorio del sole, essendo fin troppo evidente come la semplice apparenza militi a favore della teoria che sia proprio l'astro, e non già la Terra, a percorrere, giorno dopo giorno, il campo celeste da est ad ovest, al punto che chiunque si fosse azzardato ad affermare il contrario, sarebbe stato preso per pazzo o, secondo il punto di vista della chiesa cattolica, per *eretico* con ogni conseguenza del caso.

Che per la chiesa cristiana fosse da privilegiare la teoria geocentrica (*rectius*: che per la chiesa non fosse nemmeno da prendere in considerazione la teoria eliocentrica) *nulla quaestio*. Le stesse scritture cristiane erano allineate sul medesimo piano aristotelico-tolemaico, al punto che, con la più grande *ovvietà pseudoscientifica* di questo mondo, riportano la frase pronunciata da Giosué: «Fermati, sole, su Gabaon, e tu, luna, sulla valle d'Aialon!».

Nessuno si preoccupò di trarre l'umanità fuori dall'errore in cui si era impantanata, chiarendo, finalmente, come stessero in realtà le cose.

Chi avrebbe potuto fare tutto questo?

In considerazione della sua natura divina, quale seconda persona della Trinità cattolica e con riferimento ai tempi storici della sua esistenza fisicamente terrena, solo Gesù Cristo avrebbe potuto sve-

lare come stessero nella realtà le cose riportando il corso della storia entro il solco della verità oggettiva, senza alcuna necessità di assumere atteggiamenti cattedratici, ma, al contrario, in tono discorsivo, rendendo edotti tutti di come fosse stato concepito l'Universo tramite l'azione congiunta Sua, di suo Padre e dello Spirito Santo, con il Sole, cioè, al centro della galassia.

Solo lui avrebbe potuto correggere l'errore di Aristotele, di Tolomeo, di Giosué e dell'intera umanità, ben milleseicento anni prima di Copernico e Galilei.

Certamente vi sarà stato un motivo per cui Cristo ha deciso di non rivelare, neppure ai suoi seguaci, come stessero le cose in astronomia.

Oppure, e il dubbio sorge legittimo, neppure egli conosceva quale fosse il rapporto direttamente funzionale tra terra e sole?

Comunque sia, la cosa mi lascia alquanto perplesso.

Non possiamo, certamente, condividere l'affermazione di Agostino, ipotizzando che Gesù, con il suo silenzio su questo punto, e mirando soltanto a fare dei *cristiani*, e non già dei *matematici*, abbia omesso dallo svelare come stessero le cose.

Se l'ipotesi di Agostino fosse fondata, la chiesa cattolica non avrebbe dovuto penetrare, tramite il suo ufficio dell'Inquisizione nel campo scientifico assumendo la difesa di una delle tesi, che alla fine è risultata quella errata. Essa avrebbe avuto il dovere di dire "Non cale!" e avrebbe dovuto dirigere la propria attenzione, solo ed esclusivamente, ai problemi della fede, non travalicandone i confini.

Nessuno è intervenuto, poi, né nell'ambito delle autorità della terra, né nell'ambito di quelle celesti, per fermare la mano dell'Ufficio dell'Inquisizione romana, quando essa la alzò, a pugno chiuso, sul viso di Galileo Galilei accingendosi a colpire ove non avesse ritrattato la sua *teoria eretica*. Nessuno è intervenuto quando, per ciò che egli affermava, Galileo venne incriminato dalla Inquisizione e, quindi, dalla chiesa, con la contestazione di quattro capi di imputazione tra i quali emergeva, per la gravità del comportamento anti-

doveroso attribuito, il fatto di *avere diffuso idee eretiche in quanto contrarie alla Bibbia*, cosa che ci fa intendere quale valore e quale provenienza (certamente, umana) possa avere lo scritto biblico, atteso che il Signore Dio non poteva non sapere che quella di Galileo non era affatto una eresia.

Non stiamo qui a ripetere cosa affermasse Galileo in contraddizione a quello che affermava la Bibbia, in riferimento alle due, contrapposte teorie dell'eliocentrismo e del geocentrismo.

Le residue tre imputazioni, meno gravi, come si è accennato, rispetto alla prima, riguardavano la violazione di norme di natura amministrativo-canonica, ma pur sempre costituenti un aggravamento, considerato il cumulo accusatorio. Detto questo, ritengo che la chiesa cattolica non sia abilitata a ricordarci la storia del resto dell'umanità, quando essa, dimenticando la propria, non ha saputo usarla come strumento catartico e continua ad appellare **santo** quel tribunale che rappresenta la negazione dell'Umanità, del Perdono, della Giustizia e dello stesso Credo religioso in nome del quale è stato istituito.

Esso altro non fu se non la figura da *contrappasso* del processo terreno che il Sinedrio fece nei confronti di Gesù Cristo.

Secondo l'opinione di chi scrive, in questa particolare vicenda non si può operare alcun **distinguo riferito alla diversità di linguaggio** (come si pretenderebbe da parte cattolica) tra *Cristiani* e *Matematici* che si fondi sulle divergenti finalità che ognuno di loro si prefigge di raggiungere. Occorreva, invece, ed occorre, privilegiare da parte di chiunque, solo e soltanto, la **Verità**, in qualunque forma essa fosse stata confezionata e in qualunque forma essa si manifesti!

Forse che, sostenendo la teoria che afferma che sia il Sole a compiere le rotazioni attorno alla Terra, e non già viceversa, il *Cristiano* del riferimento di Agostino avrà maggiori possibilità di guadagnare il Paradiso, attesa la caparbia ecclesiastica del cattolicesimo nella persecuzione (ne nomino uno per tutti) di Galileo Ga-

lilei, imputato di eresia per avere contraddetto la Bibbia esponendo i risultati della sua ricerca?

In paradiso si può andare ugualmente sia che si sostenga la teoria eliocentrica, sia che si sostenga quella geocentrica. L'elemento differenziatore è costituito semplicemente dal fatto che chi sostiene la teoria geocentrica, chiunque egli sia, commette una *eresia scientifica* e se la religione vi passa sopra, l'intelligenza umana e la scienza, al contrario, subiscono una profonda e vergognosa offesa.

e) L'ulteriore, e terminativa, riflessione riguarda il rapporto che si è creato tra il Signore Dio e i suoi figli, i quali ultimi vengono onerati di credere in lui, nella sua esistenza e nella sua equanime giustizia, senza che, però, vi sia una manifestazione tangibile e originale della sua presenza. È necessario credere nella sua esistenza per fede. Si sa che esiste questo Padre in cielo, perché questo viene predicato da persone, che si qualificano sue mandatarie e procuratrici, le quali non affermano che ad esse egli si sia realmente appalesato, ma sostengono, semplicemente, di essere più che sicure della sua esistenza.

E fino a questo punto, si può ritenere la cosa, anche se con notevole difficoltà, digeribile.

Quello che, però, con il normale, anche se limitato e fallace quanto si voglia, buon senso umano non si riesce a comprendere, riguarda questa perseverante volontà di latitanza e reticenza, di cui si avvale l'entità divina nei confronti delle sue creature terrestri.

Perché mantenere tale incomprensibile stato di latitanza, generatore di incertezze psicologiche e, a volte, anche stati di criminoimpellenza tra i più atroci che si possano leggere nella tabella delle forme della delinquibilità umana, in quanto non contrastati da efficaci corredi di criminoresistenza che la condizione di abbandono genitoriale può produrre?

È superfluo sottolineare, essendo storicamente accertato, come i contrasti religiosi abbiano generato nei secoli persino scontri bellici

risultati tra i più crudeli e sanguinari, ai quali non è rimasta estranea neppure la Chiesa cristiano-cattolica<sup>28</sup>.

Perché occorre instaurare questo stato di incertezza, scegliendo di catechizzare il mondo, sempre e comunque, tramite interposte persone?

Che tali interposte persone abbiano titolo per potere parlare *nomine alieno* chi lo garantisce al di là della loro stessa parola?

Forse che nel mondo politeista pagano non si usava il medesimo *modus procedendi*?

In seno al paganesimo, *falso e bugiardo*, non erano forse i sacerdoti, gli aruspici, gli auguri *et similia* che *traducevano*, a loro piena, assoluta e insindacabile libito, senza possibilità di applicazione di una *prova del nove* circa la loro esattezza, il volere degli Dei pilotando, così, i comportamenti umani?

Qualcuno può illuminarmi rivelandomi cosa sia cambiato oggi, nella sostanza, rispetto ai tempi pagani se non un dato meramente formale, atteso che al conclamato e vituperato **politeismo**<sup>29</sup> la chiesa cattolica non ha fatto altro che sostituire un altrettanto affollato **poliaghismo**?<sup>30</sup>

Qual è il motivo necessitato per il quale il Creatore non debba mostrarsi e farsi vedere dalle creature da lui stesso generate, di modo che, dopo avere accertato la reale sua esistenza, ognuno sia, poi, libero di seguirne o non seguirne i precetti senza potere, in ogni caso, accampare esimenti liberatorie?

Anche se (lo diciamo subito al fine di evitare aggressioni verbali fuori luogo) il paragone appare improponibile, è opportuno evidenziare come per la maggioranza delle legislazioni statuali del nostro pianeta, i genitori che abbandonino i figli, si allontanino dal domicilio domestico, facendo in modo da sparire dalla circolazione e curando di non farsi mai reperire e, così, si sottraggano ai loro naturali obblighi e doveri genitoriali, infrangono ben precise norme contenute nel codice penale, commettendo reato dinanzi alla giustizia

umana (ad esempio, per l'Italia si può fare riferimento a molteplici norme contenute nel codice penale, particolarmente agli articoli 570 e 591).

Perché non sentire il bisogno di potere instaurare, non dico tutti i giorni, ma almeno *semel in anno*, un interloquio diretto tra padre e figlio?

A che cosa servono gli intermediari tra l'Umanità e il Padre, se non a confondere le idee e intorbidire le acque?

Perché non sentire il bisogno di assistere ed educare i propri figli personalmente preferendo adottare affidamenti pedagogici a terze persone? Perché consentire che la maggioranza della popolazione terrestre non segua e, addirittura, nella maggioranza delle situazioni, non conosca la religione cristiano-cattolica promanante dal *vero Dio*? Perché instaurare e mantenere tale incomprensibile stato di reticenza omertosa, curando di celare se, *post mortem*, vi sia o meno una proiezione vitale ed, eventualmente, in che cosa essa consista?

Così come il sistema è stato strutturato, si ha la netta impressione che ciò che viene detto dagli altari religiosi di oggi sia soltanto frutto e creazione delle menti umane, per una naturale e comprensibile esigenza di dare un senso a questa nostra esistenza, evitando, così di dovere concludere che essa non sia altro che una combinazione, fortuita e casuale, di alcuni elementi chimici che, alla fine si esauriscono e tutto finisce nel niente. Proprio come avveniva al tempo degli Dei *falsi e bugiardi*, quando, è evidente, a parlare con l'umanità intera non erano gli abitatori dell'Olimpo, ma i sacerdoti, i vaticini e gli oracoli della Terra, i quali tutti, dopo essere stati istituiti dall'Uomo per fungere da stampelle alla sua naturale claudicanza, hanno finito per mirare alla costituzione e mantenimento di un loro potere personale attraverso il quale tenere in timorosa soggezione i popoli.

A tutto quanto precede occorre, necessariamente, aggiungere che, in ipotesi di affermazioni palesemente erranee, provenienti dalla re-

ligione, non mi è mai capitato di assistere ad alcune doverose ed opportune *errata corrige* (come nel caso occorso a Galileo Galilei; come nel caso della scoperta di Charles Darwin che portò alla formulazione della teoria evuzionistica, e così via), anzi le scoperte scientifiche in contrasto con le affermazioni religiose sono state sempre motivo di reazioni violente da parte della chiesa, mentre, al contrario, la scienza è apparsa sempre più serena, equanime e responsabile, pronta a riconoscere i propri errori, quando il suo cammino ha inciampato in essi, e pronta ad impegnarsi ancora di più nell'andare avanti proseguendo nell'impegno di conoscenza con l'intento di emendarli.

Abbiamo il dovere di non fermarci e di non consentire che venga ripristinato lo stesso regime che vigeva ai tempi dell'Eden, reintroducendo il divieto di poterci avvicinare all'albero della conoscenza per alimentarci dei suoi frutti, rimanendo, così, nell'eterna, atavica ignoranza che, ancora oggi, ci impedisce di dare una risposta soddisfacente alle fondamentali e terminative domande:

“Perché, se vi è un creatore dell'Universo, egli debba celarsi e nascondersi alla nostra sete di conoscenza? Perché ci viene negato di potere conoscere in modo tangibilmente certo quale sia il fine essenziale della nostra **effimera**<sup>31</sup> esistenza terrena e quale sia la sorte che ci attenda *post mortem*, semmai vi sia una sorte in attesa o piuttosto tutto non finisca nel nulla?”.

È evidente che, fino a quando non giungerà il tempo in cui il nostro muscolo cardiaco smetterà, alla stregua di un comune orologio, la sua funzione di misura del tempo biologico di ciascuno, così come è stato e come è ancora, secondo dopo secondo, battito dopo battito, a far tempo dal giorno della nascita, non v'è alcuno che sappia cosa sarà di noi.

È solo una previsione di probabilità diverticolata quella secondo la quale arriverà un giorno nel quale o sapremo ciò che sarebbe stato utile sapere durante la vita terrena (anche se, purtroppo, con

tale connotazione, sarebbe una conoscenza che non potrebbe essere oggetto di interscambio tra i componenti l'umanità, in quanto la *condicio sine qua non* di realizzazione di tale mutualità sapienziale è rappresentata dalla morte di ciascuno e dal conseguente stato di incomunicabilità che intercorre tra la morte e la vita!), oppure tutto finirà dissolto nel **Nulla Assoluto** e di noi non resterà alcuna traccia oggettiva, se non nel ricordo di chi rimane in vita, ma non sempre ciò accade.

In conclusione, forse conosceremo la verità, ma, considerando il tempo in cui ciò potrà avvenire, si può ritenere che, a quel punto, la conoscenza non avrebbe alcun valore, né didattico, né **catartico**<sup>32</sup>, attestandosi su fondamenta sapienziali di natura *formale* e non *sostanziale*, che ci autorizzano a potere invertire, conseguentemente, l'ordine terminologico della nota proposizione di Seneca, ricavandone altra antipodica, in virtù della quale potere affermare che *non vitae, sed scholae discemus*, ossia, quando arriverà quel tempo, *noi impareremo non per la vita, ma per la scuola!* Come se un ingegnere meccanico, dopo avere costruito un motore efficientemente funzionante e all'avanguardia, non intenda, poi, collegarlo ad un albero di trasmissione, preferendo goderselo facendolo *girare a vuoto*.

#### NOTE

<sup>1</sup> Dal greco: **θεός** = Dio; **κράτος** = Potere. Forma di governo in cui finalità politiche e religiose risultano essere coincidenti, anche se nella evidente preminenza delle seconde e sottomissione delle prime.

<sup>2</sup> Dall'arabo: **dar al-harb**="Territorio della guerra":in questo modo, da parte dell'islam, vengono considerati tutti i territori statuali, che non siano ricompresi nei suoi confini, non solo dal punto di vista del territorio, quanto, e soprattutto, da quello della fede religiosa.

<sup>3</sup> Dall'arabo: **dar al-islam**="Territorio-Casa dell'Islam".

<sup>4</sup> Il termine proviene dalla lingua **ojibway**, parlata dal popolo degli Algonchini appartenenti ai nativi dell'America del nord. Rappresenta una corruzione linguistica per elisione proveniente dall'origi-

nario **ototeman**, che vuol dire: «*Tu appartieni alla mia tribù*». Indica, quindi, qualcosa di simbolico che richiama i concetti di *identificazione e appartenenza etnico-religiose*.

- <sup>5</sup> La percentuale dei cattolici si attesta sul 17,7% rispetto alla popolazione mondiale, ossia sono un miliardo e trecentotredici milioni in rapporto ai sette miliardi e quattrocentootto milioni della intera umanità. I dati sopra riportati sono stati escerpti dall'*Annuario Pontificio 2019* e dall'*Annua- rium Statisticum Ecclesiae*.
- <sup>6</sup> Seneca, *Epistolae*.
- <sup>7</sup> Dal greco: **τέλος** = Fine, Scopo; **λόγος** = Studio. Ramo dello scibile (prevalentemente di natura fi- losofica e religiosa) che ha come oggetto l'escatologia del creato. A sua volta il termine escatologia deriva dal greco: **ἔσχατος** = Ultimo; **λόγος** Studio.
- <sup>8</sup> Dal greco: **δόγμα** = Opinione. La parola deriva dal verbo **δοκέω** =Decidere, Stabilire un giudizio, Affermare un principio. Ha assunto il significato, sia demotico che protocollare, di enunciazione espressa con dotazione apparente di natura *pro veritate*, ma, nella sostanza, è una sentenza non discutibile, non contrastabile, non sottoponibile a verifica, non appellabile. Il suo effetto è quello di non insegnare alcunché, ma solo di ingenerare maggiori incertezza e confusione.
- <sup>9</sup> Dal greco: **α-** Alfa privativa; **θεός** = Dio. Corrente di pensiero che si basa sulla negazione della esi- stenza di Dio.
- <sup>10</sup> L'epiteto epistemologico *tabula rasa* venne usato, per la prima volta, da Platone nel suo **Teeteto**. Il concetto di *tabula rasa* (riferito all'anima umana che, alla nascita, risulta essere *immacolata* e che solo con l'esperienza quotidiana è destinata ad essere *impressionata* alla stessa stregua di un ne- gativo fotografico) verrà ripreso da molti dei filosofi successivi a Platone e sino ad interessare l'età moderna.
- <sup>11</sup> Dal greco: **ἔμπυρος** = Infiammato, Infuocato, Ardente - Da **πῦρ-πυρός** = Fuoco - Secondo la teo- logia cattolica medievale (Cfr., per tutti, la *Divina Commedia* di Dante), il cielo empireo rappresenta l'acme dei cieli, dove vengono collocati il Signore, i Santi, i Beati e tutte le anime che hanno meri- tato il paradiso.
- <sup>12</sup> Dal greco: **λόγος** = Verbo, Parola; **θεός** = Dio, Divinità; **νοῦς** = Mente; **ψυχή** = Anima; **πνεῦμα** = Soffio (vitale); **ἄνεμος** = Vento.
- <sup>13</sup> Dal greco: **νόμος** = Legge; **τίθημι** = Porre.
- <sup>14</sup> Dal greco: **θεώρημα** (a sua volta derivante dal verbo **θεωρέω** esaminare, osservare
- <sup>15</sup> Dal latino: **causa sui** = Creatore di se stesso, in quanto **natura naturans**, come spiega il pensiero filosofico di Baruch Spinoza. Se qualcuno, che crede in Dio, argomentasse che Dio sia stato, a sua volta, generato da altra fonte più alta, anteriore ed esterna (ritenendolo, quindi, come incluso nella **natura naturata** e cancellando, così, le sue qualità fondamentali di onnisciente, onnipotente ed eterno), finirebbe con il relegare, automaticamente, la sua posizione protagonista sul primo generatore che diverrebbe, così, l'autentico *causa sui*.
- <sup>16</sup> Dal greco: **κατηχέω** = Insegnare (in funzione, prevalentemente, ecclesiastica).
- <sup>17</sup> AGOSTINO, *De actis cum Felice Manich*.
- <sup>18</sup> Dal greco: **γυνή** donna; **ἄνθρωπος** = uomo; **γονή** = nascita. Apparizione sulla Terra della donna e dell'uomo.
- <sup>19</sup> Dal latino: **super**= Sopra; **stare** = Stare. Visione deformata, o creata tramite la fantasia, della realtà, alla quale ultima viene sovrapposta attribuendole fondatezza storica, senza che vi sia alcun sup- porto probatorio oggettivo.
- <sup>20</sup> Dal greco: **πίθηκος** = Scimmia; **ἄνθρωπος** = Uomo.

- <sup>21</sup> Dal latino: **e** = Fuori; **grege** = Gregge. In origine, quell'essere che sarebbe, poi, diventato l'uomo, pur appartenendo alla *species* delle scimmie, si distingueva da esse per le eccezionali sue potenzialità di cui lo aveva dotato la natura: occorre soltanto farle venire fuori.
- <sup>22</sup> Dal greco: **θαῦμα** = Prodigio, Miracolo; **ἔργ** (dal verbo **ἐργάζομαι** = Fare, Produrre) = Fare.
- <sup>23</sup> Dal greco: **δεύτερος** = Secondo (in senso di successione numerica); **ἄγωνιστής** = Attore (dal verbo **ἀγωνίζομαι** = recitare, derivato da **ἄγω** agire). In qualsiasi rappresentazione umana, è l'agente più importante, dopo il protagonista.
- <sup>24</sup> Dal greco: **πρῶτος** = Primo; **ἄγωνιστής** = Attore (vedi anche sopra, sub n. 19).
- <sup>25</sup> Riportiamo qui di seguito, non a carattere esaustivo, ma solo indicativo, il lungo cammino dell'umanità attraverso i principali suoi stadi evolutivi durati 55 milioni di anni: Sahelanthropus tchadensis; Orrorin tugenensis; Ardipithecus; Australopithecus; Paranthropus aethiopicus; Homo habilis; Homo ergaster; Homo erectus; Homo heidelbergensis; Homo neanderthalensis; Homo floresiensis; Homo luzonensis; Homo sapiens.
- <sup>26</sup> Dal greco **λόγος** = Discorso, Parola; **μάχη** = Battaglia.
- <sup>27</sup> Dal latino: **intus** = Dentro; **ligere** = Connettere. Facoltà che ci consente di cogliere l'essenza interiore delle cose e dei fenomeni. L'indagine, poi, può essere *analitica deduttiva* quando dal principio universale si ricava il dato particolare, oppure *sintetica induttiva* quando dal dato particolare si perviene al principio universale.
- <sup>28</sup> Delle innumerevoli stragi compiute dai crociati cristiani in terra di oriente, ricordiamo, a mo' di esempio, come il 15 luglio 1098, espugnata Gerusalemme i cavalieri cristiani non si fermarono di fronte a tale risultato raggiunto, ma procedettero alla strage di più di sessantamila persone, tra musulmani ed ebrei, non facendo alcuna distinzione tra uomini, donne e bambini, al punto che le strade della città erano diventate veri e propri fiumi di sangue. La prima crociata è costata la vita, "Grazie a Dio!", come si disse allora, ad oltre un milione di persone etichettate come **infedeli**.
- <sup>29</sup> Dal greco: **πολύς** = Molto, Numeroso; **θεός** = Dio. Religione che consentiva al fedele di potere adorare una lunga, quasi infinita, teoria di divinità.
- <sup>30</sup> Dal greco: **πολύς** = Molto, Numeroso; **ἅγιος** = Santo. L'elenco agiografico comprendente tutti coloro che sono stati aureolati di santità in seno alla chiesa cattolica, rappresenta una nutritissima nomenclatura che supera di gran lunga il numero degli Dei del paganesimo. E, così come è avvenuto per gli Dei del paganesimo, anche i Santi cristiani hanno, ciascuno, un proprio campo specifico di *competenza* superstiziosa. Tanto per volere fare brevemente qualche esempio, riportiamo che San Michele arcangelo è il patrono dei giudici, mentre Sant'Ivo Helory e Sant'Alfonso de' Liguori sono i patroni degli avvocati; San Cosma e San Damiano, entrambi sono patroni dei medici; San Giovanni Leonardi lo è dei farmacisti; San Servazio di Tongres è patrono dei falegnami, mentre San Crispino lo è dei calzolai; Santa Barbara è patrona dei Vigili del Fuoco; Maria, *Virgo Fidelis*, è la patrona dell'Arma dei Carabinieri e così via di seguito. Sul medesimo piano, per il paganesimo, Ares o Marte era il dio della guerra; Eros era il dio dell'amore e della sessualità; Calliope era la dea della poesia epica, mentre Euterpe era la dea di quella lirica; Vulcano era il dio del fuoco e della metallurgia e così via.
- <sup>31</sup> Dal greco: **εἷς** = Uno (numerale ordinale); **ἡμέρα** = Giorno. La vita umana ha la durata di un giorno appena, se paragonata all'eternità.
- <sup>32</sup> Dal greco: **κάθαρσις** = Purificazione. Deriva dal verbo **καθαίρω** = Purificare. In questo caso specifico è il comportamento consequenziale all'apprendimento e all'elaborazione di una lezione magistrale che così diventa bussola orientativa di corrette azioni umane. Anche quando la storia

ricostruisca avvenimenti orribili e disumani, la catarsi serve ad ingenerare nell'animo umano un senso di ripulsa ed avversione verso sempre **possibili** (un fenomeno è *possibile* quando, in base alle norme fisiche conosciute dell'universo, può avverarsi) e **probabili** (un fenomeno è *probabile*, secondo scale matematico-statistiche, quando si sia avverato o non avverato con maggiore comparata frequenza), iterazioni comportamentali.

## Bibliografia

MICHELE MANFREDI GIGLIOTTI, *Religio et Scienza, or Religio aut Scientia*, «Literary», n. 5/2023



# SCHELLING E IL LIMITE INFINITO: «IM AUGENBLICK DIE GANZE»

Giuseppe Paglialonga

«Perfetto è ciò che è in sé finito, in tutte le direzioni finito, proprio perché ha sia un vero inizio sia una perfetta fine» SW II/3: 258

«La causa o Dio è dunque ciò che per sua natura limita e contiene l'essere, e null'altro» SW I/10: 259

«Certo, dal *nostro* punto di vista umano, ciò che è migliore è innegabilmente il fatto che all'illimitato vengano posti misura e scopo» SW I/10: 250

«*Wie groß wird einst die Freude seyn, Ist alles wieder eng und klein!*» SW I/10: 453

## 1. Introduzione

La nozione di limite, che secondo una convinzione diffusa rimanderebbe a quella di finitudine, è da sempre al centro della speculazione filosofica. Fin dall'antichità, infatti, si riteneva che la capacità di trovare la giusta misura, il *métron àriston*, fosse la prerogativa del saggio; la dismisura, per converso, si pensava facesse parte della sfera della smodatezza e dell'incompiutezza. Lo si può riscontrare, ad esempio, oltre che in diversi passi platonici e aristotelici, nel celebre passaggio di Saffo in cui la poetessa di Lesbo scrive che la luna è "bella", *kàlan*, proprio perché è "piena", *pléthoisa*, ossia mostrantesi in tutta la sua completa e apollinea determinatezza. L'anzidetta dismisura, però, si estende anche (e soprattutto) all'orizzonte morale: l'azione che non conosce *métron* è quella di chi, con tracotanza (*hybris*), ambisce a soverchiare le possibilità dell'umano, andando così a incappare nelle conseguenti punizioni divine a cui ci ha adusi la tragedia classica. Lo spirito greco, nondimeno, non può essere ridotto a tale tendenza, come hanno dimostrato eminenti studi<sup>1</sup>, poiché invero non si può negare che esistesse già allora un'autentica attrazione per l'enigma, l'ignoto, il misterioso (tutti elementi rintracciabili, ad esempio, nelle figure di Edipo, Ulisse, Giasone ecc.): in una parola, il dionisiaco.

Questa denotazione romantica della classicità, pertanto, non appare più così sganciata dall'epoca moderna, nella quale l'organizzazione capitalistica della società è caratterizzata dalla propensione a un progresso e a uno sviluppo infiniti, illimitati, i cui effetti sono ormai sotto gli occhi di tutti. La tanto discussa emergenza climatica, ad esempio, si collega perfettamente a un orizzonte antropologico il cui paradigma sembra corrispondere all'incessante e frenetico superamento di ogni limite, a un desiderio di espansione indefinita, che però mal si concilia con l'impossibilità di usufruire indefinitamente delle risorse che la renderebbero possibile. Il mondo, insomma, è delimitato e ha una disponibilità non inesauribile, mentre il nostro bisogno disconosce confini. Per di più, persiste un sentimento di avversione nei confronti del limite, che pare quindi connotarsi come ciò che impedisce lo sviluppo e che rende difettoso, per qualche motivo, un determinato oggetto o un individuo. Ma è davvero questa la natura del finito? Qual è la relazione tra quest'ultimo e l'infinito? L'apparente sinonimia tra finito e limitato può essere confermata? E ancora: è legittimo porre dei limiti invalicabili o è forse più opportuno oltrepassare ogni limite assegnato o autoimposto, come suggerirebbe il nostro atavico e romantico *streben* verso l'infinito? Questo capitolo è dedicato all'intenzione di proporre alcune possibili risposte a queste domande cruciali attraverso la rimediazione della filosofia schellinghiana.

## 1. Filosofia dell'identità

### 1.1 Kant e la filosofia trascendentale

Il punto di partenza per la nostra analisi non può che essere Kant, giacché la filosofia di Schelling attinge direttamente o meno (mediante l'influsso fichtiano) dall'impostazione criticista, che dunque influenza gran parte della speculazione del filosofo di Leonberg, dai

suoi scritti giovanili sino a quelli della vecchiaia<sup>2</sup>. Ma oltre a ciò, il pensiero kantiano non può non essere l'avvio del nostro percorso in ragione del fatto che la condizione ancipite dianzi evocata, riguardante da un lato la natura finita di tutto ciò che è legato all'orizzonte fenomenico e dall'altro l'anelito incessante verso ciò che esonda dalla fenomenicità, è costitutivo della filosofia di Kant. Egli, infatti, ritiene gli oggetti del mondo sensibile non siano conoscibili in sé, bensì solo in relazione alle forme pure della nostra sensibilità e alle nostre categorie, giacché per noi non è possibile «nessuna conoscenza a priori, se non unicamente di oggetti di esperienza possibile», dalla quale è esclusa la «totalità assoluta». Detto altrimenti, poiché «nessuna esperienza è incondizionata», ne deriva che a nessuno è data la possibilità di cogliere ciò che va al di là del meramente condizionato, ossia il noumeno: «Ma, poiché non possiamo applicarvi nessuno dei nostri concetti dell'intelletto, tale rappresentazione [il noumeno] tuttavia rimane per noi vuota e non serve se non a tracciare i limiti della nostra conoscenza sensibile e a lasciare uno spazio, che non ci è dato di riempire né con una possibile esperienza, né con l'intelletto puro»<sup>3</sup>. Quella che si delinea attraverso questa raffigurazione ontologica non è poi una situazione esistenziale così diversa da quella descritta da Leopardi nel suo più famoso idillio, nel quale l'infinito è suscitato proprio da ciò che si frappone (*di là da quella*) tra l'io lirico e la vastità indefinita e immaginata (*io nel pensier mi fingo*) del lontano orizzonte, grazie al quale l'«immaginazione» è «al servizio della libertà» (SW I/3: 559): «[...] alle volte l'anima desidererà ed effettivamente desidera una veduta ristretta e confinata in certi modi, come nelle situazioni romantiche. La cagione è la stessa, cioè il desiderio dell'infinito, perchè allora in luogo della vista, lavora l'immaginazione e il fantastico sottentra al reale. L'anima s'immagina quello che non vede, che quell'albero, quella siepe, quella torre gli nasconde, e va errando in uno spazio immaginario, e si figura cose che non potrebbe se la sua vista si

estendesse da per tutto, perchè il reale escluderebbe l'immaginario» (*Zibaldone*, 12-13 luglio 1820)<sup>4</sup>. Anche quello kantiano, a suo modo, è forse un dolce naufragar.

## 1.2 Un panteismo platonico: *fortschreitendes Wissen*

Com'è noto, Schelling, seguendo Fichte, che avrebbe avuto «il grande, indimenticabile merito» del «concetto di una filosofia assoluta» (SW II/3: 50), profonde i suoi sforzi nel tentativo di dimostrare la convergenza o aderenza tra la cosa in sé e l'io. La determinazione fondamentale dell'idealismo, in fondo, è proprio questa: la sovrapposibilità tra fenomeno e noumeno. La si può riscontrare, tra gli altri, nel seguente passaggio: «Mediante la cosa in sé, [...], Kant ha perlomeno dato il primo impulso in grado di condurre la filosofia al di là della coscienza comune ed ha indicato che il fondamento dell'oggetto che si presenta nella coscienza non può trovarsi esso stesso, a sua volta, nella coscienza; tuttavia con la riserva di non aver mai pensato con chiarezza, e ancor meno spiegato, che quel principio esplicativo situato al di là della coscienza sia in definitiva esclusivamente la nostra propria attività ideale, soltanto ipostatizzata in cosa in sé» (SW I/3: 461). Tralasciamo di indugiare sulla fondatezza di tale coincidenza tra noumeno e fenomenicità, poiché essa rientra tra gli argomenti ampiamente trattati dalla critica<sup>5</sup>, e dedichiamoci invece alle conseguenze della posizione schellinghiana.

Il risultato dell'operazione filosofica di Schelling, lungi dall'annullare ogni finitezza, ne afferma piuttosto l'assolutezza, in quanto il finito e l'infinito, nella realtà dell'Assoluto, che poi è l'unica realtà, si rispecchiano vicendevolmente: «l'io in quanto io [può] essere illimitato [unbegrenzt] soltanto nella misura in cui è limitato [begrenzt] e, inversamente, [...] [può] essere limitato quale io solamente nella misura in cui è illimitato» (SW I/3: 382). Tale condizione originaria e assoluta è chiamata da Schelling *Indifferenz*.

Questa posizione, nondimeno, non si traduce ancora nell'affermazione della coappartenenza tra la realtà suprema e quella del mondo, che già per il primo Schelling incarna piuttosto il regno della lotta (*pólemos*) e della differenza. L'impronta peculiare dell'assoluto, difatti, è l'eternità, mentre quella che esperiamo nella nostra esistenza è il divenire. Si commetterebbe un errore, pertanto, se si ritenesse che nella prima speculazione di Schelling non vi fossero già tracce di una filosofia con una forte connotazione storica.

Per Schelling, dunque, dacché non è possibile asserire l'immanenza delle cose in Dio o nell'Assoluto, ossia un panteismo *tout court*, deve essere avvenuta una «scissione [*Trennung*]» – in *Filosofia e religione* si parlerà di «caduta [*Abfall*]») – con la quale è stata «posta anche la coscienza» e con essa il «mondo riprodotto [*abgebildeten Welt*]» o «fenomenico [*Erscheinungswelt*]» (SW I/4: 282). Nel *Bruno*, relativamente a ciò, leggiamo: «Altri determinano invece anche il mondo fenomenico come se fosse opposto alla natura divina, appunto perché esso, rispetto a quest'ultima, non è davvero nulla. Ciò che infatti noi definiamo mondo fenomenico non è quel finito, che nell'idea è connesso con l'infinito in maniera del tutto non sensibile, ma il mero riflesso [*Widerschein*] del medesimo, com'esso è nell'idea» (SW I/4: 298). Il platonismo di fondo del pensiero schellinghiano, considerato nella sua interezza, è ancora più evidente in passi come quello precedente, nel quale peraltro emerge una delle problematiche che più hanno tormentato l'autore del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, vale a dire il transito dall'Assoluto al suo *Widerschein*. Si può persino azzardare a sostenere che tale passaggio rappresenti il suo problema nevralgico e probabilmente più impegnativo.

Benché l'*Erscheinungswelt* sia soltanto una copia (*Abbild*) dell'Assoluto, in essa tuttavia è possibile ritrovare una *parousía* della divinità, poiché nel suo corpo, per così dire, si agitano gli stessi principî che dimorano quietamente nell'anima ben rotonda della verità

assoluta. Quello della parentela tra natura e assoluto o Dio è un altro *tópos* dell'opera Schelling, tant'è che egli, ne *Le età del mondo* (nella redazione del 1815/17) sostiene che «chi potesse scrivere a fondo la storia della propria vita, con ciò avrebbe anche riassunto in breve la storia dell'universo» (SW I/8: 207). Tutte le cose appartenenti all'ordine fenomenico, insomma, «sebbene sommamente imperfette [*unvollkommene*], sono pertanto immagini [*Abbildungen*] dell'intero originario e, pur nella forma particolare in quanto tale, tendono a riprodurre l'universo» (SW I/4: 395). Quest'ultimo è perciò nell'Assoluto «come pianta, come animale, come uomo, ma poiché in ciascuno è l'intero [*das Ganze*], esso non vi è come pianta, non vi è come animale, non vi è come uomo, ovvero come unità particolare, bensì come unità assoluta; solo nel fenomeno [...] la forma vuole essere qualcosa per sé ed esce dall'indifferenza con l'essenza, ogni cosa diventa particolare e l'unità determinata» (SW I/4: 394). Ora, dal momento che il mondo fenomenico, considerato in quanto tale, è «assoluta irrealtà [*absolute Nichtwirklichkeit*]» (SW I/4: 409), ne consegue che per Schelling l'unica *Bestimmung* dell'esistenza sia la restaurazione o riconciliazione (*Versöhnung*) con l'Assoluto. Il divenire non è altro che lo sviluppo di questo continuo processo, che dunque per Schelling avviene per gradi: «la natura inizia senza consapevolezza e termina coscientemente [*die Natur fängt bewußtlos an und endet bewußt*]» (SW I/3: 613). Dalla natura allo spirito, dall'inorganico all'organico, dal necessario al libero, dal reale all'ideale, dal finito all'infinito: ecco la trama del divenire cosmico, in virtù della quale l'Assoluto sarà «Uno in Tutto e Tutto in Uno [*das Eine in Allem und Alles in Einem*]» (SW I/4: 411). Anche la posizione neoplatonico-plotiniana e paolina dell'*hen kai pan* tornerà nelle opere future del filosofo di Leonberg, sia ne *Le età del mondo* che nella *Filosofia della rivelazione* ossia continuamente in tutte le fasi del pensiero schellinghiano.

Ora, se l'io, al pari del mondo naturale, è costituito da una ten-

sione perenne tra forze e «attività contrapposte» (SW I/3: 437) che muovono verso una «riunificazione (*Vereinigung*)» (SW I/4: 423) con la condizione della loro originaria indifferenza, ciò significa che non esiste niente, se non in astratto, che possa dirsi esclusivamente oggettivo o soggettivo, bensì semmai relativamente più reale o più ideale. Lo stesso vale per il rapporto tra finitezza e infinità. Nel capoverso precedente, però, si è detto che l'intero universo – e quindi anche la storia – è contraddistinto da un lungo e faticoso cammino ascensionale verso la luce (un'uscita dalla caverna), la libertà, lo spirito, l'infinito ecc., non verso il finito. Questa elevazione, tuttavia, non va intesa nel senso di un annullamento o annichilimento del finito nell'infinito, bensì di una vera e propria *Aufhebung*: «Il soggetto si afferma unicamente opponendosi all'oggetto, l'oggetto soltanto opponendosi al soggetto, in altri termini, nessuno dei due può divenir reale senza annullare l'altro, epperò l'annientamento [*Vernichtung*] dell'uno tramite l'altro non può mai aver luogo, precisamente perché ognuno è quel che è soltanto nell'opposizione all'altro [*jedes nur im Gegensatze gegen das andere das ist, was es ist*]. I due devono dunque esser riuniti [*vereinigt*], nessuno potendo annullare l'altro, eppure non possono sussistere insieme. Il conflitto [*Streit*] quindi non è tanto un conflitto tra due fattori, quanto tra l'impotenza a riunire gli infinitamente opposti, da una parte, e, dall'altra, la necessità di farlo, se l'identità dell'autocoscienza non dev'essere soppressa. Proprio per il fatto che soggetto e oggetto siano *assolutamente* opposti, l'io è nella necessità di concentrare un'infinità di azioni in *un'unica* azione assoluta» (SW I/3: 393-94). Siffatto conflitto, perciò, non potrà essere ricomposto nella sua unità della «*sintesi assoluta* [*absolute Synthesis*]» con una sola azione, bensì mediante «*una serie infinita di azioni* [*einer unendlichen Reihe von Handlungen*]» (SW I/3: 393). Ma il compimento di tale serie non è l'infinito *tout court*, bensì l'assolutamente infinito, che per Schelling è tutt'uno con il finito. Il motivo di tale straordi-

naria convergenza è che l'Assoluto non può non essere *Identität in der Duplicität* und *Duplicität in der Identität* (SW I/3: 218), ovvero, come scrive Schelling nelle *Ulteriori esposizioni* del 1802, «assoluta unità di unità e pluralità [*absolute Einheit der Einheit und Vielheit*]»<sup>6</sup>. Differenza e limitazione, pertanto, ancorché non lo siano in quanto tali, sono anch'esse parimenti consustanziali all'Assoluto; per Schelling, infatti, «la differenziazione [*Differenziierung*] non è soppressione dell'identità», poiché quest'ultima «è posta solo come affetta dalla differenza [*Die Identität wird nur als afficirt durch die Differenz gesetzt*]» (SW I/4: 442).

La riunificazione del finito e dell'infinito in Dio [*«Vereinigung des Endlichen mit dem Unendlichen in Gott»* (SW I/4: 276)], dal momento che avviene, si verifica in una condizione esistenziale divergente rispetto a quella dell'unità. Pertanto, se in quest'ultima l'attività ideale e quella reale coincidono in una specie di sospensione della durata<sup>7</sup> nella quale l'eternità corrisponde alla simultaneità («Un esser-simultaneo [*Zugleichsein*] di tutte le sostanze le trasforma tutte in una, impegnata soltanto in un'eterna azione reciproca con se stessa: è, questa, l'organizzazione assoluta» – SW I/3: 495), la relazione tra le attività, in tale divergenza, risulterà uno *Streit* perenne immerso costantemente nella durata, ossia nel tempo. Il ristabilimento dell'armonia originaria, dunque, accade necessariamente nel divenire, benché il suo scopo sia la soppressione del divenire medesimo<sup>8</sup>: «Al di fuori della limitatezza determinata si trova la sfera dell'intelligenza assoluta per la quale nulla è iniziato, né un qualcosa diviene; perché per essa tutto è simultaneo, o piuttosto, essa stessa è tutto» (SW I/3: 484-85). La conclusione a cui perviene Schelling non è, in fondo, così dissimile dall'argomentazione fichtiana, per la quale lo scopo finale dell'essere razionale si trova nell'infinito, ed esso è tale che non lo si può raggiungere mai, sebbene ci si debba incessantemente avvicinare a esso. Anche per Schelling, difatti, l'intera esistenza si spiega solamente in virtù

di quello *streben* incessante per mezzo del quale tutto ciò che esiste possa di nuovo tornare a godere della beatitudine dell'assoluto: «L'io è infinito per se stesso» vuol dire: è infinito per la sua autointuizione [*Selbstanschauung*]. Tuttavia l'io in quanto si intuisce diviene finito. Questa contraddizione può risolversi soltanto se l'io, in tale finitezza, *diviene* per sé infinito, cioè si intuisce come un *infinito divenire* [*unendliches Werden*]» (SW I/3: 383). Per Schelling, perciò, «L'io è originariamente un *puro produrre* che procede all'infinito [*Das Ich ist ursprünglich reines ins Unendliche gehendes Produzieren*]» (SW I/3: 380).

### 1.3 Conclusione: *ein ewiges Bruchstück*

La produzione dell'autocoscienza (da intendere sia come “creazione” o “generazione” sia come “portare avanti”, secondo il suo significato etimologico) non è un'attività parallela rispetto a quella dell'Assoluto; essa è piuttosto il percorso attraverso cui l'Assoluto medesimo si riavvicina progressivamente al suo stato originario, al di fuori del quale non esiste nulla<sup>9</sup>. Questa apparente astuzia dell'Assoluto, nondimeno, non va interpretata in senso meramente fatalistico, poiché la riconciliazione con l'anzidetto stato può avvenire soltanto a opera della libertà. Anche la filosofia schellinghiana, come quella di Kant (come del resto lo stesso Schelling ammette<sup>10</sup>), esprime dunque il primato della prassi. La differenza che intercorre tra la produzione assoluta e quella umana, invece, consiste essenzialmente nel risultato della produzione, ovverosia nel prodotto. Quest'ultimo, allorché collocato nella dimensione dell'assolutezza, è simultaneamente ed eternamente un tutt'uno con il produrre stesso; il prodotto umano e quello naturale, per converso, è un'oggettivazione che si protende indefinitamente nel tempo, un «*ampliamento infinito del limite* [*unendlichen Erweiterung der Schranke*]» (SW I/3: 384), che dunque impone che il produrre, affinché sia produttivo, superi il suo prodotto, cioè il suo limite: «Se

l'attività produttrice non tende a oltrepassare il suo prodotto (il suo limite), il prodotto non è produttivo, cioè non è un *divenire*. Se però la produzione si è compiuta in un qualche punto determinato, e perciò il limite è tolto (giacché il limite esiste solamente in opposizione all'attività che tende a superarlo), allora l'attività produttrice non era infinita» (SW I/3: 383). La limitatezza, quindi, è la condizione per cui «*soltanto l'io come io può essere infinito* [Die (ins Unendliche erweiterte) *Begrenztheit ist also Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich sein kann*]» (SW I/3: 384)<sup>11</sup>. In questa conclusione Schelling, ancora una volta, può essere accostato a Platone, poiché l'interminabile attività produttiva dell'io, per un verso, permette di custodire quella differenza ontologica tra l'Assoluto e il mondo naturale, e per altro verso rimanda a un atteggiamento di ricerca (si pensi alle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*) che è tipico di chi non può dirsi mai veramente sapiente, bensì solo amante del sapere e che perciò sposa, come ha fatto Schelling lungo l'intero arco della sua speculazione, la prospettiva filosofica di un sistema perennemente *in fieri*: «[...] tutto il nostro sapere rimarrà *filosofia*, cioè sapere sempre soltanto progrediente [fortschreitendes Wissen], dei cui più alti o più bassi gradi noi siamo debitori al nostro amore per la sapienza soltanto, ossia alla nostra libertà» (SW I/1: 307). L'eco platonica si riverbera di nuovo, inoltre, allorché si consideri tutto questo processo alla stregua del celebre mito dell'auriga narrato nel *Fedro* (246 a-c), che dunque dev'essere paragonato al filosofo, la cui *ignorance savante* lo guida nel cammino di questa sua scienza, la «sublimità [Erhabenheit]» della quale «risiedeva appunto nel fatto ch'essa non si sarebbe mai compiuta [daß sie nie vollendet seyn würde]» (SW I/1: 306).

Potremmo dire, mutuando un'immagine tratta da un'opera di Merleau-Ponty, che nel divenire incessante del processo produttivo è tuttavia possibile riscontrare «fulcri sfavillanti separati da zone di notte»<sup>12</sup>. Questi *ungeheure Augenblicke* in cui siamo rapiti dalla

nostra *Ichheit* e ricollocati nell'Assoluto sono affidati, almeno in questo breve periodo della sua riflessione, all'attività artistica. Riprendendo una tradizione antica, transitata anche nell'*opus* platonico, nella fattispecie nello *Ione*, e connettendosi parimenti a una nota tesi di Schiller<sup>13</sup>, Schelling sostiene che mediante l'entusiasmo (*Begeisterung*)<sup>14</sup> dell'artista sia possibile situarsi nel cuore dell'Assoluto stesso e, per così dire, diventare noi stessi cassa di risonanza del suo *lógos*. L'istante dell'intuizione estetica è quindi paragonabile a quella simultaneità in cui tutti i tempi, nell'Assoluto, sono condensati nell'eterno, che è appunto un eterno presente<sup>15</sup>. Quest'ultimo, scrive Schelling, «è presente solo nell'arte, la quale anticipa l'eternità [*die Ewigkeit anticipirt*], è il paradiso della vita e sta veramente nel centro» (SW I/ 5: 158), laddove infinito e finito sono da sempre e per sempre riuniti<sup>16</sup>. Una posizione analoga è espressa, com'è noto, alla fine del *Sistema dell'idealismo trascendentale* (SW I/3: 618; SW I/3: 629), ragion per cui sarà interessante capire quale sia il ruolo dell'arte nella tarda filosofia schellinghiana e quali siano state le motivazioni che lo hanno spinto a mutare la rotta iniziale, poiché il fatto che ciò sia avvenuto appare alquanto evidente. Ma a questa analisi sarà dedicato un capitolo apposito.

Tornando invece alla questione riguardante l'infinito produrre dell'io, è opportuno soffermarsi su una domanda: questa attività «sempre progrediente» dell'autocoscienza può essere letta in sintonia con la *façon d'être* capitalistico dell'Occidente, in virtù della quale, ad esempio, si propende per uno sviluppo e un progresso illimitati? Di primo acchito sembrerebbe di sì, poiché anche nella filosofia di Schelling il limite sembra assumere una funzione prettamente strumentale; esso deve essere posto, cioè, affinché possa da un lato consentire che vi sia un divenire, ma dall'altro acciocché tale divenire non possa mai essere soppresso. È però fondamentale ricordare che per Schelling il superamento del limite occorre in un'ottica ascensionale, non puramente orizzontale. Questo significa

che bisogna oltrepassare tutti quei limiti che ci risospingono in un ordine di finitezza *ante rem*, ossia, letteralmente, in un al di là che invero è un al di qua del *tóde ti* che ci limita: un *trans*-limitare che è equivalente a un *cis*-limitare. Vi è invece un attraversamento effettivo della limitazione allorquando si realizza la riduzione progressiva dell'asintoto che fa di tale limite un elemento della mera finitezza. Detto altrimenti: superare il limite significa approssimarsi all'orizzonte ontologico in cui la finitudine è inscindibile, indistinguibile dalla infinità. Una produzione di tal sorta, ad esempio, pertiene all'essenza dell'attività artistica e mitologica. In quest'ultima, difatti, non è più possibile distinguere la particolarità degli dèi dalla loro universalità (SW I/5: 390). Se subordinata a questo anelito verso l'infinito, la limitazione diventa «pura forma dell'assoluto» (SW I/5: 394), poiché solo se intuito in essa, «cioè nel particolare, l'assoluto è in generale bello [*nur in der Begrenzung, nämlich im Besonderen, angeschaut überhaupt schön ist*]» (SW I/5: 398). L'altro tipo di travalicamento del limite, per converso, è una «mera addizione del finito al finito [*bloße Addition von Endlichem zu Endlichem*], sia che questa addizione venga pensata come un divenire nel tempo, sia che la si consideri come un mero aggiungere nello spazio» (SW I/6: 232). Una situazione di questo genere, ad esempio, potrebbe essere quella che riguarda il complesso sistema dei bisogni criticato da Marcuse<sup>17</sup>, nel quale a un bisogno – e al suo conseguente soddisfacimento – ne segue subito e freneticamente uno nuovo. Un discorso simile potrebbe essere esteso pure all'imponente babele della produzione del monouso, nella quale la funzione (e utilità) di un oggetto si esaurisce del tutto nel momento successivo al suo impiego. Si può affermare con una certa sicurezza che la filosofia di Schelling sia ben lungi da tali modelli economico-antropologici, poiché in effetti in essa, sebbene si riscontri una esaltazione della limitazione, ciò avviene sempre nella misura in cui la finitezza si sforza (*streben*) di essere immagine o rappresentazione

dell'infinito. Il limite, in ogni caso, è ciò che ci costituisce: ogni persona è «un eterno frammento [ein ewiges Bruchstück]» (SW I/3: 608), che per di più trascorre la sua intera esistenza immerso in una panoplia di fenomeni empirici che, in quanto anch'essi limitati e perciò appartenenti alla dimensione spazio-temporale, divergono dall'assolutezza. In ognuno di questi frammenti, tuttavia, proprio come avveniva nelle monadi leibniziane, è racchiuso l'intero universo dal suo punto di vista (*ab uno disce omnes*, si potrebbe dire). Se si riesce a disvelare l'infinito che si cela nella limitatezza, allora essa, da *limes* qual era, ovvero il confine di una ipseità, si tramuta in *limen*, ossia la soglia da cui si dischiude il nostro accesso al regno dell'Assoluto, nel quale l'infinito può essere tale «soltanto nella finitezza [nur in der Endlichkeit unendlich]» (SW I/4: 282).

### 3. Filosofia della libertà e della rivelazione

#### 3.1 Un altro Schelling: *die dunkle Kraft der Indifferenz*

Come si è accennato innanzi, esiste una dialettica alquanto intricata tra continuità e sviluppo nel pensiero di Schelling. Che vi sia una congruenza tra i vari momenti della sua speculazione è attestato, oltre che dalla critica<sup>18</sup>, da Schelling medesimo<sup>19</sup>, allorché egli, incalzato dallo scrittore russo Nikolai Alexandrovich Melgunov, il quale gli chiese se vi fossero collegamenti tra le sue recenti posizioni filosofiche e il precedente sistema, rispose: «In realtà si tratta dello stesso [sistema]; i principî fondamentali non sono cambiati, si è solo elevato a una potenza superiore [es ist nur zu einer höhern Potenz erhoben]»<sup>20</sup>. Una tra le testimonianze più evidenti di tale continuità, a mio avviso, la si può rilevare in un testo del 1802, *Sulla costruzione in filosofia*, nel quale Schelling scrive: «L'azione originaria, che entra nell'intelligenza come libertà, è pertanto incomprendibile [unbegreiflich], e deve esserlo. Anzi, il primo in ogni

catena determinata di concetti o di cose o di eventi va perciò concepito come un atto di *assoluta libertà*» (SW I/5: 144). Vi sono però anche importanti variazioni, una delle quali, ad esempio, concerne l'arte, dapprima considerata il compimento supremo delle scienze e in seguito, quasi subito in effetti, ridimensionata. La più rilevante di queste modifiche, tuttavia, riguarda la nozione di indifferenza, poiché essa rappresentava il culmine e al contempo la condizione originaria in cui giunge e da cui deriva l'intera realtà. Prima ancora che lo colpisse la famosa critica hegeliana<sup>21</sup>, Schelling stesso non era insensibile al problema dell'oscurità di tale condizione; già nel 1802, infatti, scriveva che «i più [...] nell'essenza dell'Assoluto non vedono altro che vuota notte [*eitel Nacht*] e non sono in grado di riconoscervi nulla» (SW I/4: 403). Egli prosegue asserendo che la metafora della notte potrebbe avere una qualche pertinenza se si riferisse allo stato iniziale, che Schelling, nelle *Ulteriori esposizioni*, denomina caos (SW I/4: 445-46)<sup>22</sup>, assimilandolo alla *chōra* platonica. Il dilemma che affligge Schelling nelle pagine di questo suo periodo aureo è però quello di non riuscire a dimostrare nitidamente «in che modo quella notte dell'Assoluto si trasformi in giorno per la conoscenza» (SW I/4: 404)<sup>23</sup>, poiché l'esito della sua costruzione filosofica sembrerebbe invero paragonabile alla situazione paradossale à la Schrödinger in cui ci si trovi in una casa sbarrata a fissare un orologio con entrambe le lancette indicanti le 12 senza poter essere in grado di dire se sia mezzogiorno o mezzanotte. A tal riguardo si potrebbe dunque sostenere che Hegel abbia preso un abbaglio e che l'Assoluto schellinghiano non sia affatto una notte, bensì semmai un giorno o una luce sfolgorante in cui tutte le vacche sono bianche: «Nella luce è l'identità assoluta stessa [*Im Licht ist die absolute Identität selbst*]» (SW I/4: 162). Al di là di queste battute, quella dell'indiscernibilità dell'Assoluto è una delle questioni più delicate della filosofia dell'identità, ed è connessa al problema, altrettanto delicato, della personalità. In una lettera a Hegel del 4 febbraio 1795 Schelling scrive quanto segue:

Per me il principio supremo di tutta la filosofia è l'Io puro, l'Io assoluto, cioè l'Io [...] che non è ancora affatto condizionato da oggetti, ma è posto dalla libertà. L'alfa e l'omega di tutta la filosofia è la libertà. L'Io assoluto comprende una sfera infinita dell'essere assoluto; in questa sfera si formano sfere *finite*, che nascono dalla *limitazione* della sfera infinita mediante un oggetto (sfere dell'*esistenza* – filosofia teoretica). In queste sfere non c'è altro che condizionamento, e l'incondizionato porta a contraddizioni. Ma noi *dobbiamo* infrangere questi limiti, cioè noi dobbiamo passare dalla sfera finita a quella infinita (filosofia *pratica*). Questa richiede dunque la distruzione della finitezza e con questo ci trasporta nel mondo sovrasensibile [übersinnliche Welt]. [...] Per noi non vi è altro mondo sovrasensibile se non quello dell'Io assoluto. Dio non è altro che l'Io assoluto. [...] La personalità si forma attraverso l'unità della coscienza. Ma la coscienza non è possibile senza l'oggetto; per Dio però, cioè per l'Io assoluto, non c'è *assolutamente alcun oggetto*, poiché altrimenti smetterebbe di essere assoluto, con questo non esiste alcun Dio personale, e il nostro massimo impegno è la distruzione della nostra personalità [Mithin giebt es keinen persönlichen Gott, und unsere höchstes Bestreben ist die Berstörung unserer Persönlichkeit], il passaggio nella sfera assoluta dell'essere, che però non è possibile in eterno; di qui solo avvicinamento pratico all'assoluto, e di qui – immortalità [Unstreblichkeit]<sup>24</sup>.

Leggendo questa lettera, per un verso si può nuovamente constatare quanto siano mutate le considerazioni schellinghiane attorno a tali argomenti, come risulterà chiaro a breve, mentre per altro verso ci si chiede se la filosofia di Schelling avesse davvero bisogno di difendersi dalle accuse rivoltele da Hegel, dal momento che fu Schelling stesso ad affermare che «l'universo è compreso nell'identità assoluta non come in un caos disordinato e informe<sup>25</sup>, ma in assoluta bellezza e forma, e nondimeno come nel caos, cioè nella reciproca interiorità assoluta, senza spazio, senza tempo, senza distinguibilità [ohne Unterscheidbarkeit], e tuttavia distinto, come unità e totalità *insieme* [zugleich]» (SW I/4: 447). Il ricongiungimento di finito e infinito, reale e ideale ecc. nella filosofia dell'identità, insomma, consiste nell'estensione (*Erweiterung*) della propria personalità fino al suo annientamento (*Zernichtung*) e il suo assorbimento nella *beatitudo*<sup>26</sup> dell'uni-cromaticità dell'Assoluto, che

quindi potrebbe forse essere accostato, figurativamente, all'immagine del mare: ogni goccia d'acqua, al di fuori della globalità dell'oceano, si estingue rapidamente; tuttavia, ognuna di esse rispecchia, nella sua particolarità, il mare nella sua universalità. Non a caso, il termine che forse riassume meglio questa concezione filosofica è *Ineinsbildung* («*Ineinsbildung oder Indifferenziierung*» – SW I/2: 68), da Coleridge elegantemente tradotto con il termine esemplasia.

Il vero cambiamento sostanziale della filosofia di Schelling, a mio avviso, concerne proprio la reinterpretazione e rimeditazione della nozione di personalità<sup>27</sup>, compreso naturalmente tutto ciò a cui essa si connette. Tale rielaborazione, peraltro, si verifica in un momento difficile della vita di Schelling, in quanto il 7 settembre 1809 muore sua moglie Caroline, a cui verrà dedicato il *Clara*. Questa perdita, unita alla conoscenza di Franz Von Baader, alla riconsiderazione del pensiero teosofico di Böhme e di Oetinger<sup>28</sup>, alle critiche mossegli da Hegel, Jacobi, Eschenmayer e altri e allo stemperamento degli ultimi fervori legati al periodo goethiano, determinano in Schelling la volontà di soffermarsi su concetti inediti al suo passato filosofico, *in primis* l'angoscia, il male, il dolore, la malinconia, la morte, la nostalgia, l'egoismo eccetera e perciò di abbandonare l'insondabile beatitudine della filosofia dell'identità.

Che cosa indica la personalità? Essa, *paucis verbis*, è l'azione o il complesso di azioni di chi si sottrae alla pura necessità, di chi non le è sottomesso<sup>29</sup>. Chi, inoltre, agisce al di fuori o al di là della generalità imposta da quest'ultima può a buon diritto considerarsi libero. Libertà e personalità, pertanto, convivono *more uxorio* nella stessa dimensione. Siffatta congiunzione, secondo Schelling, la si ritrova anche nello stato, nel quale la «*persona* è il soggetto le cui azioni ammettono un'imputazione [*Person ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen*]» (SW II/1: 537). Una singolare eccezione a questa interpretazione, tuttavia, sembrerebbe es-

sere offerta dalle *Lezioni di Stoccarda* del 1810, nelle quali Schelling sostiene che l'anima (*Seele*) «è ciò che di propriamente divino vi è nell'uomo, quindi ciò che vi è di impersonale [*Unpersönliche*]» (SW I/7: 468). Se prendessimo questa affermazione alla lettera, però, saremmo costretti ad asserire che, essendo l'anima ciò che vi è di impersonale nell'uomo, la sua parte personale, nel senso che abbiamo riferito poc'anzi, risiederebbe nella sua naturalità, il che però è da escludere. Come si spiega allora questa apparente dissonanza? Semplicemente notando che anche in questo caso (qualcosa di analogo era infatti accaduta nella determinazione del concetto di finitezza) la personalità ha per Schelling una natura ancipite. Da un lato essa è ipseità (*Selbstheit*), ovverosia «il volere individuale [...] allontanato dal centro», cioè da Dio, e diventato periferico; dall'altro lato essa, in quanto personalità *κατεξοχήν*, è il soggiornare perennemente nell'*omne punctum* della divinità. In una pagina fondamentale delle *Ricerche*, difatti, leggiamo:

Il principio emerso dal fondamento della natura, per il quale l'uomo è separato da Dio, è l'ipseità in lui, che però, per la sua unità con il principio ideale, diviene *spirito* [*Geist*]. L'ipseità *in quanto tale* è spirito, ossia l'uomo è spirito come essere a sé stante, particolare (separato da Dio), e questo legame costituisce appunto la personalità. Ma dal momento che l'ipseità è spirito, essa è al tempo stesso innalzata dal puro creaturale al sovracreaturale [*Uebercreatürliche*], essa è volontà, che contempla se stessa in piena libertà, non più strumento della volontà universale [*Universalwillens*] che crea nella natura, ma è sopra e fuori di ogni natura (SW I/7: 364).

Cionondimeno, poche pagine più innanzi si legge che «il volere di Dio è di universalizzare tutto [*alles zu universalisieren*]», mentre il volere del fondamento o creaturale «è di rendere tutto particolare» (SW I/7: 381). Alla luce di ciò, dobbiamo concludere che per Schelling particolarità e personalità sono tra loro disgiunte, contrariamente a quanto si pensa di solito. Secondo un'opinione diffusa, infatti, ciò che costituisce la nostra personalità sono tutte quelle

particolarità che, nella combinazione irripetibile di una moltitudine indefinita di circostanze biografiche, non possono essere riscontrate in nessun altro e in nessun'altra. Tutto ciò, nondimeno, rientra nella sfera dell'accidentale (aristotelico)<sup>30</sup>, non ancora del personale. Non ci si dimentichi, d'altronde, che per la tradizione religiosa cristiana abbracciata da Schelling, Dio stesso è Persona, anzi Egli è tre Persone in Una. Per comprendere il significato di personalità nella tarda filosofia di Schelling questa constatazione è imprescindibile.

Il volere del fondamento o creaturale, benché particolare, è tuttavia universale, ma solo nel senso che esso obbedisce alle leggi che gli sono imposte dalla necessità naturale del suo essere (mangiare, bere, dormire, riprodursi ecc.<sup>31</sup>). Ora, che Schelling avesse in mente questo tipo di individualità allorché, nella lettera sopracitata, sconfessava la possibilità di un Dio personale e auspicava al contempo l'abolizione della nostra personalità non è chiaro, ma del resto non si può dire che egli si sia sforzato troppo nel rendere intelligibile il discernimento tra l'una e l'altra determinazione concettuale di tale nozione. Quel che è certo, però, è che Dio è la personalità cosmica (se si vuole usare questo termine per distinguere tale volontà da quella universale-necessaria) che sottomette infinitamente ed eternamente il fondamento oscuro del suo essere, dal quale emerge *ad aeterno* trasfigurato dalla luce: «La subordinazione [*Unterdnung*] dell'egoismo divino all'amore divino è l'inizio della creazione» (SW I/7: 439). Ecco dunque la novità rispetto al sistema dell'identità: nel tardo pensiero schellinghiano la «forza oscura dell'indifferenza [*dunkle Kraft der Indifferenz*]»<sup>32</sup> non è che l'inizio immemorabile, l'indistinguibilità tra la personalità di Dio e il suo fondamento, tra la volontà d'amore ed egoistica: tra il bene e il male. Dall'istante atemporale in cui Dio si sa come Dio, e in questo sapersi Egli è Sapienza<sup>33</sup>, Egli vuole la sua distinzione dal principio tenebroso; la sua arco-scelta è il primo atto della libertà, dacché essa è «una facoltà del bene e del male [*Vermögen des Guten und des*

*Bösen*]]» (SW I/7: 352). L'amore divino è μεταξύ, ossia «mediatore [Vermittelnde]]» «in questa dualità che non esclude l'identità e in questa identità che non esclude la dualità» (SW I/7: 453); l'amore, vale a dire, armonizza tra loro le due volontà di Dio, esprimendo con ciò la Sua libera e personale scelta di eccedere il volere del fondamento e di attualizzarsi (*Deus explicitus*) per ricondurlo e subordinarlo a sé. «C'è amore infatti», scrive Schelling, «non dove due esseri hanno bisogno l'uno dell'altro, ma dove [...] ciascuno potrebbe essere per sé, e non vuole [...] essere senza l'altro»<sup>34</sup> (*ibidem*). L'amore è dunque l'antidoto schellinghiano all'indifferenza originaria e parimenti il compimento della restaurazione della stessa sotto il segno della libertà: «Certo nel non-fondamento o nell'indifferenza non vi è personalità; ma forse che il punto iniziale è il tutto?» (SW I/7: 408). Il compito dell'umanità, e al tempo stesso il suo destino, è compiere la riconciliazione con Dio attraverso tutte le età della storia. Per riuscirci, però, per poter finalmente dimorare in Dio, «l'uomo deve morire ad ogni individualità [muß der Mensch aller Eigenheit absterben]]» (SW I/7: 381). Per farsi personale, cioè, deve disfarsi della personalità. Ma cosa c'entra tutto ciò con la nostra riflessione sul finito e sul limite? La risposta a questa domanda sarà argomento del prossimo paragrafo.

### 3.2 Gli orizzonti del limite: *besondern Trefflichkeit*

Nel paragrafo precedente si è tentato di analizzare la nozione di personalità nel pensiero del secondo Schelling. Tale analisi ci consente adesso di muoverci con maggior sicurezza tra altre questioni fondamentali, segnatamente quella riguardante il rapporto tra finito e infinito, limitato e illimitato nel suo tardo filosofare. Essere personale, si diceva, non vuol dire particolarità per sé, la quale è per Schelling immagine della pura differenza. L'innumerabile differenziazione delle contingenze naturali, infatti, per il filosofo di Leonberg riflette l'imperfezione della finitezza. La condizione di ciò che

è finito, scrive Schelling in *Filosofia e religione*, è quella della caduta (*Abfall*): «L'assoluto è l'unico essere reale, mentre le cose finite non sono reali: il loro fondamento non può trovarsi dunque in una *partecipazione* [*Mittheilung*] di realtà ad esse o al loro sostrato, [...] ma, al contrario, soltanto in un *allontanamento*, in una *caduta* dall'assoluto» (SW I/6: 38). Su questa «nullità della differenza [*Nichtigkeit des Unterschiedes*]» (SW I/7: 184) Schelling insiste in più di una occasione. Nel *Bruno*, ad esempio, egli scrive che l'unità assoluta è del tutto priva di opposizione (*Gegensatz*) e che la caratteristica dell'Assoluto è piuttosto quella della semplicità di ciò che è Uno (SW I/4: 321). In tale unità assoluta «le cose non sono affatto distinguibili [*unterscheidbar*] tra loro, poiché, come abbiamo mostrato, in essa ognuna è perfetta e di per sé assoluta, e quindi le cose si distinguono solo per le loro imperfezioni e per i limiti [*Schranken*] che ad esse sono posti dalla differenza di essenza e forma; in quella natura perfettissima, invece, la forma è sempre uguale all'essenza, poiché il finito, al quale soltanto si conviene una relativa diversità tra le due, è contenuto in quell'abisso non come finito, ma come infinito, senza alcuna distinzione tra l'una e l'altra» (SW I/4: 258). Il finito, continua Schelling, è ciò che ha il fondamento della possibilità della sua esistenza non in sé, ma necessariamente in altro; in quanto tale, esso contiene pure la possibilità (non già la realtà) di infinite altre cose, «e proprio per questa ragione è necessariamente e all'infinito imperfetto [*ins Unendliche unvollkommen*]» (SW I/4: 249). Anche nelle *Ricerche filosofiche* Schelling specifica che «le cose» (finite) non sono diverse da Dio solo per il grado; esse piuttosto «differiscono [*verschieden*] da Dio *toto genere*» (SW I/7: 340).

Ora, se consideriamo queste posizioni alla luce di ciò che si è scritto più su circa l'essenza della personalità, non ci sorprenderà constatare come in molti passaggi tratti da opere sia giovanili che appartenenti alla maturità si ribadisca esattamente l'opposto di

quanto si è affermato sin qui. Nell'ultima redazione de *Le età del mondo*, cioè quella del 1815/17, Schelling difatti scrive che senza la «arci-forza negativa» del finito, Dio sarebbe soltanto «quel vuoto infinito che la filosofia moderna ha messo al suo posto. [...] Esser-infinito non è di per sé una perfezione, piuttosto è il contrassegno di ciò ch'è imperfetto. Il perfetto è appunto l'entro sé rotondo, conchiuso, finito [*das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete*]» (SW I/8: 212). Questa considerazione è confermata dagli *Aforismi sulla filosofia della natura* del 1806, in cui Schelling scrive che «Il vero infinito è non già l'assenza di forma [*Formlosigkeit*], ma ciò che è in se stesso limitato [*begrenzt*], per sé conchiuso e compiuto»<sup>35</sup> (SW I/7: 143). E ancora nel *Clara* (1810-1811) Schelling si chiede se possedga maggior perfezione una «serie infinita [*endlose Reihe*] di mondi, un eterno cerchio di essenze senza fine ultimo di perfezione [*ein ewiger Cirkel von Wesen ohne ein letztes Ziel der Vollkommenheit*], oppure il fatto che l'universo intero mett[*a*] capo anch'esso a qualcosa di determinato [*Bestimmtes*], di perfetto» (SW I/9: 97). Nelle sue lezioni sulla filosofia della mitologia, tenute a Berlino nel 1842 e nel 1845, cioè a distanza di trent'anni da *Le età del mondo* e dal *Clara* e a quaranta dagli *Aforismi*, Schelling suffraga un'altra volta questa sua attestazione, e forse in modo persino più radicale, poiché egli scrive che «Dio stesso non è indifferenza assoluta (= ciò a cui niente può essere diseguale), bensì assoluta differenza (= ciò a cui niente può essere uguale), quindi l'assolutamente determinato (*id quod absolute praecisum est*) [...]»<sup>36</sup> (SW II/2: 100).

Per risolvere l'apparente confusione terminologica tra queste due postulazioni della finitudine non si deve fare altro che ricordare l'ambivalenza concettuale della nozione di personalità dianzi esposta. La sua caratteristica più propria è quella di essere una singolarità universale, ossia incondizionata, il che la implica una sua divergenza sia dall'ipseità (*Selbstheit*) sia dalla *Idifferenz* del pre-

cedente sistema. Ma affinché vi sia una personalità deve sussistere una determinazione, altrimenti torneremmo nell'*Ungrund* dell'origine<sup>37</sup>. La necessità di tale delimitazione, congiunta alla convergenza in Dio tra perfezione e finitezza, induce dunque alla seguente considerazione: non è il limite a non renderci infiniti; esso, al contrario, è *conditio sine qua non* dell'infinitezza. Essa infatti, nel dizionario schellinghiano, non è altro che incondizionatezza, la quale quindi non può che esplicitarsi se non come auto-limitazione. L'orizzonte del puramente o meramente finito, all'inverso, è infestato dall'illimitatezza; l'ipseità, in effetti, non è altro che inesauribile sete o «brama, appetito, desiderio [*Sucht, Begierde, Lust*]»<sup>38</sup> dell'essere (materia). Una volta estinto o soddisfatto un desiderio, la finitezza ne cerca immediatamente un altro. In tal senso, allora, non è se non un infinito condizionamento che sfocia appunto nell'illimitato, nel quale è rinchiuso chiunque sia rimasto «prigioniero della finitezza [*in der Endlichkeit befangene*]» (SW I/6: 19). Come si è visto, questo pensiero era già presente nella filosofia giovanile di Schelling; Nel suo *Sulla costruzione in filosofia*, egli infatti scrive che «il *passaggio alla determinazione ed essa stessa* [*l'azione libera originaria*] sono tutt'uno» (SW I/5: 144). Affinché Dio possa uscire dall'indistinzione originaria e affermarsi liberamente in quanto amore, *alias* personalità<sup>39</sup>, Egli deve auto-determinarsi, auto-delimitarsi, giacché la sua «vera perfezione, semplicemente relativa a se stessa, considerata cioè effettivamente, consiste dunque proprio nell'essere ciò che è [*besteht also gerade darin, das zu seyn, was es ist*]» (SW I/7: 188). L'autolimitazione di Dio, nondimeno, non coincide affatto con l'annientamento della finitezza, poiché essa Gli è eternamente sottomessa ed è da Lui dominata<sup>40</sup>: l'autentica determinazione di Dio è proprio quella del libero amore che trionfa sulla finitezza, essendo quest'ultima anche dolore, irrazionalità<sup>41</sup> ecc. Viceversa, il regno del finito, che poiché è caduto è parimenti caduco, esiste solo in quanto è una sovversione o una insubordinazione nei

confronti della divinità. Il senso della storia è allora precisamente quello di ristabilire l'*ordo amoris* ontologico divino. Ma quello del significato e del fine della storia è un altro discorso. Ciò che invece aveva una maggiore urgenza di chiarificazione nella nostra riflessione era appunto la nozione di limite, che forse adesso apparirà meno impenetrabile, poiché in base a quanto è stato scritto esso può essere compreso come quel *labor limae*, per così dire, che permette a Dio di scolpire in sé ciò che Egli è, sottraendosi così alla vanità dell'inconcluso<sup>42</sup> e alla babelica dissennatezza di chi non è in grado di trovare il suo *métron* e di essere perciò “bella” (*kàlan*) e “piena” (*pléthoisa*) come la luna di Saffo.

### 3.3 Conclusioni: *ein bedeutendes Ende*

In un passaggio alquanto significativo delle lezioni schellinghiane sulla *Filosofia della rivelazione*, tenute a Berlino a partire dai primi Anni Quaranta dell'Ottocento, si legge che «l'autentica libertà [*die eigentliche Freiheit*] non consiste nel poter essere, nel poter manifestarsi in sé, ma nel poter non essere, nel poter in sé non manifestarsi [*im sich nicht äußern-Können*], così come è più facile riconoscere l'uomo prudente da ciò che egli non fa, che da ciò che egli fa» (SW II/ 3: 209). Questa posizione, che si ritrova in più occorrenze, la si riscontra anche nella trascrizione di Heinrich Paulus, risalente al primo corso berlinese del 1841/42: «La libertà non consiste soltanto nel poter essere, più nel poter non essere [*Die Freiheit besteht nicht allein im sein Können, mehr im nicht sein Können*]»<sup>43</sup>. È in tal senso che Schelling interpreta la formula spinoziana della *determinatio negatio*: decidersi a essere qualcosa comporta una rinuncia all'indefinito numero di alternative possibili, che in Dio si traduce in un rinunciare a sé<sup>44</sup> (*Selbstentsagung*), dacché ogni cosa è in lui. Del resto, come si è visto per Schelling Dio è assoluta differenza.

Dio si de-cide<sup>45</sup>, auto-scinde sé da sé. Così facendo, Dio scaturisce dall'abisso (che possiamo immaginare come una *chōra*), e ne emerge

come «immediatamente reale» (*explicite, actu*) e al di là di qualsiasi «prototipo; egli piuttosto è il prototipo di ogni essere [*er ist vielmehr der Prototyp alles Seins*]»<sup>46</sup>. Prima di questa scelta non vi era alcun concetto che le fosse congeniale o da cui essa potesse essere dedotta. È a partire da questo ek-sistere<sup>47</sup> di Dio che scaturiscono le essenze, non viceversa. E nondimeno il suo affrancamento da sé corrisponde a un divenire più franco<sup>48</sup>, chiaro, determinato. Dio infatti, come scrive Schelling, «non è affatto un *opposto* della finitezza; egli non si appaga, come si crede, solo dell'infinità; egli si manifesta come la più alta natura artistica per il fatto che cerca il finito [*er das Endliche sucht*], e per così dire non riposa fino a che tutto non abbia portato alla forma più chiara, più intelligibile, più finita [*bis er alles in die faßlichste, begreiflichste, endlichste Form gebracht hat*]» (SW II/4: 25-26). Ciò avviene perché Dio, decidendosi, si sa in quanto Dio, ovvero sia come Sapienza, che, non essendo un sapere particolare, propriamente è un non-sapere (*ignorando cognoscitur*)<sup>49</sup>. Nelle conferenze di Erlangen del 1821 questa endiadi tra Sapienza e libertà è attestata chiaramente: «La sapienza, dunque, è qui = eterna libertà [*Also hier ist die Weisheit = ewiger Freiheit*]» (SW I/9: 224).

Ora, la Sapienza per un verso non è un sapere, poiché non può mai diventare oggettiva a sé stessa; per altro verso essa, in quanto decisione originaria, è puranche emancipazione dalla non-Sapienza, ossia dalla follia<sup>50</sup>. La Sapienza di Dio, quindi, scaturisce dalla sua follia. Per questo Schelling scrive che quest'ultima «è la base dell'intelletto stesso», il quale a sua volta non è altro che «follia regolata [*geregelter Wahnsinn*]» (SW I/7: 470). Ecco perché la Sapienza di Dio non poteva essere se non apollinea e dionisiaca insieme, cioè una sorta di *sobria ebrietas*; ed ecco inoltre perché non si sbagliava chi riteneva che il sentiero per il paradiso incominci all'inferno, dacché per riempirsi appieno della luce della Sapienza è anzitutto necessario accogliere l'abisso della follia<sup>51</sup>. Questo stato

estatico (ek-sistente) di Dio può forse essere paragonato alla danza di Shiva Nataraja, ma ricorda anche l'episodio biblico raccontato nelle Cronache (1Cr 15) e riguardante re Davide, cantato così da Dante (*Purgatorio*, canto X, vv. 49-69):

Lì precedeva al benedetto vaso,  
trecscando alzato, l'umile salmista,  
e più e men che re era in quel caso,

Di contra, effigiata ad una vista  
d'un gran palazzo, Micòl ammirava  
sì come donna dispettosa e trista.

Se si volesse tentare di interpretare questi versi con un filtro schellinghiano si potrebbe supporre che Davide rappresenti proprio quella condizione di entusiasmo (*Begeisterung*) in cui Sapienza e follia convivono armoniosamente (il che equivale a dire che la Sapienza è riuscita a subordinare a sé la follia), mentre Micòl rappresenterebbe la pura legalità razionale pura, l'astratta concettualità. Lungi da tutto ciò, Dio è piuttosto *extrema ratio*, e lo è in un triplice senso: a) egli è ciò che la ragione può comprendere solamente alla fine dell'intero movimento della storia; b) egli è l'ultima e l'unica possibilità per la redenzione del mondo; c) egli infine è al di là della pura razionalità, massimamente comprensibile e proprio per questo massimamente incomprensibile (*unbegrifflich*), poiché la follia di Dio è più sava degli uomini: ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν (1Cor. 1, 25).

Come risulta chiaro già dalle *Ricerche filosofiche* del 1809, la libertà consiste nella facoltà e nella capacità di scelta<sup>52</sup>, che è strettamente connessa con quella di decisione<sup>53</sup>. Essendo tale, la libertà esprime al contempo la auto-de-limitazione, mediante la quale si perviene alla modulazione di una forma propria, e per ciò stesso incondizionata<sup>54</sup>. Nelle sue lezioni risalenti al periodo monachese (1827-1841), Schelling dichiara che il soggetto, di per sé «*infinito*»,

lungi dal riversarsi «senza riserve» nell'oggettività, come secondo Schelling sarebbe accaduto al Dio spinoziano, non compie «una cieca, ma [un'] *infinita* posizione di sé [ *nicht blindes, sondern vielmehr unendliches Selbstsetzen* ], cioè non cessa, facendosi oggetto, di essere soggetto; esso è dunque soggetto infinito – non nel senso puramente *negativo* che esso semplicemente non è finito o non potrebbe diventare finito, ma nel senso positivo *che* esso si può fare finito (si può fare qualcosa), ma da suo ogni farsi finito risorge di nuovo vittoriosamente come soggetto», elevandosi a una «superiore potenza di soggettività [ *höhere Potenz der Subjektivität* ]» (SW I/10: 99-100). Non siamo liberi perché possiamo fare o essere ogni cosa, giacché l'aspirazione pratica a questo tipo di libertà si coniuga meglio con l'idea di un infinito in quanto mera *appositionem* o coaccervazione, come si era espresso Kant<sup>55</sup>, il che a sua volta rimanda a quella accumulazione indefinita di finitezze a cui ci siamo riferiti nel primo paragrafo; essere liberi significa anzitutto scegliere cosa non essere o diventare<sup>56</sup>, e perciò decidere liberamente (= incondizionatamente, *un-bedingt*) come circoscrivere, cioè che tipo di condizione (*bedingt*)<sup>57</sup> o auto-limitazione assegnare alla propria *Bildung*<sup>58</sup>: a cosa uniformarsi (*Einbildung*). Da tale delimitazione affiorerà una forma «individuale, e non per questo meno incondizionata» (SW I/6: 152)<sup>59</sup>. Ma, di nuovo, per sapere che cosa vogliamo essere o diventare è necessario conoscere ciò che non possiamo essere. Ecco perché, come dice Schelling (SW I/7: 467), «un bene [che] non ha in sé un male superato, non è un bene reale e vivente». La stessa considerazione si trovava già nelle *Ricerche*: «chi non ha in sé elementi né forze per il male, è anche incapace di bene» (SW I/7: 400). Nelle lezioni sulla filosofia della rivelazione (SW II/4: 236) essa riecheggia ancora attraverso le parole del vangelo di Luca (Lc. 15,7): «Così, vi dico, ci sarà più gioia in cielo per un peccatore convertito, che per novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione». L'ennesima conferma della perfezione a cui conduce

siffatta auto-limitazione la si riscontra nelle lezioni di Stoccarda del 1810, allorché Schelling disse quanto segue (SW I/7: 428-29).

La limitazione passiva è senza dubbio un'imperfezione, una relativa mancanza di forza; ma limitare se stessi, rinchiudersi [*sich selbst einschränken, sich einschließen*] in un punto e tenerlo con tutte le forze, non lasciarlo finché non si sia espanso in un mondo: questa è la massima forza e la somma perfezione [*dieß ist die höchste Kraft und Vollkommenheit*].

A sostegno della sua affermazione Schelling, subito dopo, cita due versi di Goethe tratti dall'ultima terzina di un componimento intitolato *Arte e natura sembrano fuggirsi* (*Natur und Kunst sie scheinen sich zufliehen*):

Wer Großes will, muß sich zusammenraffen,  
In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister<sup>60</sup>.

Qualcosa di simile, in fondo, accade ad esempio per ciò che amiamo. Il nostro amore si accende per un alcunché di particolare e ivi si alimenta finché sente che quel che ama continua a vivere all'interno dei contorni che lo rendono ciò per cui è amato. Persino quando amiamo qualcosa di indeterminato o di confuso, lo facciamo proprio in virtù del suo non essere univocamente definito, ovverosia per una sua specifica determinatezza, che in questo caso è una qualche indistinzione. Nell'amore cerchiamo, in ogni caso, un'ineffabile reciprocità in qualcuno o qualcosa che è amato o amata proprio per essere così e non altrimenti. L'amore è allora davvero onniavvolgente, poiché manda la sua benedizione anche a tutto ciò che, non essendo ciò che esso ama, per un verso rende possibile la sua esistenza e per altro verso ne ha determinato le caratteristiche e le *nuances*. Una casa, per fare un ulteriore esempio, è un luogo circoscritto a cui sentiamo di appartenere; di essa apprezziamo il suo essere situata in una limitata porzione del mondo al di fuori della quale si è fuori, nel mondo, e così via. La limitatezza, in tal senso,

non è affatto una deficienza, bensì all'opposto una ricchezza, un'infinità conchiusa e realizzata.

Dio stesso, come si è visto, «cerca il finito», ed è questa sua volontà a renderlo Sapienza, oltreché libertà assoluta. La differenza tra noi e lui è che in lui la scelta è per l'appunto assoluta; egli, cioè, è da sempre ed eternamente de-ciso, ossia libero. Noi, invece, dobbiamo diventare liberi, cioè liberarci, poiché ciò che in Dio si dà *sub specie aeternitatis*, in noi si dà *sub specie temporis*<sup>61</sup>. È per questo motivo che il limite non può essere una (auto)imposizione, ma una ricerca, nella quale dobbiamo essere pronti a mettere in discussione tutto, Dio compreso, giacché, come scrive Schelling reinterpretando il vangelo di Matteo (Mt. 16,25) alla luce di una lettura eckhartiana, «chi vorrà conservarlo lo perderà, e chi lo abbandona lo ritroverà [ *Wer es erhalten will, der wird es verlieren, und wer es aufgibt, der wird es finden* ]» (SW I/9: 217). Ora, se la libertà di Dio dipende dall'azione di una personalità assolutamente singolare, unica, in cui la dimensione ideale e quella reale sono tra loro in vicendevole armonia, la ricerca della libertà condotta dall'umanità, per la quale le anzidette dimensioni si spartiscono in due domini tra loro distinti, ancorché non assolutamente, dovrà tenere conto non soltanto di questa separazione delle potenze dell'ideale e del reale, che comporta dunque il compito di accrescere (per intussuscezione) l'ambito teoretico (reale) e quello pratico (ideale), ma anche della costitutiva socialità a cui l'umanità, in ambedue tali ambiti, si rivolge, essendo essa plurale, a differenza di Dio. Ciò significa che l'auto-limitazione è sempre inscritta in un contesto con-limitante, sia teoreticamente (ciò avviene nel sapere, allorquando cioè si ricercano i limiti delle verità di ciò che si intende conoscere) sia praticamente (ciò avviene nell'etica, cioè nella ricerca dei limiti o delle estensioni delle azioni). In quest'ultima sfera, quella della *pràxis*, essa è quanto vi è di più essenziale. Il complesso di norme regolative scaturite dalla libera con-limitazione è la legge dello stato, indipendentemente dalla

forma di governo vigente – poiché, in generale, ovunque vi sia relazione dev'esservi con-limitazione. Schelling aveva sottolineato questo aspetto già nel 1795, nell'opera intitolata *Nuova deduzione del diritto naturale*. In essa, difatti, si legge: «Ora però ogni essere morale deve pur affermare la propria libertà *in generale*. Questo però non è altrimenti possibile che in quanto ogni essere morale rinunci [ *Verzicht* ]<sup>62</sup> all'*empirica* libertà limitata. Infatti la libertà empirica illimitata conduce a infinito contrasto nel mondo morale». Per “libertà empirica” possiamo intendere ciò che indicavamo poc' anzi con l'inestinguibil sete di possibilità in virtù della quale l'ipseità anela sempre più alla particolarità. In qualche paragrafo più avanti Schelling conclude così: «Se noi pensiamo che tutti gli esseri morali tendono ad affermare la propria individualità, questo generale tendere di tutti gli esseri morali verso la individualità *in generale* deve allora limitare la tendenza di ogni singolo verso la individualità empirica in modo che la tendenza empirica di tutti gli altri possa coesistere insieme con la sua» (SW I/1: 251-52). In tal senso, con-limitarsi significa permettere la realizzazione collettiva della libertà, dacché si è veramente liberi soltanto se si è riusciti «a estenderla a tutto l'universo [ *sie über das ganze Universum zu verbreiten* ]» (SW I/7: 351). Per entrambe le sfere, sia teoretica che pratica, in ogni caso, è dunque essenziale la determinazione, nel duplice senso semantico che essa sottende.

Questa ricerca dei limiti, tuttavia, deve a sua volta confrontarsi ineludibilmente con i limiti di chi ricerca, giacché, come scrive Schelling citando un passo dei Corinzi (1Cor. 13,9), la nostra conoscenza è imperfetta «poiché noi conosciamo solo nella misura in cui questa particolare situazione della coscienza lo permette, non incondizionatamente, non liberamente; quando però verrà ciò che è completo, allora ciò che è parziale [ ... ] avrà fine (1Cor. 13,10)» (SW II/4: 295). Siffatta sapienza finale coincide con la conoscenza di Dio, il quale però sfugge a ogni determinazione concettuale pos-

sibile. Schelling ribadisce innumerevoli volte questa divina indefinibilità. Ad esempio in *Filosofia e religione* del 1804, allorché sostiene che «ogni uomo [...] è spinto dalla natura a cercare un Assoluto, ma, nella misura in cui vuole fissarlo con la riflessione, l'Assoluto scompare dalla sua vista» (SW I/6: 19). O ancora, nelle conferenze di Erlangen, dopo diciassette anni dalla pubblicazione di *Filosofia e religione*, Schelling scrive: «io debbo fare dell'indefinibile [...] la definizione stessa del soggetto. Che cosa significa definire? Letteralmente: rinchiudere in limiti determinati. Non si può dunque definire se non ciò che per natura è rinchiuso in limiti determinati» (SW I/9: 216). Cionondimeno, poco più avanti egli scrive che anche Dio, ossia perfino l'indefinibile, «non è così indefinibile da non poter diventare anche definibile, non così infinito da non poter diventare anche finito, non così inafferrabile da non poter essere anche afferrabile» (SW I/9: 219). La conclusione a cui approda la filosofia del «concetto positivo» (*ibidem*) è sorprendentemente simile a quella a cui Schelling giunse negli anni giovanili, giacché tale filosofia perviene ora ad affermare che «Dio come Terzo è dunque, a un *unico e medesimo* titolo, [...] l'inseparabile [...] soggetto e oggetto, ed è quindi spirito» (SW II/4: 354-55), «logico e nello stesso tempo reale» (ivi: 354). L'unico "sapere" in grado di penetrare questa soggetto-oggettività divina nella simultaneità della sua esistenza eterna non può che essere quello dell'estasi della ragione, la quale è propriamente un indinarsi, e che a sua volta non può non ricordare l'intuizione intellettuale del primo Schelling, in virtù della quale «si chiude l'occhio mortale, là dove l'uomo non vede più, [poiché] lo stesso vedere eterno è diventato vedere in lui» (SW I/7: 248). Quel che premeva maggiormente alla nostra analisi, ad ogni modo, era dimostrare che l'auto-limitazione della scienza (che nell'ottica relazionale è perciò anche co-scienza) e della prassi non pregiudica affatto l'anelito universale verso l'infinito, né tantomeno prevede una mutilazione della propria libertà, poiché anzi ne ga-

rantisce la più rigogliosa fioritura, ovvero da un lato l'indipendenza da ogni sorta di condizionamento esterno o contingente, e dall'altro il compimento della propria forma (*Bildung*), dacché «[o]gni vivente può essere compiuto solo da un limite che gli doni un senso [Alles Lebendige könne nur geschlossen werden durch ein bedeutendes Ende] [...]» (SW I/9: 98). Quella auto-limitante è quindi una azione che si fonda solo su sé stessa e che, in quanto tale, non può che essere determinata. Solo questa determinazione necessariamente *in fieri* del limite – teoretico e pratico – ci consente il raggiungimento di quello stato di *compos sui* che Schelling accosta alla beatitudine del non-sapere originario. In esso siamo liberi in quanto incondizionati; incondizionati in quanto infiniti; infiniti in quanto auto- e con-limitanti. Infatti, è «solamente con questo limitare l'attività libera a un determinato oggetto che divengo cosciente di me stesso, [e] dunque anche libero» (SW I/3: 549).

#### NOTE

- <sup>1</sup> Cfr. LEO SWEENEY, *Infinity in the Presocratics*, Amsterdam, Martinus Nijhoff, 1972; RODOLFO MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Milano, Einaudi, 2012.
- <sup>2</sup> MANFED FRANK, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, «Annuario filosofico», 22, 2006, pp. 293-352.
- <sup>3</sup> IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, Bari-Roma, Laterza, 2017, p. 229.
- <sup>4</sup> Cfr. ARNALDO DI BENEDETTO, *Tra Romanticismo e antiromanticismo: L'infinito di Giacomo Leopardi*, in CHIARA SANDRIN (dir.), *Segni e metafore dell'infinito nell'epoca classicistico-romantica*, Torino, Accademia University Press, 2019.
- <sup>5</sup> Cfr. PASQUALE SALVUCCI, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Urbino, Università degli Studi 1984; MARIO BORGHESI, *Kant e l'idealismo (Fichte, Schelling, Hegel)*, Roma, Artigiana multistampa 1986; XAVIER TILLIETTE, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2001.
- <sup>6</sup> La parentela tra questa asserzione schellinghiana e quella platonica espressa nel *Timeo* (prima ancora della relazione con quella hegeliana dell'unione di unione e non unione), secondo la quale «il più bello di tutti i legami» (δεσμοί) non è quello che lega semplicemente due distinti, bensì quello che lega esso stesso ai due distinti che collega fra loro» è stata illustrata, tra gli altri, da MANFED FRANK, *Identità reduplicativa. Una chiave di lettura per la comprensione della tarda filosofia di Schelling*, in EMILIO CARLO CORRIERO (dir.), *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018.

- <sup>7</sup> «*Der Begriff der Dauer ist von dem der Ewigkeit toto genere verschieden*» (SW I/7: 242).
- <sup>8</sup> Una situazione che ricorda quella espressa da Wittgenstein alla fine del suo *Tractatus*: «Le mie proposizioni chiarificano qualcosa perché colui che mi comprende le riconosce, alla fine, insensate, quando egli attraverso esse – su di esse – è salito oltre esse. (Egli deve, per così dire, gettar via la scala dopo averla usata per salire)».
- <sup>9</sup> GIANLUCA DE FAZIO, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità». L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di M. Merleau-Ponty*, in «Lo sguardo», n. 30, 2020 (I), p. 335.
- <sup>10</sup> Cfr. SW I/1: 305: Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedankenspiel – (Sie wissen, daß dem ernstesten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war) – oder es muß Realität *erhalten*, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein *produktives, realisirendes* Vermögen, nicht durch *Wissen*, sondern durch *Handeln*.
- <sup>11</sup> Cfr. SW I/3: 382: «*l'io in quanto io [può] essere illimitato soltanto nella misura in cui è limitato e, inversamente, [...] [può] essere limitato quale io solamente nella misura in cui è illimitato*».
- <sup>12</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 2016, p. 22.
- <sup>13</sup> Cfr., *oltre alla poesia Die Künstler*, GABRIELE TOMASI e ALBERTO L. SIANI (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, Pisa, ETS, 2013, p. 8.
- <sup>14</sup> SW I/3: 617; SW I/5: 637-38.
- <sup>15</sup> *Sui principi sommi*, cit., p.1189: «La pura assoluta eternità è solo un pensiero dell'istante [*Augenblicks*]». Cfr. SW I/7: 242: «Il concetto della durata è diverso *toto genere* da quello dell'eternità, e le cose sono eterne a prescindere dalla durata. La loro vita è breve, ma l'eternità è ancora più breve; poiché essa è tutta nell'istante [*im Augenblick die ganze*]; così come la sostanza è tutta e infinita anche nel punto».
- <sup>16</sup> «*L'indifferenza dell'ideale e del reale come indifferenza si rappresenta nel mondo ideale mediante l'arte*» (SW I/5: 380).
- <sup>17</sup> HERBERT MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999.
- <sup>18</sup> SEAN J. MCGRATH, *Is the late Schelling still doing Nature-Philosophy?* *Angelaki*, 21:4, pp. 121-141.
- <sup>19</sup> XAVIER TILLIETTE, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1977, p. 398.
- <sup>20</sup> ARSENIJ GULYGA, *Schelling. Leben und Werk*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1989, pp. 352-53 [traduzione mia].
- <sup>21</sup> FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976, p. 13.
- <sup>22</sup> Si veda anche SW I/9: 98.
- <sup>23</sup> Cfr. SW I/6: 200: «In una parola: non è stato spiegato come *il particolare segue dall'idea di Dio*».
- <sup>24</sup> GUSTAV LEOPOLD PLITT, *Aus Schellings Leben. In Briefen*, Lipsia, Hirzel, 1869-70, pp. 76-77. Cfr. SW I/1: 200: «Das letzte Ziel des endlichen Ichs ist also Erweiterung bis zur Identität mit dem Unendlichen. Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d.h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar kein Objekt, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d.h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden».
- <sup>25</sup> Evidente polemica con la rappresentazione esiodea.
- <sup>26</sup> SW I/1: 321-22.

- <sup>27</sup> Cfr. LUIGI PAREYSON, *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, Milano, Mursia, 2017, pp. 407-08. Cfr. SW I/7: 397: «Lo spinozismo non pecca affatto nel sostenere una tale infrangibile necessità in Dio, ma in ciò, che la considera come non vivente e impersonale [*unlebendig und unpersönlich*]
- <sup>28</sup> TONINO GRIFFERO, *Oetinger e Schelling: Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Nike, Segrate 2000. HORST FUHRMANS, nel suo *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, Schwann, 1954, p. 79, sostiene che la perdita improvvisa della moglie Caroline abbia confermato e rafforzato l'interesse di Schelling per la teosofia, ma ribadisce anche che essa non abbia influito in maniera determinante nella modulazione del suo percorso filosofico.
- <sup>29</sup> Coerentemente con l'impostazione schellinghiana sarebbe forse corretto dire che la personalità non è la libertà *dalla* necessità, bensì *nella* necessità, esattamente come per il buddhismo il Nirvana non è libertà dal Samsāra, ma nel Samsāra stesso.
- <sup>30</sup> SW I/7: 477: «Qui (in questa vita) l'essenziale è indebolito proprio perché vi si mescola qualcosa di accidentale. Liberato da questa accidentalità [*Zufälligen*], lo spirito è perciò vita e forza allo stato puro».
- <sup>31</sup> Tutte queste attività, paradossalmente, lungi dal procurarci personalità ci rendono speciali, ossia agiti dalla specie.
- <sup>32</sup> FRIEDRICH SCHELLING, *Le età del mondo* (redazione 1811), Milano, Bompiani, 2013, p. 139.
- <sup>33</sup> SW I/9: 223: «Anche noi possiamo dunque chiamare quell'eterna libertà la sapienza [*Weisheit*]. [...] essa è ciò che è in tutto, ma, proprio per questo, anche ciò che è al di sopra di tutto». Nell'uomo, però, «non è rimasto che il sapere [*Wissen*]
- <sup>34</sup> Cfr. SW I/7: 174: «E questo il mistero dell'amore eterno: ciò che appunto potrebbe essere assolutamente per sé, pur non considerando una privazione l'essere per sé, tuttavia è soltanto in e con gli altri. Se ciascuno non fosse un tutto, ma solo una parte del tutto, non ci sarebbe amore vi è invece amore proprio perché ciascuno è un tutto, purtuttavia non è e non può essere senza l'altro».
- <sup>35</sup> «infatti, se il particolare è percepito effettivamente soltanto nell'affermazione infinita, allora esso è anche percepito eternamente e in quanto esso stesso infinito, e in questa relazione la particolarità non è una negazione, ma la perfezione dell'*idea*, per mezzo della quale l'infinitezza è per sé un mondo proprio (monade). In questo senso, il grado di perfezione di ogni essere è uguale al grado della sua particolarità [*der Grad der Perfektion jedes Wesens gleich dem Grad seiner Besonderheit*]
- (SW I/7: 163); «Ogni cosa è eterna in ogni perfezione, in ogni particolare sublimità [*Trefflichkeit*], anche in quella della sua più propria individualità» (SW I/7: 167).
- <sup>36</sup> «*Gott selbst ist nicht absolute Indifferenz (= der, dem nichts ungleich seyn kann), sondern absolute Differenz (= der, dem nichts gleich), daher das schlechthin Bestimmte (id quod absolute praecisum est) [...]*».
- <sup>37</sup> Cfr. SW I/7: 406.
- <sup>38</sup> SW I/7: 466.
- <sup>39</sup> Questo ci permette di concludere che si è persone se e soltanto se si ama con l'amore di Dio, ossia se ci si abbandona allo spinoziano *amor Dei intellectualis*, che peraltro lo stesso Schelling accosta all'intuizione intellettuale. Cfr. SW I/1: 317.
- <sup>40</sup> Potremmo dire, heideggerianamente, che Dio è il pastore dell'essere.
- <sup>41</sup> La finitezza è irrazionale perché non è altro che una mescolanza e una ripetizione infinite di condizionatezze e particolarità, che in quanto tali ci appaiono senza senso e scopo e mai riconducibili ad alcunché di assoluto.

- <sup>42</sup> Cfr. SW II/4: 27: «Ci deve essere una *finis quaerendi et inveniendi*, una *meta* [Ziel], in cui lo spirito mai riposante riposi; poiché altrimenti ogni sapere sarebbe vano, cioè privo di fine [*eitel, d.h. zwecklos*]». Cfr. SW II/3: 7.
- <sup>43</sup> FRIEDRICH SCHELLING, FRANCESCO TOMATIS (a cura di), *Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione*, Milano, Bompiani, 2016, p. 569.
- <sup>44</sup> FRIEDRICH SCHELLING, *Le età del mondo* (1811), cit., p. 237. Cfr. V. Limone, *Saggio introduttivo*, in *ivi*, pp. LVI ss.
- <sup>45</sup> La radice etimologica di “decidere” è la stessa di “recidere”, ossia “tagliar via”.
- <sup>46</sup> FRIEDRICH SCHELLING, *Sui principi sommi*, cit., p. 495.
- <sup>47</sup> Cfr. GIORGIO SGUBBI, *L'intelligenza del mistero: dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, 2000, p. 101: ««ek-sistere» significa, infatti, avere il termine del proprio essere in un altro, essendo se stessi presso un altro. Ma poiché al di fuori di Dio nulla è, questo essere di Dio presso un altro, cioè presso l'uomo, significa per lui ek-sistere nel nulla».
- <sup>48</sup> *Frango*, frangere.
- <sup>49</sup> Cfr. SW I/9: 222: «Diventando efficiente, rinchiudendosi in una forma, essa [l'eterna libertà] diviene sciente, esperisce un sapere, ma soltanto per aprirsi la strada che la riporti alla beatitudine del non sapere, il quale diventa così un non sapere sciente [*ein wissendes Nichtwissen*]».
- <sup>50</sup> Cfr. SW I/5: 509: «*Das Licht kann als Licht nur in der Entgegensetzung mit dem Nicht-Licht, und demnach nur als Farbe erscheinen*».
- <sup>51</sup> SW II/3: 299-300: «laddove non vi è follia che sia regolata, dominata [*geregelt, beherrscht*], non vi è nemmeno un intelletto forte, potente, poiché la forza dell'intelletto si rivela appunto, come già si è detto, nel suo potere su ciò che gli è contrapposto [*in seiner Gewalt über das Gegentheil*]».
- <sup>52</sup> SW I/7: 352: la libertà «consiste in una facoltà del bene e del male [*ein Vermögen des Guten und des Bösen sey*]».
- <sup>53</sup> Scegliere viene infatti da ex-eligere (da cui anche elezione).
- <sup>54</sup> Ecco perché alcuni critici hanno insistito sul ritorno a Kant della tarda filosofia schellinghiana. Cfr., oltre al già citato MANFED FRANK, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, “Annuario filosofico”, 22, 2006, S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, 2009; FRANCESCO MOISO, *Teleologia dopo Kant*, in GIUSEPPE RICONDA, GIOVANNI FERRETTI, ANDREA POMA (cur.), *Giudizio e interpretazione in Kant. Atti del Convegno Internazionale per il II Centenario della Critica del Giudizio di Immanuel Kant* (Macerata 3-5 ottobre 1990), Genova, Marietti, 1992.
- <sup>55</sup> IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pura*, cit., p. 567.
- <sup>56</sup> Ma, di nuovo, per sapere cosa essere o diventare è necessario conoscere cosa non essere. Ecco perché, come dice Schelling (SW I/7: 467), «La volontà egoistica deve *necessariamente* esserci. Di per sé non è il male; lo è invece quando diventa dominante. La virtù senza un'attiva volontà egoistica è virtù senza merito. In questo si può dire che il bene stesso include in sé il male. Un bene che non abbia in sé un male superato non è un bene reale e vivente».
- <sup>57</sup> Nel tedesco la relazione tra condizione e incondizionato, perlomeno in questo contesto, è ancora più pregnante, giacché “*bedingen*” letteralmente significa “farsi-cosa (Ding)”; “*unbedingt*”, all'inverso, vuol dire “essere in-cosato” o al di là della cosa. Das Unbedingt è l'Incondizionato.
- <sup>58</sup> In questo caso anche l'italiano risulta calzante, poiché educazione, il darsi o dare una forma, è un *ex-ducere*, ossia un trarre fuori di sé ciò che giace in potenza nelle proprie profondità. Ma affinché ciò avvenga, è altresì opportuno che qualcosa rimanga in tale oscurità.

- <sup>59</sup> Poiché «incondizionato è soltanto un Essere che è la sua propria posizione [*ein unbedingtes Seyn ist aber nur ein solches, welches seine eigne Position ist*]» (SW I/6: 161).
- <sup>60</sup> «Chi vuole grandi cose raccolga in sé tutte le forze; / è nel limite che il maestro si rivela». La poesia si trova tradotta in italiano nella raccolta JOHANN WOLFGANG VON GOETHE, *Tutte le poesie*, Milano, Mondadori, 1994, p. 822-23 (da cui si cita).
- <sup>61</sup> Cfr. SW II/4: 217: «Allerdings aber beruht die Unsterblichkeit des menschlichen Wesens auf einer *Indissolubilität*, aber auf einer Indissolubilität der drei Momente: a) natürliches, b) geistiges, c) natürlich-geistiges Leben; diese sind so unauflöslich vereinigt dargestellt, daß der Mensch, sowie der erste dieser Zustände gesetzt ist, nothwendig auch den zweiten und den dritten leben wird, und da er *simultan* sie nicht leben kann, successiv durch sie hindurchgeht.»
- <sup>62</sup> Si ripensi alla rinuncia a sé in sé di Dio, l'*Entsagung*.

## Bibliografia

### Opere di Schelling

- Sämmtliche Werke*, a cura di K.F.A. von Schelling, 14 voll., Stuttgart-Augsburg, Cotta, 1856-1861 (ed. in CD-ROM, a cura di E. Hahn, Berlin, Total, 1997; *Schelling im Kontext II*, Worm, Berlin 2009)
- Aus Schellings Leben. In Briefen*, 3 voll., a cura di G. L. Plitt, Olms-Weidmann, 2003
- Historisch-Kritische Ausgabe*, a cura di H. M. Baumgarten, W. G. Jacobs, H. Krings e H. Zeltern, T. Buchheim, J. Hennigfeld, J. Janzen e S. Peetz, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1976ss., Reihe I: Werke
- Schellingiana rariora*, a cura di L. Pareyson, Torino, Bottega d'Erasmio, 1977
- Un inedito distico latino di Schelling*, a cura di L. Pareyson, «Filosofia», XXVII, 1976, I, pp. 47-54
- Una poesia infantile di Schelling*, a cura di L. Pareyson, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», 111, 1977, pp. 323-29
- Sui miti, le saghe storiche e i filosofemi del mondo antichissimo*, a cura di F. Forlin, Udine, Mimesi, 2009

- Dell'io come principio della filosofia*, a cura di A. Moscati, Napoli, Cronopio, 2002
- Timaeus* (1794), a cura di M. D'Alfonso e F. Viganò, Milano, Guerini, 1995
- Sulla possibilità di una forma della filosofia in generale*, a cura di L. V. Distaso, Roma, Temi e Testi, 2005
- Lettere filosofiche su dommatismo e criticismo. Nuova deduzione del diritto naturale*, a cura di G. Semerari, Firenze, Sansoni, 1958
- Il più antico programma di sistema dell'idealismo tedesco*, a cura di L. Amoroso, Pisa, ETS, 2007
- Introduzione alle Idee per una filosofia della natura*, in F. W. J. Schelling, *L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1967
- Aggiunta all'Introduzione alle Idee per una filosofia della natura*, tr. di A. Massolo, in A. M., *Traduzioni da Hegel, Schelling, Hölderlin su idealismo e realismo*, Urbino, Quattroventi, 1986
- Ideas for a Philosophy of Nature as Introduction to the Study of This Science*, Harris E. E. – H. Peter (a cura di), Cambridge University Press, 1995
- Sull'anima del mondo. Un'ipotesi della fisica superiore per la spiegazione dell'organismo universale*, a cura di C. Tatasciore, Nocera, Inferiore (Sa), Orthotes, 2016
- Primo abbozzo di un sistema di filosofia della natura*, a cura di G. Grazi, Roma, Cadmo, 1989
- Professione di fede epicurea di Heinz Widerpost*, tr. it. di L. Amoroso, Pisa, ETS, 2016
- Sistema dell'idealismo trascendentale*, a cura di G. Boffi, Milano, Bompiani, 2006
- Esposizione del mio sistema filosofico*, a cura di E. De Ferri, Roma-Bari, Laterza, 1969
- Bruno. Ovvero sul principio divino e naturale delle cose un dialogo*, a cura di C. Tatasciore, Firenze, Leo S. Olschki, 2000

*Filosofia della natura e dell'identità. Scritti del 1802*, a cura di C. Tatasciore, Milano, Guerini e Associati, 2002

*Carteggi e scritti polemici*, a cura di F. Moiso, Napoli, Prismi, 1986

*Lezioni sul metodo dello studio accademico*, a cura di C. Tatasciore, Napoli, Guida 1989

*Propedeutica della filosofia*, a cura di F. Palchetti, Pisa, ETS, 1990

*Sistema dell'intera filosofia e della filosofia della natura in particolare*, a cura di A. Dezi, Torino, Initia Philosophiae, 2015

*Filosofia dell'arte*, a cura di A. Klein, Napoli, Prismi, 1997

*Statement on the True Relationship of the Philosophy of Nature to the Revised Fichtean Doctrine. An Elucidation of the Former*, a cura di D. E. Snow, New York, Suny Press, 2018

*Aforismi sulla filosofia della natura*, a cura di G. Moretti e L. Rustichelli, Milano, Egea, 1992

*Le arti figurative e la natura*, a cura di T. Griffero, Sesto San Giovanni, Aesthetica, 2020

*Scritti sulla filosofia, la religione, la libertà*, a cura di L. Pareyson, Milano, Mursia, 1990

*Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e gli oggetti ad essa connessi*, a cura di G. Strummiello, Milano, Bompiani, 2007

*Clara ovvero Sulla connessione della natura con il mondo degli spiriti*, a cura di M. Ophälders, Rovereto, Zandonai, 2009

*L'essenza della scienza tedesca*, a cura di F. Donadio, Napoli, Guida, 2001

*Le età del mondo*, a cura di V. Limone, Milano, Bompiani, 2013

*Le divinità di Samotraccia*, a cura di F. Sciacca, Genova, Il Nuovo Melangolo, 2009

*Frammento del 1819-1820*, tr. di G. Russo, «Centauro», 1985, 13-14, pp. 259-280

*L'empirismo filosofico e altri scritti*, a cura di G. Preti, Firenze, La Nuova Italia, 1967

- Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Napoli-Salerno, Orthotes, 2019
- Esposizione del processo di natura*, a cura di V. Limone, Milano, Mimesis, 2012
- Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia*, a cura di L. Lotito, Milano, Bompiani, 2002
- Filosofia della mitologia*, a cura di L. Procesi, Milano, Mursia, 1999
- Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Milano Bompiani, 2002
- (S. Kierkegaard), *Appunti delle lezioni berlinesi di Schelling sulla "Filosofia della Rivelazione" 1841-1842*, a cura di I. Basso, Milano, Bompiani, 2008
- Sui principi sommi. Filosofia della rivelazione 1841/42*, a cura di F. Tomatis, Milano, Bompiani, 2016
- Il testamento filosofico di Schelling (1854)*, a cura di P. M. E. De Djunkovskij, «Quaderni del Centro di Alti Studi in scienze religiose di Piacenza», 2, 2003, pp. 247-54

### **Bibliografia critica citata**

- BORGHESI MARIO, *Kant e l'idealismo (Fichte, Schelling, Hegel)*, Roma, Artigiana multistampa 1986
- CORRIERO EMILIO CARLO (a cura di), *Libertà e natura. Prospettive schellinghiane*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2018
- DE FAZIO GIANLUCA, *Il chiasma tra Natura e trascendentale: «un'originaria duplicità». L'ecologia filosofica tra il sistema di Schelling e l'ontologia di Merleau-Ponty*, «Lo sguardo», n. 30, 2020 (I), p. 335
- DI BENEDETTO ARNALSO, *Tra Romanticismo e antiromanticismo: L'infinito di Giacomo Leopardi*, in SANDRIN CHIARA (dir.), *Segni e metafore dell'infinito nell'epoca classicistico-romantica*, Torino, Accademia University Press, 2019

- FRANK MANDRED, *Esistenza, identità e giudizio. Il ritorno dell'ultimo Schelling a Kant*, «Annuario filosofico», 22, 2006
- FUHRMANS HORST, *Schellings Philosophie der Weltalter*, Düsseldorf, Schwann, 1954
- GRIFFERO TONINO, *Oetinger e Schelling: Teosofia e realismo biblico alle origini dell'idealismo tedesco*, Segrate, Nike, 2000
- GULYGA ARSENIJ, *Schelling. Leben und Werk*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1989
- HEGEL FRIEDRICH, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1976
- KANT IMMANUEL, *Critica della ragion pura*, Bari-Roma, Laterza, 2017
- MARCUSE HERBERT, *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi, 1999
- MCGRATH SEAN Joseph, *Is the late Schelling still doing Nature-Philosophy?*, «Angelaki», 21:4, pp. 121-141
- MERLEAU-PONTY MAURICE, *Senso e non senso*, Milano, il Saggiatore, 2016
- MOISO FRANCESCO, *Teleologia dopo Kant*, in RICONDA GIUSEPPE, FERRETTI GIOVANNI, POMA ANDREA (cur.), *Giudizio e interpretazione in Kant. Atti del Convegno Internazionale per il II Centenario della Critica del Giudizio di Immanuel Kant (Macerata 3-5 ottobre 1990)*, Genova, Marietti, 1992
- MONDOLFO RODOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Torino, Einaudi, 2012
- PAREYSON LUIGI, *Prospettive di filosofia moderna e contemporanea*, Milano, Mursia, 2017
- SALVUCCI PASQUALE, *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling*, Urbino, Università degli Studi 1984
- SEDGWICK SALLY (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge University Press, 2009

- SGUBBI GIORGIO, *L'intelligenza del mistero: dialogo con Eberhard Jüngel*, Città Nuova, 2000
- SWEENEY LEO, *Infinity in the Presocratics*, Amsterdam, Martinus Nijhoff, 1972
- TILLIETTE XAVIER, *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia, Morcelliana, 2001
- TILLIETTE XAVIER, *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*, Torino, Bottega d'Erasmus, 1977
- TOMASI GABRIELE, SIANI ALBERTO L. (a cura di), *Schiller lettore di Kant*, Pisa, ETS, 2013

# LA FRAGILITÀ DELL'ANIMA

Emanuela Trotta

## **La malinconia come rivelazione della nostra condizione esistenziale**

La malinconia descrive la drammatica imperfezione della vita e della profondità umana, in questo fondo dell'essere non sembrano esserci zone protette.

Nella sua refrattarietà a ogni definizione univoca, la malinconia fa emergere una più radicale resistenza ad un sapere aggressivo, che vuole normare l'esperienza senza tenere conto dell'originalità e imprevedibilità dell'iniziativa personale. Non è possibile delineare con precisione l'origine e il motivo di tale esperienza, che si fonda su una sorta di mancanza, di distanza di qualcosa di cui non si sa riconoscere l'oggetto, né dire che cos'è.

Più si riflette e si abbraccia la condizione umana, più il dolore si fa largo nei pensieri. La malinconia è capace di farci approdare a lidi nascosti della nostra interiorità, ci accompagna a visitare gli abissi del nostro essere, in un processo di conoscenza graduale.

Pensiamo e soffriamo. Il tempo in cui viviamo è anestetizzato dalla ricerca frenetica del divertimento, un modo per non pensare a noi stessi, questo è il paradosso: nel mascherare la malinconia, propensione profondamente umana che ha a che fare con la costruzione dell'identità e con la ricerca del senso, il sistema sociale instilla in tutti noi i germi di una malinconia profonda che non vogliamo ammettere. La repressione dei sentimenti più pericolosi ci ha resi apparentemente felici, ma più sterili, incapaci di creare e vedere la bellezza.

Ansia, angoscia, preoccupazione, precarietà, frustrazione, indotte dalla nostra società della prestazione e dell'efficienza sono una forma di depressione. Perdiamo l'occasione di conoscerci ed esprimerci, schiavi della mediocrità, di un vivere senza sapere e senza

senso. Non abbiamo occhi per le persone, ma solo per lo sfruttamento dei loro bisogni, ci si distrae da un malessere che nasce da uno stile di vita imposto.

La sofferenza fa parte della vita, bisogna imparare a soffrire senza soffocare ciò che di più profondo esiste in noi e cerca di parlarci. Non si ascoltano le parole che sgorgano dalla sofferenza, e che riproducono la condizione d'esistenza di ciascuno di noi.

Non si presta ascolto e non si dà speranza a chi soffre, non si riesce a perforare i muri della solitudine fino a quel *taedium vitae* che tutti, per brevi attimi, avvertiamo come nausea dell'esistenza. Si sopprime l'ascolto, si disumanizza l'uomo, disimpariamo il vocabolario emozionale, anche se sappiamo che tutte le parole dimenticate, diventano silenzi del cuore, che aprono a percorsi bui e insospettati, di cui ci accorgiamo solo quando è tardi. La malinconia di un adolescente o la sua angoscia implora ascolto, attenzione, eppure si ha più fiducia in un farmaco, anziché in uno sguardo comprensivo, in una parola che sa corrispondere all'abisso della disperazione. Imbocchiamo la strada che ci porta a tacitare l'anima per poi trovarci disarmati di fronte alle perturbazioni che neppure sappiamo più riconoscere.

### **La consapevolezza del senso di vuoto**

Romano Guardini<sup>1</sup> è l'autore che ha trattato con maggiore profondità del senso della malinconia nell'ottica cristiana.

La malinconia sorge dalla vulnerabilità; che non è il prodotto di carente forza interiore, quanto una singolare sensibilità dell'essere di uomini sui quali agiscono la complessità delle disposizioni e la spietatezza della vita, con le sue sofferenze inevitabili.

Da tale inevitabilità proviene la noia, non la pigrizia, non l'ozio, ma la noia.

La malinconia nella quale si inserisce la noia, è la dolorosa sensibilità a ciò che di difettoso e di incompiuto esiste in ogni cosa, è la sensibilità alla delusione e al senso di vuoto che deriva da tale con-

sapevolezza. È un male che non dipende direttamente dalle circostanze e dai conflitti esterni, ma da una specie di affinità elettiva con tutto ciò che può ferire. Non guarisce con il successo, con la stima degli altri, e non desta meraviglia l'esito estremo che giunge fino all'autodistruzione. La malinconia è l'inquietudine dell'uomo che avverte la vicinanza dell'infinito. Questa possibile apertura a ciò che è eterno, superando il dolore presente permette di distinguere una malinconia buona da una cattiva. Quest'ultima consiste nell'assenza di quella apertura, nell'incapacità di pensarla e di passare dallo sconforto al recupero delle motivazioni. Mentre la malinconia buona trae motivo da ciò che essa è, anche nei valori più nobili per vivere lo splendore, fragile, ma reale, dell'esistenza. Questa malinconia esprime lo spirito cristiano, pienezza di bontà, volontà di comunione con tutti gli esseri. L'uomo malinconico, afferma Guardini, è troppo imparentato con la sofferenza per essere duro. Si diventa crudeli quando la disperazione non sa più correre al soccorso di sé stessa, quando l'uomo perde la bontà, allora è in grado di far del male nello stesso modo che la vita fa male a lui. L'uomo spaesato è colui che persi i punti di riferimento, non possiede e non può trasmettere salde ragioni di vita e di speranza.

Guardini nel suo testo, *Ritratto della malinconia*, ha tentato di porre questo tema in prospettiva più propriamente filosofica. La complessità della vita necessita di un metodo d'osservazione che proceda in una condizione capace di cogliere una verità che è sempre polifona. L'abisso della malinconia non è mai definitivo, ma il polo di un'unità non frammentata in cui è già contenuto il suo opposto. Pensare, scrive Guardini, è quel dato di fatto che suscita continuamente lo stupore esistenziale, il più grande pericolo per l'uomo del suo tempo è essere intaccato proprio in ciò che ne costituisce l'ultima garanzia d'unicità. La persona sembra avvertire una sorta di stanchezza verso sé stessa, non si concepisce come quella potenzialità d'azione e di novità di cui è capace.

Il peso e l'oppressione per la responsabilità verso i propri limiti divengono fattori di una solitudine, che spesso non trova intesa, conforto: così, ciò che naturalmente potrebbe volgersi ad un'apertura dell'essere si riflette nell'unica esigenza di trovare il modo di alleviare ed eliminare quel limite, è la noia di convivere sempre e solo con sé, con un sé spesso sconosciuto. La malinconia si incontra quando ci si addentra nelle profondità dell'esistenza personale, e ci si sorprende di fronte allo svelarsi della sorgente dell'inquietudine, della fragilità, dove si manifesta la criticità della nostra condizione umana. La malinconia genera una riflessione paralizzante, non quella necessaria alla soggettività per conoscersi, ma una riflessività incapace di vedere oltre, un'identità ferma, che frattura il nesso tra l'io e le cose, una chiusura narcisistica che tenta di eludere la dipendenza dell'essere, il fatto di non poter essere la totalità e non poterla dominare.

Si tratta di un rapporto erroneo con l'assoluto; lo si vorrebbe cogliere nella sua immediatezza, dimenticando il limite, che di fatto costituisce l'essenza umana.

Così appare la malinconia, come il rimpianto per una realtà e un passato che non riesce a corrispondere all'esigenza dello spirito, la spietatezza di un'ora in cui nulla sembra poter accadere, non c'è partecipazione alla propria esistenza. È l'incapacità di vedere il presente, la percezione di oscillare tra un passato che non esiste più e un futuro che si ritrae continuamente.

Al silenzio che ciascuno sente dentro di sé, la malinconia unisce l'insopportabile percezione della incompiutezza delle cose, dell'imperfezione degli esseri umani, del vuoto e della disillusione di ogni esperienza.

Sembra paradossale dire che la malinconia va preservata perché da essa si avvia l'autentica relazione con il mondo. Vi è una malinconia positiva che si acuisce quanto più si fa esperienza dell'insufficienza del mondo, della finitezza dell'esistenza.

La condizione umana è instabile, manca un punto di appoggio, una certezza; con la malinconia emerge un carattere equivoco, in perenne opposizione tra l'anelito alla realizzazione e quello alla distruzione. Se la percezione si ferma su questo contrasto, la vita diventa impossibile in un'angoscia priva di qualsiasi speranza, di qualsiasi varco: questo fondo dell'esistenza non può che destare paralisi, poiché non ha la difficoltà di una sfida, ma la fissità di uno spazio in cui non si intravede via d'uscita. Ma se, anche solo per un attimo, l'angoscia può volgersi e vedere la realtà, incontrare una corrispondenza con ciò che attende, si ha una luce nuova sull'esperienza intera, offrendo l'occasione di rimettersi nell'unico spazio, in cui l'incontro con il mondo è possibile, vale a dire: il limite.

Continua ad esserci nella malinconia il desiderio di incontrare l'assoluto nella forma della bellezza e dell'amore. Accanto alla malinconia che toglie valore, che svuota di contenuto, che spinge nel vuoto, persiste il desiderio di una bellezza infinita, di vivere ciò che è vulnerabile, imperfetto, ma reale, di incontrare un altro essere umano, per il quale provare vicinanza e di incontrare e riconoscere, ancora una volta, sé stessi. L'esperienza della malinconia porta con sé il dramma della vita e della morte e impone l'umiltà e la semplicità di non poter rispondere. Vi è l'idea di una promessa tradita, dimenticata. La percezione di quella promessa perduta significa sempre che una sorta di promessa sia prima avvenuta, e che essa coinvolge altri da sé: tale è la ragione per cui si attende ancora qualcosa, per cui si soffre, per cui non ci si arrende.

## **Il problema della vulnerabilità**

La nostra cultura promuove una vita frenetica, superficiale e per reazione, predispone la fuga nella malinconia, che esprime il bisogno di interiorizzazione.

La si può nascondere, la si può negare, ma la malinconia è una costante dell'uomo, la radice del suo autoisolamento. Quando si è in

questa condizione, l'unica certezza è data dalla routine, che dà la falsa sensazione di essere al sicuro. È evidente che si tratta di una sicurezza totalmente falsa: nessuno può controllare niente. Si teme la noia e tuttavia si desidera che non succeda niente di nuovo. Esiste anche la malinconia come rimpianto per il tempo che precipita inesorabilmente verso il passato. L'errore della vita è proprio la nostalgia: gli uomini dovrebbero amare la vita che vivono, e non la vita che vorrebbero. In questo squilibrio tra la vita che vivono e la vita che desiderano è tutta l'infelicità umana. La nostra comunicazione è superficiale, eppure ci sono parole capaci di essere farmaco, a contatto con l'indicibilità del dolore, capaci di curare e cambiare la vita.

Nel nostro mondo della distrazione, andare verso una comunicazione ritrovata significa incontrare il silenzio, la solitudine. Perché la parola chiama sempre a una responsabilità, tanto più grande quando il volto che si ha di fronte è quello del malato, lì la cura della parola, in bilico tra il dire e il non dire, è tanto più necessaria. Si è incapaci di guardare dentro di sé e di ascoltare le proprie emozioni e quelle degli altri. La speranza si ferma nell'ascolto, in una società piena di contraddizioni, fatta di leggerezza, instabilità, mancanza di punti di riferimento; in un'atmosfera simile, la tristezza dilaga, ma allo stesso tempo si cerca di nasconderla. Non si ha tempo per mettersi in ascolto dell'altro, né per condividere la propria sofferenza, ma soprattutto, non si ha il coraggio di ascoltare sé stessi e scendere nella profondità oscura della propria anima. Il linguaggio e l'ascolto sono strumenti potentissimi, in grado di creare e distruggere, permettendoci di esplorare frontiere sempre nuove, ma siamo incapaci di entrare in contatto con la parte della società ferita, siamo poco allenati a vivere la comunità e la solidarietà, poco capaci di produrre un'autentica vicinanza.

Secondo l'etica della cura, la vita umana è quella di individui che vivono in interazione gli uni con gli altri, dove l'indipendenza delle

persone adulte si fonda su una rete di rapporti. La sua cura è per sua stessa natura una sfida all'idea che gli individui siano interamente autonomi. Trovarsi nella situazione di aver bisogno di cura significa essere in una posizione di vulnerabilità. Riuscire a partire dalla vulnerabilità e dalla dipendenza consente di trasformare la percezione di ciò che ha valore. Chi si percepisce come indipendente non vede affatto la propria condizione di dipendenza e le relazioni di cura che sostengono la sua vita, al punto che la sua stessa concezione del valore della vita è plasmata da questo nascondimento. È solo partendo dalla condizione di vulnerabilità che possiamo esplorare la natura umana, i suoi bisogni e le relazioni che consentono di stare bene. Martha Nussbaum<sup>2</sup> ha mostrato come nella vita personale e pubblica cerchiamo di nascondere a noi stessi gli aspetti fragili; con conseguenze dannose, in particolare proiettando sugli altri ciò che non riusciamo ad accettare in noi stessi. In *La fragilità del bene*, Nussbaum<sup>3</sup>, ha sostenuto che non c'è conoscenza di ciò che è una vita umana, che non passi attraverso la conoscenza emotiva della sofferenza che fa parte della vita.

### **La fragilità umana**

Il nostro tempo esalta l'impulso e il potere in tutte le sue forme.

Per questo si vuole eclissare la fragilità umana. Essa viene considerata come un handicap da celare, un'esperienza inutile, priva di senso, ma la fragilità fa parte della vita, è una struttura portante, una delle radici ontologiche. I filosofi sin dalle origini, testimoniano la fragilità dell'essere umano e la considerano come la caratteristica essenziale del suo essere nel mondo, segnato dall'esperienza del limite. La fragilità è condizione dell'umanità, fa parte del tessuto stesso del suo essere. Fragilità è parola che ha assunto nel nostro tempo una connotazione sempre più legata all'umano, avvertiamo più vivo il senso di fragilità quando ci imbattiamo in situazioni che sfuggono al nostro controllo. Ci sentiamo esposti alla possibilità

che qualcosa si incrini nel nostro animo, constatiamo la fragilità delle relazioni, ciò può generare insicurezza, paura, angoscia, ma può anche aprire la porta alla comunicazione con l'altro e diventare terreno di crescita e di sviluppo.

L'esperienza concreta della fragilità rivela che, il bisogno di senso della vita, la ribellione di fronte alla sofferenza innocente, il desiderio che le persone che amiamo non ci vengano sottratte dalla morte, non possono essere acquistati per un decreto arbitrario della nostra volontà.

L'esposizione alla precarietà e contingenza dell'esistenza è evidente nell'atto stesso del nascere. Nasciamo da corpi e illusioni altrui, all'interno di azioni che ci connoteranno: il nome che ci è dato, le paure con cui siamo attesi, le aspettative, le condizioni sociali. Hannah Arendt<sup>4</sup>, ha rilevato nella nascita, nella compresenza di dipendenza e libertà, la forza originaria della fragilità.

Il materiale che meglio rappresenta la fragilità della condizione umana è il vetro, come il vetro, l'essere umano è fragile.

Il rischio del vetro non è di rovinarsi, ma di frantumarsi. È fragile, è ciò che tende a rompersi. Anche il nostro corpo è fragile e come ci ricorda Simone Weil<sup>5</sup>, può essere trafitto da qualsiasi pezzo di materia in movimento oppure può inceppare uno dei suoi congegni interni. Anche la nostra interiorità è fragile, vulnerabile perché soggetta a immotivati cambiamenti d'umore, in balia delle cose, e di altri esseri come noi, altrettanto fragili.

La nostra personalità, la trama delle relazioni sociali da cui dipendiamo e che ci costituisce, è sostanzialmente esposta al caos: tutto può ferirci e mettere in discussione la rappresentazione che abbiamo di noi stessi.

Non si tratta di valorizzare la fragilità e la debolezza in contrapposizione a un mondo virile e orientato al mito della forza, ma di riconoscere e mostrare come nella fragilità stia la forza intrinseca della vita umana, perché solo nel riconoscimento del nostro essere

esposti alla non auto-sufficienza e vulnerabilità, al dipendere intimamente dagli altri, solo a partire da questo, gli oggetti del mondo mostrano la loro preziosità.

### **Riconoscimento della relazione, della cura come apertura alla responsabilità.**

La fragilità si rivela come nostro bene più prezioso solo all'interno della relazione e della cura.

Primo Levi <sup>6</sup> ha scritto che *parte del nostro esistere risiede nell'anima di chi ci accosta*. Ci sono condizioni o fasi fragili della vita in cui, la bellezza stessa dell'esistenza umana, si rivela attraverso ciò che più è vulnerabile, perché aperto alla nostra origine di nati e, dunque, originariamente assegnati all'interdipendenza della cura reciproca.

Pascal<sup>7</sup> mette in risalto la tensione che più caratterizza l'uomo, tra grandezza e miseria. L'uomo è grande in forza del suo pensiero, ma proprio questa sua facoltà che lo eleva al di sopra di tutti gli esseri, lo fa scoprire miserabile. L'uomo è grande in questo: che si riconosce miserabile. L'uomo non trova nel tempo un punto fermo e nello spazio un centro. C'è un qui ed ora, momenti esili che compaiono e scompaiono.

È sorpreso e disorientato, è miserabile, ma è grande perché lo sa. Anche Heidegger <sup>8</sup> si inoltra nell'analisi dell'esistenza umana, adottando il metodo dialettico del filosofo francese. Ma a differenza di Pascal, secondo Heidegger, l'uomo è soffocato senza alcuna via di scampo dall'angoscia e dal sovrastare della morte. Il nulla, davanti al quale sfocia l'angoscia, svela la nullità, che determina l'uomo nel suo fondamento.

L'uomo portando in sé il nulla è preso dall'angoscia. Si rende conto della propria fragilità, cui tenta invano di sottrarsi. Se pensa di riuscirci si inganna, e ingannandosi si rassegna a trascinare la vita miserabilmente in superficie. Per comodità si illude di non

dover morire, ignora il suo desiderio ed evita il peso dell'angoscia, si perde così nell'insignificanza.

Senza angoscia la vita è meno dura, ma non è neppure vita, è solo apparenza ed illusione. L'uomo si trova in un vortice, assediato dal nulla. Il pensiero di Pascal e di Heidegger conducono ad un analogo risultato: l'uomo è un essere fragile per costituzione. Pascal scopre nella fede una via d'uscita che porta a un recupero dell'uomo. Heidegger lo lascia nella perplessità in cui è stato gettato fin dalla nascita.

Il dolore continua ad imperversare per il semplice motivo che l'essere umano è in sé stesso fragile e lo è tanto nella sua costituzione fisica, quanto nella sua costituzione psichica, dove si accumula l'angoscia.

Nessuna esistenza umana sembra poter sfuggire all'esperienza del dolore.

Nel dolore, l'umano si manifesta a sé nel modo di un'attualità inconsueta: come cogliendosi a partire da sé, a prescindere da ogni alterità. Ciò accade nell'impatto con la propria vulnerabilità, con una fragilità, con un'originaria possibilità della ferita, da sempre lì. Il dolore stravolge la temporalità consueta. Il normale fluire del tempo sembra concentrarsi sull'attimo, sull'impegno che esso richiede.

La sofferenza fisica è tale da arrestare il tempo e da fare del tempo un presente senza avvenire.

## **Il valore e il riconoscimento della fragilità**

È sufficiente pensare alle parole di Pascal: l'uomo non è che una canna, la più debole della natura; ma è una canna pensante. Filosofi, letterati e poeti trovano nella fragilità esistenziale la sorgente feconda per stendere versi di una straordinaria profondità evocativa, eppure non ci fa piacere riconoscerci fragili, quindi, costruiamo giudizi a priori e diventiamo giudici di noi stessi e degli altri.

Fragile è spesso usato come sinonimo di inconsistente, effimero, debole, usato in senso negativo. Ma occorre svincolare il termine dalla negatività per diventare qualcos'altro, come delicato, vulnerabile, sensibile.

È nell'estrema fragilità che si scopre la grandezza della vocazione umana, la fragilità può valorizzare la nostra comunicazione veloce e superficiale, in fuga dall'ascolto.

La fragilità considerata generalmente dannosa deve essere riscoperta nella sua profondità e anche nella sua forza. La fragilità spinge l'uomo a chiedere ascolto, rende chiaramente percepibile il bisogno degli altri, di una vicinanza in grado di dare conforto. Per una società più umana è decisivo scoprire che la fragilità è una delle strutture portanti della vita, ci rende coscienti dei nostri limiti e delle nostre debolezze, ci aiuta a considerare il valore dell'attenzione agli altri.

Diversamente dall'ideologia della perfezione che domina il nostro quotidiano e che vuole vendere la bellezza esteriore, come la sola, la fragilità richiama, invece, la vera bellezza, poiché si focalizza su ciò che una persona è nella sua essenza e non su come essa appare, può aprirci ad un uso ponderato delle parole, dei gesti e delle scelte che quotidianamente compiamo, al fine di non ferire l'altro e inserirlo in una relazione fondata sull'umiltà e sul rispetto.

In una società caratterizzata dall'idea del potere e del successo, è importante educarsi a riconoscere la fragilità, non come tratto da biasimare e da nascondere, ma come essenza ontologica della nostra individualità.

Per noi uomini, segnati dal limite del fallimento e della sofferenza, riconoscere che la fragilità non è un sintomo da curare, ma un'espressione irrinunciabile del nostro essere-nel-mondo, significa vivere con la consapevolezza che la forza non sta nel potere, che esaurisce ogni infinito, ma nella fragilità che l'infinito lo cerca instancabilmente, solo così realizzeremo fino in fondo, quello che è il destino della condizione umana.

## NOTE

- <sup>1</sup> ROMANO GUARDINI, *Ritratto della malinconia*, Brescia, Morcelliane, 1993, pp.28-37.
- <sup>2</sup> MARTHA NUSSBAUM, *Emozioni politiche. Perché l'amore per la giustizia*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- <sup>3</sup> MARTHA NUSSBAUM, *La fragilità del bene*, Bologna, Il Mulino, 2011.
- <sup>4</sup> HANNAH ARENDT, *La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1964, 19912, pp. 7-17.
- <sup>5</sup> SIMONE WEIL, *L'Attesa di Dio*, Roma, Casini 1954.
- <sup>6</sup> PRIMO LEVI, *Se questo è un uomo*, Torino, Einaudi 1947.
- <sup>7</sup> BLAISE PASCAL, *Pensieri*, Pordenone: Studio Tesi, 1992.
- <sup>8</sup> MARTIN HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1985.

## Bibliografia

- ARENDT HANNAH, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2004
- ARENDT HANNAH, *La banalità del male*, Milano, Feltrinelli, 1964
- BAUMAN ZYGMUNT, *La solitudine del cittadino globale*, Milano: Feltrinelli, 2000
- BAUMAN ZYGMUNT, *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2002
- BAUMAN ZYGMUNT, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999
- BORGNA EUGENIO, *L'arcipelago delle emozioni*, Milano, Feltrinelli, 2001
- BORGNA EUGENIO, *Malinconia*, Collana Campi del sapere, Milano, Feltrinelli, 1992
- BORGNA EUGENIO, *La solitudine dell'anima*, Collana Campi del sapere, Milano, Feltrinelli, 2010
- BORGNA EUGENIO, *La fragilità che è in noi*, Collana Vele, Torino, Einaudi, 2014
- BORGNA EUGENIO, *Le passioni fragili*, Collana Campi del sapere, Milano, Feltrinelli, 2017
- BUBER MARTIN, *Il cammino dell'uomo*, Qjqaion, 1990
- FROMM ERICH, *Fuga dalla libertà*, Milano: Edizioni di Comunità, 1963
- GALIMBERTI UMBERTO, *Vizi capitali e nuovi vizi*, Feltrinelli, 2003
- GUARDINI ROMANO, *Ritratto della Malinconia*, Brescia, Morcelliana, 1990

HEIDEGGER MARTIN, *Essere e Tempo*, Milano, Longanesi, 1985.  
LÉVINAS EMMANUEL, *Il Pensiero dell'altro*. Roma: Lavoro. (1999).  
LÉVINAS EMMANUEL, *Totalità e infinito, Saggio sull'esteriorità*, Milano, Jaka Book 1996  
LÉVINAS EMMANUEL, *Il Tempo e l'Altro*, Genova, Il Melangolo 1997  
NUSSBAUM MARTHA, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna, Il Mulino, 2011.  
PASCAL BLAISE, *Pensieri*, Pordenone: Studio Tesi, 1992.  
WEIL SIMONE, *L'amore di Dio*, Roma, Borla, 2010  
WEIL SIMONE, *Lettera a un religioso*, Milano Adelphi 1951



## IL MEDICO E IL NICHILISTA

**Luca Di Somma**

Tempo fa andai da un medico e, tra una chiacchiera e l'altra, ci trovammo a parlare di celibato e matrimonio. Lui mi disse che il celibato è contronaturale e nessun uomo nasce per stare solo, testualmente: «Siamo stati fatti per riprodurci».

Sì, avete letto bene, “siamo stati fatti per”. Si crede ancora nell'esistenza di una teleologia, di un imperativo cosmico e morale; siamo ancora, come direbbe Comte, allo stadio metafisico.

Gli feci osservare che il celibato è una scelta e come tale andrebbe rispettata. Mi rende parecchio perplesso che un uomo di scienza, che studia le strutture naturali, possa credere in una morale oggettiva.

La natura è a-morale, poiché sprovvista di fini intrinseci, e la morale altro non è che una sovrastruttura, come il linguaggio, le istituzioni e tutto ciò che esiste subordinatamente e posteriormente alla comparsa dell'uomo sulla Terra.

Dopodiché la discussione virò sulla libido e disse che gli uomini aventi scarsa libido sono da ritenersi “malati”; a quel punto decisi di troncare la conversazione, era chiaro che l'uomo di scienza non fosse neanche aggiornato sulle condizioni del mondo animale, dato che diversi studi recenti riferiscono addirittura dell'esistenza di alcuni esemplari asessuali, quali roditori, topi, montoni e koala, che sono mammiferi come noi.

Insomma, la società crede ancora in un “dovere”, malgrado questo, come insegna Nietzsche, sia morto con Dio. Intorno a questo dovere si raccolgono le più disparate opinioni, ma pur certo è che senza di esso non esisteremmo. Tuttavia, mi domando: che cos'è questo “dovere”? “Devo” veramente qualcosa? Forse indagare su di

esso è sconsigliabile; allora mi servo di una ulteriore domanda: qual è la sua funzione? Il concetto di “funzione” è correttamente spiegato da Malinowski: funzione è tutto ciò che garantisce la sopravvivenza umana.

Ebbene, il dovere ricopre un ruolo centrale in tal senso. Opportuno sarebbe dire che “dovere” è tutto ciò ch’è funzionale e concorre alla conservazione della specie. Una natura di celibi e asessuali sarebbe disfunzionale: saremmo tutti morti se non ci riproducessimo.

Eppure questa spiegazione mi lascia più insoddisfatto di prima, giacché ne potrei inferire che la riproduzione non è un *télos* morale ma solamente un bisogno che varia a seconda delle esigenze personali e collettive (in Italia, ad esempio, è stimato che vi siano circa 2 milioni di celibi).

Ora, tralasciando le possibili cause e concause del fenomeno, ne possiamo dedurre che, anch’esso, è realtà, dunque natura. Il celibato è tanto naturale quanto il matrimonio o, più genericamente, l’unione. Ma allora perché il medico rispose in quella maniera? I motivi sono tanti e prevalentemente di ordine culturale. Il concetto che meglio li riassume e definisce è quello della funzionalità poc’anzi citato.

Il celibe (così come il folle, l’assassino) non è “funzionale” alla società in cui vive, vale a dire che non è utile al suo progresso o alla sua conservazione e la sua scelta mal si adatta alle esigenze comuni (che peraltro possono variare da luogo a luogo). Ma se la morale è mera funzionalità, o utilità, che senso ha parlare di “dovere”? Al limite si può parlare di *convenable*. È la convenienza, non la morale, che ci spinge ad accettare norme, abitudini, valori e criteri prestabiliti.

L’uomo si riproduce perché gli conviene, non perché sia “stato fatto per” (finalità teleologica). Tutt’al più, egli “è tenuto” a farlo. Ma non mi contento: perché saremmo “tenuti a”? Anche l’essere tenuti è una sovrastruttura: io non sono “tenuto”, dal momento che

non esiste alcun dovere oggettivo. Non c'è nulla che io "debba" fare, sicché non sono "tenuto". A pensarlo era anche Stirner, il quale scriveva a caratteri chiari e indelebili che «il compito dell'umanità non è il mio compito».

Ogni dovere è una sovrastruttura metafisica fondata sulla sopravvalutazione e ipostatizzazione di certi principi che non esistono se non nei pensieri dell'individuo. Se ciascuno di noi nasce e muore senza uno scopo oggettivo e non è nemmeno "tenuto", come abbiamo visto, a svolgere i compiti che gli sono aprioristicamente assegnati, che cos'altro rimane? Il "volerli" svolgere. Non nella terra dei doveri si radicano le umane azioni ma in quella dei voleri.

La volontà ha surrogato il dovere. D'altronde, come diceva De Vauvenargues in tempi non sospetti: «Basta forse avere la vista buona per camminare? Non occorre aver anche i piedi e la volontà con la capacità di muoverli?».

Ma la volontà è pericolosa: di tutti gli ospiti lei è la più inquietante, losca, inaffidabile. Essa è ancora troppo soggettiva e mutevole perché possa costituire efficacemente un criterio universale; basta la volontà di un singolo uomo a disintegrare ogni velleitario progetto di salvezza. Abbattere il nichilismo è, semmai, rimuovere la volontà dall'individuo, non prima di avergli sottratto quel dispositivo che solo la rende imprevedibile, insubordinata e insofferente a ogni dogma: la ragione.

D'altronde, come dice Galimberti: «La ragione non può più mediare i rapporti umani». Se questo è vero, velleitario è ogni tentativo di salvezza: se viene meno la ragione, resta solo l'inganno, e se all'inganno è dato il compito di amministrare le nostre vite, vana è ogni nostra conquista, vana ogni speranza di libertà e di autonomia.

Quanto ho scritto finora è ben lungi dall'essere anche solo vagamente simile a una proposta. Quello che ho imparato è: se la ragione vuol costruire qualcosa, deve necessariamente, anche solo per un istante, cessare di essere se stessa.

Una ragione che fluisca anche laddove abbia compreso la vanità di ogni possibile sforzo edificatorio non è certamente funzionale alla struttura. Se dovessimo usare la ragione, che richiede verifiche, prove e controprove non potremmo che diventare come l'acqua di un placido stagno: statici e rassegnati. Non tenderemmo più a niente. Se la nostra ragione avesse colto anzitempo l'estrema vanità del tutto, nulla di ciò che abbiamo edificato nei secoli, dai palazzi agli imperi alle industrie alle moderne tecnologie, sarebbe mai stato posto in essere.

E se, ancora, usassimo la ragione, dovremmo rivalutare e cancellare qualsiasi formula, schema, definizione, ordine, misura, principio sia stato architettato dai padri del pensiero. La ragione giudicherebbe arbitrario qualsiasi suo prodotto e dissolverebbe l'oggetto della sua ricerca, giudicandolo inarrivabile. Alla completa dissoluzione dell'oggetto seguirebbe la totale discrezionalità del soggetto, al quale verrebbero rimessi tutti i giudizi di valore. Insomma, la più grande arma di distruzione di massa non è la bomba atomica, ma il pensiero razionale, la comprensione speculativa.

La ragione è pericolosamente disfunzionale e diventa funzionale solo quando rinuncia a sé stessa e al proprio flusso. Ecco spiegata la posizione del medico; egli, d'altronde, è funzionalista per antonomasia, essendo chiamato a prescrivere delle cure. Ma sono convinto che anche lui, così come chiunque non abbia mai smesso di far fluire i propri pensieri nel verso giusto, sappia di essere sceso a compromessi con le proprie capacità critico-analitiche.

Per citare Woody Allen: «Se guardi la vita in modo troppo onesto, la vita diventa insopportabile». Ecco essenzialmente come stanno le cose.

# DAL “DETTO DI ANASSIMANDRO” ALLA “QUESTIONE DEL SOGGETTO”

**Giancarlo Pillitu**

Proviamo a seguire il cammino tracciato da Martin Heidegger per tentare di ritrovare la verità delle verità, ovvero la verità dell'essere, all'alba del pensiero. Proviamo a seguire tale percorso, noi che ci troviamo, al contrario, nel crepuscolo della civiltà del tramonto, votata al tramonto. L'essere non è la natura. L'essere include la natura e il mondo umano, la cultura. L'essere è, platonicamente, relazione, rapporto. Occorre quindi rivolgersi a chi ha visto e pensato il sorgere di tale rapporto, che è l'essere, nella sua prima, originaria manifestazione.

Il “detto di Anassimandro”<sup>1</sup>, secondo Heidegger, non parla, a differenza di quanto ritenevano Aristotele e Teofrasto, di cose naturali, ma anche, e soprattutto, di cose legate alla morale e al diritto. Ciò è dovuto all'assenza, nell'età arcaica, di distinzioni disciplinari. Occorre anche aggiungere che per Heidegger tale circostanza costituisce un vantaggio, perché consente di cogliere nel modo più chiaro la “struttura della cosa”<sup>2</sup>.

Ma che cosa intendiamo, noi moderni, per essere ed ente (la “struttura della cosa”), al di là delle dispute filologiche? Capire il senso del discorso dei Greci è importante non tanto per l'amore che possiamo provare nei loro confronti, quanto per chiarire, a partire dalle loro parole, il senso del nostro destino. I Greci sono il mattino, mentre noi siamo il tramonto, di un comune destino, racchiuso nelle loro parole aurorali. A cominciare dal “detto di Anassimandro”.

La rivelazione/nascondimento dell'essere ha fuorviato il pensiero, che si è concentrato sull'ente, perdendo di vista l'essere. Da ciò l'errare del pensiero, dell'uomo e dell'ente. Tale errare è, al tempo

stesso, destino e storia. Ovvero è il rapporto dell'ente (e dell'uomo) con l'essere. Non vi sarebbero destino e storia se non vi fossero errore ed erramento, dovuti al nascondimento dell'essere, che si rivela nell'ente, pur non coincidendo con esso.

L'essere si rivela nell'ente e si nasconde in sé, ovvero nasconde la propria essenza. L'"epocalità" dell'essere coincide con il suo nascondimento (essere in sé). Tale mantenersi in sé dell'essere, ossia del suo destino, si manifesta nell'ente, nel Mondo e nel tempo. Tutte manifestazioni del nascondimento dell'essere.

Si tratta di capire il significato degli enti all'interno della dialettica tra essere e divenire, considerato che il divenire è parte dell'essere. Per far ciò occorre uscire dall'ambito del detto, porsi fuori di esso, ovvero in ciò che lo precede. Heidegger trova tale dimensione del discorso, che precede il detto di Anassimandro e che ne costituisce il presupposto, in Omero. Vediamo come procede.

Heidegger coglie in Omero la figura del "veggente". Cosa vede il veggente? Vede, a partire dall'"essente-presente", la cui caratteristica di fondo è il "non-esser-nascosto", anche l'essente "assente", ovvero l'essente al di fuori del "non-esser-nascosto". Il veggente, dunque, vede l'essente nella sua totalità, il presente e il nascosto, il visibile e l'invisibile<sup>3</sup>.

La verità si configura come "salvaguardia dell'essere" e l'essere, ad essa relativo, come "esser-presente"<sup>4</sup>.

Dopo una serie di passaggi filologici, Heidegger, che si confronta con le traduzioni di Nietzsche (1873) e di Hermann Diels (1903)<sup>5</sup>, giunge alla seguente traduzione del detto di Anassimandro: "essi lasciano appartenere l'accordo e con ciò anche la cura-riguardosa l'uno all'altro (nella risoluzione) del disaccordo"<sup>6</sup>. "Essi", ovvero i "via via soggiornanti"<sup>7</sup>.

Tradotta la seconda proposizione del detto, resta da comprendere la prima: "secondo necessità". La necessità allude al rapporto tra l'essere e l'ente, a partire dall'essenza dell'essere. L'espressione "se-

condo necessità” è la più antica con la quale si intende l’essere dell’ente. Si giunge così al cuore dell’argomentare heideggeriano: “L’oblio dell’essere è l’oblio della differenza fra l’essere e l’ente”<sup>8</sup>.

Tale oblio coincide con il destino dell’essere e con la nascita della metafisica, l’evento fondativo della civiltà occidentale.

Il pericolo dell’“esser-presente” consiste nella riduzione del suo soggiornare in persistenza. Tale sarebbe l’ingiustizia a cui si riferisce Anassimandro<sup>9</sup>.

Heidegger traduce τὸ χρεών con “il mantenimento”<sup>10</sup>. E precisa: “L’essenza di Μοῖρα e Λόγος è pre-pensata nel χρεών di Anassimandro”<sup>11</sup>. Da tale correlazione deriva una rilettura della storia della filosofia: “Cade così nel vuoto la falsa concezione secondo cui la filosofia del primo [Parmenide] sarebbe una dottrina dell’essere e quella del secondo [Eraclito] una dottrina del divenire”<sup>12</sup>. Nel detto di Anassimandro troviamo annunciato ciò che accomuna Parmenide ed Eraclito, ovvero “l’esser-presente nel non-esser-nascosto”<sup>13</sup>. L’“esser-presente” viene inteso come apparire dell’ente e come idea dal punto di vista del pensiero<sup>14</sup>. L’ente è inoltre “prodotto” dall’uomo (ἔργον). Per cui “L’essere dell’ente è allora l’ἐνέργεια”<sup>15</sup>.

Il Medesimo è il “tratto fondamentale dell’esser-presente”<sup>16</sup> e coincide con l’ἐνέργεια di Aristotele, con l’ἰδέα di Platone, con il Λόγος di Eraclito, con la Μοῖρα di Parmenide, con il χρεών di Anassimandro<sup>17</sup>.

La Μοῖρα è l’Uno di Parmenide: “Egli [Parmenide] pensa esplicitamente l’unità di questo uno unente come Μοῖρα”<sup>18</sup>. Ma l’ἐνέργεια seguirà un destino che la trasformerà nella romana *actualitas*, ovvero nella “realtà attuale” che è “oggettività”<sup>19</sup> e rappresentazione.

Alla fine del suo percorso filosofico-filologico, Heidegger precisa la sua traduzione del detto di Anassimandro: “...lungo il mantenimento; essi lasciano infatti appartenere l’accordo e quindi anche la

cura-riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo"<sup>20</sup>.

Traduzione che lo stesso Heidegger giudica scientificamente indimostrabile e non attestabile dalla "fede in qualche autorità"<sup>21</sup>. E precisa: "La dimostrazione scientifica ha una portata troppo corta. Per la fede non c'è posto nel pensiero"<sup>22</sup>. Tale traduzione, pertanto, scaturisce dalla "Poesia [*Dichten*] della verità dell'essere"<sup>23</sup>.

Dall'oblio della verità dell'essere, della "differenza fra ente ed essere", derivano i "progetti di una dominazione planetaria" da parte dell'uomo ("volontà di conquista"), che non sa più che cosa siano le cose<sup>24</sup>.

Siamo di fronte all'abisso. È possibile la salvezza? Solo se c'è il pericolo, ovvero se l'essere compie il suo destino, invertendo la rotta che lo riconduce dall'identificazione con l'ente a se stesso.

Conclusione enigmatica. Forse la verità dell'essere è destinata a restare un enigma, oggetto unicamente del poetare, affinché l'essenza dell'uomo possa rimanere custodita nello stesso essere<sup>25</sup>.

L'ingiustizia alla quale si riferisce Anassimandro, sarebbe, secondo Heidegger, la persistenza dell'ente nel soggiornare, ovvero nel permanere come manifestazione dell'essere e quindi come oblio dell'essere, nel perpetuare la sua condizione di ente. Ingiustizia e pericolo. Ingiustizia dal punto di vista dell'essere e pericolo per l'ente. Pericolo perché l'ente dissociato dall'essere è condannato ad una vita inautentica.

Ma se la permanenza è il vero problema dell'ente, tanto da costituire un pericolo, il cuore dell'essere è il divenire, vera e propria legge dell'essere. Il divenire regola il rapporto fra gli enti garantendone il rispetto reciproco. Heidegger ristabilisce così il corretto rapporto tra Eraclito e Parmenide.

Tuttavia, il Cogito sorge proprio dall'oblio dell'essere. Infatti, dietro la ricerca della certezza, che è la verità degli enti, c'è l'oblio dell'essere<sup>26</sup>.

Il Cogito fonda la metafisica e la scienza come disposizione dell'ente<sup>27</sup>. La ricerca scientifica dispone dell'ente in quanto lo oggettiva<sup>28</sup>. La rappresentazione dell'ente determina la certezza. In tal modo, dall'oggettività deriva la soggettività: "Ora, con l'oggettività sopravviene la soggettività, nel senso che questo essere certo dell'oggetto è la contropartita della posizione di un soggetto"<sup>29</sup>.

Il mondo si presenta come quadro, immagine, *Bild*. Il soggetto non è ancora inteso come io, ma come *substratum* o *subjectum* o fondamento: "Il carattere di rappresentazione che viene annesso all'ente è il corrispettivo dell'emergere dell'uomo come soggetto"<sup>30</sup>.

Il Cogito segna un'epoca in cui l'uomo guarda il mondo come un quadro e dispone dell'ente in quanto oggetto, ovvero come "qualcosa che è obiettivo e di cui può disporre"<sup>31</sup>. L'epoca dei Greci, al contrario, vedeva l'uomo come "guardato dall'ente" e come custode dell'apertura data dall'ente<sup>32</sup>. Assistiamo così all'"emergere dell'uomo sulla scena della propria rappresentazione"<sup>33</sup>. L'"ente come un tutto" segna la nascita dell'umanesimo come obiettivazione e disposizione dell'ente da parte dell'uomo<sup>34</sup>.

Si rende pertanto necessaria la "distruzione del Cogito", ovvero la decostruzione del soggetto per ritrovare l'ente e l'essere. Occorre compiere un percorso inverso rispetto a quello seguito sinora, sulla scia di Heidegger. Lo intraprende Paul Ricoeur, interprete di Heidegger.

Partendo dalla distinzione heideggeriana tra "esistentivo" ed "esistenziale", Ricoeur sposta il discorso dalla fenomenologia all'ermeneutica, e si concentra sul circolo tra esistenzialità ed essere<sup>35</sup>.

L'esistentivo riguarda le possibilità del *Dasein*, mentre l'esistenziale individua la condizione che sta a monte delle possibilità del *Dasein* e che rende possibile la scelta. Il *Dasein* è come il Sé. Ma il Sé è caratterizzato dal "riferimento a sé" (esistentivo); mentre il *Dasein* è individuato "dalla sua relazione con la domanda sull'essere" (esistenziale); ed è proprio la domanda in quanto tale che consente

al *Dasein* il riferimento a se stesso. L'esistenziale è l'a priori dell'esistentivo<sup>36</sup>.

Il circolo ermeneutico si polarizza tra esser-ci/essere, esistenza/essere, interrogante/cosa interrogata<sup>37</sup>. Tuttavia, l'Esser-ci (il Cogito, l'"io sono") costituisce ciò che è onticamente più vicino a noi, ma ontologicamente più lontano<sup>38</sup>. Tanto che: "Potrebbe anche darsi che io stesso non sia sempre il Chi dell'Esserci quotidiano"<sup>39</sup>. Il Chi, ovvero il Cogito, è nascosto sia ontologicamente che onticamente, per cui la fenomenologia diventa ermeneutica<sup>40</sup>.

Per descrivere o interpretare il Chi del Cogito, possiamo considerare che solo davanti alla morte ("libertà per la morte")<sup>41</sup> il "si" (Sé anonimo) della vita quotidiana (esistenza inautentica) diventa Chi (esistenza autentica)<sup>42</sup>.

Il Secondo Heidegger, tuttavia, si pone "il problema di portare l'essere al linguaggio"<sup>43</sup>. Per schematizzare, si può impostare la seguente proporzione:

linguaggio: essere = vocabolo: Da (*Da-sein*)<sup>44</sup>.

Si registra in tal senso il passaggio dall'Analitica del *Dasein* (Heidegger I) alla filosofia del linguaggio (Heidegger II). Svolta linguistica che segna il transito dalla fenomenologia all'ermeneutica: "La formazione del nome sottolinea l'apertura dell'essere e nel contempo la chiusura nella finitezza del linguaggio"<sup>45</sup>. Pertanto, "c'è una violenza della parola"<sup>46</sup> nei confronti dell'essere "costretto alla manifestazione"<sup>47</sup> da parte del logos-linguaggio. Svolta linguistica che comporta anche il passaggio dalla "libertà per la morte" (Heidegger I) al "potere dell'uomo e del suo linguaggio" (Heidegger II)<sup>48</sup>.

Ma tale svolta ci pone di fronte alla "distruzione della storia della filosofia", ovvero alla "decostruzione del Cogito"<sup>49</sup>, perché dietro il Cogito c'è la sua relazione con l'essere che ne precede l'affermazione, per cui tutta la filosofia moderna non risulta fondata sul Cogito, ma sull'essere. Questo è l'elemento di continuità tra il primo e il secondo Heidegger: il primato dell'essere.

In conclusione: “il Sé non deve più cercare la propria autenticità nella libertà per la morte, ma nella *Gelassenheit*, che è il dono di una vita poetica”<sup>50</sup>.

Ricoeur ha voluto dimostrare la continuità tra Heidegger I ed Heidegger II data dalla decostruzione della filosofia del *Cogito*.

L’essere può essere inteso platonicamente come relazione, poiché la relazione è la manifestazione dell’essere. L’essere si manifesta come relazione. Se l’essere viene inteso come relazione, ciò significa che la manifestazione dell’essere coincide con la realtà dell’essere. Pertanto, se l’essere è manifestazione (relazione), viene a cadere il dualismo kantiano tra fenomeno (manifestazione) e noumeno (essere, cosa in sé), poiché la manifestazione consiste nella relazione tra il fenomeno e il noumeno, e tale relazione coincide con l’essere, ovvero con la realtà nella sua totalità (fenomeno e noumeno).

Parafrasando il principio dell’idealismo tedesco “tutto è spirito”, si potrebbe sostenere che tutto è relazione, ovvero che tutto è manifestazione, e che nulla dell’essere sfugge, è esterno, alla relazione-manifestazione.

Il circolo ermeneutico, quindi, ripropone la relazione di identità tra soggetto e oggetto sulla quale si fonda l’idealismo, spostando il baricentro dallo Spirito all’Essere.

#### NOTE

<sup>1</sup> MARTIN HEIDEGGER, “Il detto di Anassimandro”, in ID., *Sentieri interrotti* (1950), Firenze, La Nuova Italia, 1968.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 309.

<sup>3</sup> *Ibidem*, cfr. pp. 321-324.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 324.

<sup>5</sup> La traduzione di Nietzsche: “Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l’ordine del tempo” (p. 299). La traduzione di Diels: “Ma là donde le cose hanno il loro sorgere, si volge anche il loro venir meno, secondo la necessità; esse pagano reciprocamente la pena e il fio per la loro malvagità [*Ruchlosigkeit*] secondo il tempo stabilito” (Ivi).

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 337.

<sup>7</sup> Ivi.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 340.

- <sup>9</sup> Cfr. *ib.*, p. 344.
- <sup>10</sup> *Ivi.*
- <sup>11</sup> *Ibidem*, p. 345.
- <sup>12</sup> *Ivi.*
- <sup>13</sup> *Ibidem*, p. 346.
- <sup>14</sup> *Ivi.*
- <sup>15</sup> *Ivi.*
- <sup>16</sup> *Ivi.*
- <sup>17</sup> *Ibidem*, p. 346-347.
- <sup>18</sup> *Ibidem*, p. 345.
- <sup>19</sup> Cfr. *ibidem*, p. 347.
- <sup>20</sup> *Ivi.*
- <sup>21</sup> *Ivi.*
- <sup>22</sup> *Ivi.*
- <sup>23</sup> *Ivi.*
- <sup>24</sup> Cfr. *ibidem*, p. 348.
- <sup>25</sup> Cfr. *ivi.*
- <sup>26</sup> Cfr. PAUL RICŒUR, “Heidegger e la questione del soggetto”, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Milano, Jaca Book, 1977, p. 243.
- <sup>27</sup> Cfr. *ibidem*, pp. 243-244.
- <sup>28</sup> Cfr. *ibidem*, p. 244.
- <sup>29</sup> *Ivi.*
- <sup>30</sup> *Ivi.*
- <sup>31</sup> *Ivi.*
- <sup>32</sup> Cfr. *ibidem*, p. 245.
- <sup>33</sup> *Ivi.*
- <sup>34</sup> *Ivi.*
- <sup>35</sup> *Ibidem*, p. 246.
- <sup>36</sup> Cfr. *ivi.*
- <sup>37</sup> Cfr. *ivi.*
- <sup>38</sup> Cfr. *Ib.*, p. 247.
- <sup>39</sup> *Ivi.* Ricoeur cita da MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), Milano, Longanesi, 1976, p. 149.
- <sup>40</sup> Cfr. *ivi.*
- <sup>41</sup> *Ibidem*, p. 250.
- <sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 248.
- <sup>43</sup> *Ibidem*, p. 249.
- <sup>44</sup> Cfr. *ivi.*
- <sup>45</sup> *Ivi.*
- <sup>46</sup> *Ivi.*
- <sup>47</sup> *Ivi.*
- <sup>48</sup> *Ibidem*, p. 250
- <sup>49</sup> *Ivi.*
- <sup>50</sup> *Ivi.*

## Bibliografia

- HEIDEGGER MARTIN, *Sentieri interrotti* (1950), Firenze, La Nuova Italia, 1968
- HEIDEGGER MARTIN, *Essere e tempo* (1927), Milano, Longanesi, 1976
- RICŒUR PAUL, *Il conflitto delle interpretazioni* (1969), Milano, Jaca Book, 1977



## BIOGRAFIE DEGLI AUTORI

**MARIO GUARNA** laureato in Filosofia nel 2004 presso l'Università di Firenze e Filologia moderna. Nel 2004 la sua opera inedita *Mirò è altrove*, viene premiata con il Fiorino d'oro al Premio Internazionale Firenze. Nel 2006 alla sua tesi di laurea *Filosofia del Lontano - La teoria dell'umorismo in Pirandello*, viene assegnato il primo premio al Premio Nazionale "Totus Tuus". A gennaio del 2007 fonda L'Associazione Nazionale Pratiche Filosofiche, della quale diviene presidente, convertita, nell'agosto 2014, in Associazione Professionisti Pratiche Filosofiche. Nell'aprile 2006, istituisce e presiede il Premio Nazionale di Filosofia *Le figure del Pensiero*, giunto quest'anno alla diciottesima edizione. Nel 2010 consegue l'attestato del corso di perfezionamento post laurea in *Philosophy for children / Philosophy for community* presso l'università di Firenze e l'attestato di *teacher Philosophy for children / Philosophy for community* presso il Centro di Ricerca sull'Indagine Filosofica di Roma. Dal 2010 organizza e presiede il convegno annuale di *Pratiche filosofiche*. Dal 2009 cura la pubblicazione dell'antologia *Le figure del pensiero*. Dal 2018 è Direttore editoriale della rivista filosofica «Phronein».

Attualmente insegnante di lettere, storia, geografia e scienze umane.

### **Libri pubblicati**

GUARNA MARIO, *Esperire indistintamente*, Firenze, casa editrice Sandron, 2004

GUARNA MARIO, *Mirò è altrove*, Firenze, Sassoscritto, 2005

GUARNA MARIO, *Gli affreschi di Renoir a Capistrano*, Empoli, Ibis-kos, 2008

GUARNA MARIO, *Filosofia del Lontano*, Acireale, Bonanno, 2010

GUARNA MARIO, *Il vivente*, Acireale, Tipheret, 2019

GUARNA MARIO, *Crowdfunding. Dall'idea al finanziamento di un progetto*, Borgomanero, Ladolfi, 2019

GUARNA MARIO, *Il rapimento del pensiero*, Firenze, Porto Seguroi, 2021

GUARNA MARIO, *Disofia*, Acireale, Bonanno, 2023

**MADRE CRISTIANA DOBNER**, nata a Trieste, è laureata in Lettere e Filosofia e alla Scuola di Lingue Moderne per traduttori ed interpreti di Conferenze all'Università di Trieste. È in possesso di Master in "Estudios de la Diferencia sexual" (Università di Barcellona), Dottorato in Teologia Orientale, Master in Teologia Ecumenica. È carmelitana scalza nel monastero di S. Maria del Monte Carmelo a Concenedo di Barzio (Lecco). Fra le sue opere: *Luce carmelitana. Dalla santa radice* (LEV, 2005); *Se afferro la mano che mi sfiora... Edith Stein: il linguaggio di Dio nel cuore della persona* (Marietti 1820, Milano 2011); *Il volto. Principio di interiorità: Edith Stein e Etty Hillesum* (Marietti 1820, Milano 2012); *Rimarrà solo il grande amore. Il sentire di Edith Stein nella furia del nazismo* (Ladolfi, 2013); *L'eccesso. Carlo Maria Martini e l'amore per Gerusalemme* (EDB, 2014, Premio "International Martini Award"); *Edith Stein ponte di verità* (Mimesis, 2015); *Dove l'acqua scorre. Dalla Creazione alla Gerusalemme di lassù* (Monti, 2015); *Volti di Fuoco* (Gabrielli, 2017); *Julia Kristeva, La notte della giustizia all'alba del perdono* (EDB, 2017); *Nella via mistica di Adrienne von Speyr. Un tentativo di fenomenologia teologica* (Effatà, 2019); *Una nuova strada. Carlo Maria Martini, gli Esercizi e la Parola* (Terra Santa, 2019); *Basta essere donna per farmi cadere le ali. La maternità di Teresa di Gesù* (Il Pozzo di Giacobbe, 2020); *L'Amico parla all'amico* (Effatà, 2020); *Giovanni della Croce. La festa dello Spirito* (Lindau, 2021); *Etty Hillesum* (RCS, 2022, «Maestri dello Spirito»);

*La via dello Shalom. Faccia a faccia* (Chirico, 2023); *La fonte vivente e la fonte nascosta. Per una fenomenologia della vita interiore in Edith Stein* (Effatà, 2023); *Santa Teresa di Lisieux e l'Unesco, Donna di cultura, di educazione e di pace* (Minima Moralia 49, 2024). In uscita: *Spiritualità dell'ascolto* (Editore Belforte, 2024); *La tenda* (EDB, 2024); *La solitudine* (Camaldoli 2024); *Volto pensante, volto orante, Edith Stein* (Paoline).

**MICHELE MANFREDI-GIGLIOTTI** (Nocera Terinese-Catanzaro- 1941) poeta e scrittore, di professione avvocato, vive a Sant'Agata Militello (Messina).\*

Trasferitosi dopo le scuole dell'obbligo dalla Calabria in Sicilia, dove ha conseguito la maturità classica e, quindi la laurea in Giurisprudenza, frequentando, anche, il corso di scienze politiche sostenendone tutti gli esami, tranne l'inglese per una sua libera scelta, non potendo sopportare che la nostra lingua, l'italiano, stia, ogni giorno di più, contraendo con la lingua inglese, pesanti mutui linguistici sui quali un giorno pagheremo forti interessi. Ha svolto il praticantato presso lo studio legale del Grande Maestro di diritto Pietro Pisani, a Messina. Svolge, tuttora, la professione di avvocato (penalista-cassazionista). Ha precisato (nel romanzo *Un caso insoluto*) che "Faccio lo scrittore per vivere e l'avvocato per sopravvivere", con il risultato che gli avvocati dicono che sono uno scrittore e gli scrittori che sono un avvocato."

Per quanto riguarda la produzione letteraria ha pubblicato: *Croce del Sud* (saggio sulla poesia sociale, 1971); *Pane Nero* (romanzo, 1975); *Ma il sole sorge ancora* (poesia, 1976); *Tini* (romanzo storico, 1984); *Terewn* (memorie storiche sull'antica città di Terina), 1984; *Passi perduti, alla ricerca dell'antica viabilità dei Nebrodi*, 1990; *Temhsh* (memorie storiche sull'antica città di Temesa, 1994); *Gli animali non ridono* (romanzo, 2001); *Variae Hi-*

*storiae fragmenta* (saggistica, 2003); *Un caso insoluto* (romanzo, 2005); *Demenna nella letteratura arabo-sicula* (saggio storico, 2006); *Ipotesi su San Pietro di Deca* (saggio archeologico, 2008); *La mia Calabria* (romanzo-saggio, 2010); *Licofrone e il fiume Savuto* (saggio-storico, 2010); *Il principe e il contadino* (romanzo, 2012); *Altri passi perduti* (saggio, 2015); *Variae historiae fragmenta II* (saggistica, 2020); *In fondo questa è la vita, Riflessioni esistenziali* 2021.

Si è occupato frequentemente di letteratura nell'ambito della quale ha prodotto i romanzi *Pane nero* sulle condizioni della Calabria ai primi del Novecento (testo adottato in varie scuole medie calabresi e siciliane); *Tini* (diminutivo demotico di Valentino) sulla guerra partigiana in Friuli-Venezia Giulia, terra di sua madre (adottato dalla scuola media "Marconi" di Sant'Agata Militello (i cui studenti da *Pane Nero*, hanno ricavato una sceneggiatura teatrale); *Un caso insoluto*, di natura giudiziaria, segnalato al premio letterario Maria Messina; *Gli animali non ridono*, ambientato in Calabria di cui offre uno spaccato socio-economico e che contiene una visione nuova della Magna Grecia; *La mia Calabria* (il cui titolo parla da sé e che segue la traccia di ricordi individuata da Scipio Slataper con *Il mio Carso*, segnalato al premio letterario "Rhegium Julii"; *Il principe e il contadino*, ricostruzione sui generis del percorso dei Normanni nell'Italia meridionale e, in particolare, in Sicilia (segnalato al premio letterario Francesco Florio).

Si è occupato anche di archeologia (*Passi perduti* e *Altri passi perduti*) ricostruendo la viabilità antica nella Sicilia settentrionale, attraverso la ricerca dei ponti di cui sono ancora visibili i ruderi. Ha fatto parte della squadra di archeologi che ha portato alla luce la necropoli etrusca di Tuscania (Viterbo), in località Le Scalette.

Si è occupato di poesia sociale pubblicando uno studio ermeneutico-antologico (*Croce del sud*). Ha inoltre prodotto due volumi di storia, mitologia, religione riguardanti, per lo più, il Meridione (*Variae*

*Historiae Fragmenta* e, a seguire, *Variae Historiae Fragmenta II*). Nell'ambito letterario è generalmente riconosciuto come uno dei maggiori conoscitori della storia dei Templari”.

Sulla sua produzione letteraria hanno scritto, tra gli altri: Giuseppe Amoroso, Professore emerito dell'Università di Messina: [ *Tini* ] («Gazzetta del Sud», 22/01/1985): «Il romanzo ambientato in Friuli al tempo dell'occupazione nazista è interamente raccolto nell'angolo incantato... di un fanciullo che coltiva gli affetti familiari...Paragrafi svelti, tagliati con sicurezza, scandiscono il racconto. Con la scrittura, piana e senza sussulti... reinventa la stagione lontana...»; [ *Gli animali non ridono* ] («Gazzetta del Sud», Terza Pagina 20/2/2002): «L'esattezza della rappresentazione di un ambiente e dei suoi personaggi non nasconde ma dissemina, con impercettibile tratto, un sottofondo di vivace brulichio di forme, la trasparenza di un segreto sguardo visionario e vitale un po' stregato e affabilmente quotidiano, che diviene l'autentica voce occhieggiante... E allora l'oscillazione dalla favola all'evento, dalla fantasia alla cronaca molecolare appare come il mezzo più idoneo per esplorare le psicologie dei protagonisti e, soprattutto, quella di Rocco e del suo tormento...»; [ *Un caso insoluto* ] («Gazzetta del Sud», 16/09/2005): «Riflessione misurata e attenta e sorriso amaro e ammiccante, cesellato intreccio di realismo quotidiano e di letteratura, conoscenza profonda degli uomini e, insieme, una sotterranea vena di malinconia, sono i pigmenti delle pagine sciolte e comunicative...». Laura Simoncini, Giornalista della «Gazzetta del Sud»: [ *Il principe e il contadino* ] («Gazzetta del Sud», 8/07/2012) «Il racconto ...è pregno di significato anche nel più piccolo gesto, oltre ad essere ben scritto e congegnato... Gli eventi si susseguono senza guizzi improvvisi e la narrazione, composita, volge al termine con un finale inaspettato. Colpisce in queste pagine la qualità della scrittura, la prosa elegante, la terminologia dotta...»-

**GIUSEPPE PAGLIALUNGA** ha conseguito la Laurea triennale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Padova il 14 settembre 2016 con una Tesi in Storia dell'estetica dal titolo *Bellezza e verità. Ontologia e poesia nel primo Schelling e in Heidegger*, scritta sotto la supervisione del prof. Gabriele Tomasi, e la Laurea magistrale in Scienze Filosofiche presso l'Università degli studi di Padova conseguita il 4 dicembre 2018 con una valutazione di 110/110 e lode (media ponderata: 110) discutendo la tesi in Filosofia teoretica e Teoria della letteratura dal titolo *Pulcralete o dell'estasi del vero. Poesia e filosofia in Nietzsche e Leopardi*, scritta sotto la supervisione del prof. Adone Brandalise (controrelatrice: prof.ssa Laura Sanò). Ho conseguito il Dottorato di Ricerca (in fase di espletamento) presso l'Università degli Studi "Guglielmo Marconi" di Roma: relatore prof. Andrea Gentile; tesi *Traduzione di opere inedite in lingua italiana di Friedrich Schelling*. Ha partecipato come uditore al ciclo di seminari di dottorato di "Filosofia teoretica e pratica" dal titolo *Temî e problemi della filosofia hegeliana: la filosofia dell'arte* (2014: responsabili proff. Luca Illetterati, Francesca Menegoni, Antonio Maria Nunziante, Gabriele Tomasi. Ha partecipato alla conferenza del prof. Remo Bodei dal titolo *La civetta e la talpa: il concetto di filosofia in Hegel* (26 novembre 2014), presso il Dipartimento di filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata (FISPPA) dell'Università degli Studi di Padova. Ha pure partecipato come uditore al ciclo di seminari di dottorato di "Filosofia teoretica e pratica" dal titolo *Temî e problemi della filosofia hegeliana: Wirklichkeit* (2015): responsabili proff. L. Illetterati, F. Menegoni, A. M. Nunziante. H partecipato come uditore al ciclo di seminari di dottorato di "Filosofia teoretica e pratica" dal titolo *I filosofi e le arti* (2016/2017): responsabili proff. Giangiorgio Pasqualotto, Giovanni Gurisatti e Marcello Ghilardi. Ha partecipato come uditore al ciclo di seminari di "Filosofia teoretica e pratica" dal titolo *Arte, poesia, linguaggio. Heidegger tra Occidente e Oriente* (2017/2018): responsabili proff. G. Tomasi, M. Ghilardi e G. Gurisatti.

**GIANCARLO PILLITU** è insegnante di Filosofia e Storia presso il Liceo Scientifico “G. Brotzu” di Quartu Sant’Elena (CA). Dal 2005 collabora regolarmente con il periodico «Vulcano» di Decimomannu, Assemini, Decimoputzu, Uta, Villasor, Villaspeciosa, curando la rubrica “Attualità filosofica”, da lui ideata. La giuria della Tredicesima Edizione del Premio Nazionale di Filosofia “Le figure del pensiero” gli ha assegnato il Terzo Premio sezione “Articolo Filosofico” nel maggio del 2019; il Terzo Premio sezione “Articolo Filosofico” del Premio Nazionale di Filosofia 2020 e il Secondo Premio sezione “articolo filosofico” del Premio Nazionale di Filosofia 2022.

**LUCA DI SOMMA**, 21 anni, studente universitario al terzo anno di Filosofia presso la Federico II di Napoli, è pensatore razio-nichilista in corso di formazione.

**EMANUELA TROTTA** nata a Torino, è laureata in Filosofia presso l’Unical con una tesi sulla teoria platonica del piacere, relatore il prof. Marcello Zanatta.

Attualmente vive e insegna nella città di Parma, si interessa di storia della filosofia antica e approfondisce il pensiero di Lévinas e Derrida, nel solco della lezione di Silvano Petrosino.

