

Biblioteca Filosofica 8

*Massimo Cacciari*

DELL'INIZIO



ADELPHI

Questo nuovo libro di Massimo Cacciari, la sua più importante opera teoretica fino a oggi, dichiara già nel titolo la volontà di volgere lo sguardo a quel «cominciamen-to» che è il problema del pensiero filosofico (ogni altro sapere presuppone l'*oggetto* da cui inizia). A questa tranquilla inattualità nel porre senza indugi – e senza sentire il bisogno di darsi giustificazioni – il proble-ma di sempre della filosofia, corrisponde una novità perentoria nella articolazione della forma, che si compone sottilmente dei tre modi della scrittura filosofica: il dialo-go (quindi l'ironia, la ricerca) – il trattato (quindi la sistematicità) – il *parergon* (quindi la frammentazione aforistica, il «Dio nel dettaglio»). Da questi tratti apparirà evi-dente una certa, voluta arcaicità dell'archi-tettura formale, che implica in sé, pur non dichiarandola, una *vis polemica* contro ogni discorso filosofico rassegnato all'iner-zia e convinto che quest'ultima sia anche la più ragionevole medicina. Qui, al con-trario, non si sfugge al riconoscere che, se pensiero filosofico deve esserci, non può che riproporsi perennemente le domande del *Parmenide* platonico. È questo il «com-pito del pensare», quello che Hegel chia-mava il «lavoro del concetto». *Dell'Inizio* però vuole proporsi quel compito non più in termini dialettici (come nella dialettica dell'essenza di Hegel), ma nemmeno in quelli del loro presunto superamento (in ogni specie di *Überwindung*). Avviene co-sì che una «filosofia negativa» sia condotta a ripercorrere una linea di tutt'altra ori-gine – e cioè una *certa* discendenza pla-tonica: Proclo – Damascio – Scoto Eriu-gena – Eckhart – Cusano – Schelling. Pro-ducendovi così, come già questi nomi indi-cano, un affascinante *chassé-croisé* tra filosofia e teologia, obbligate finalmente a confondere di nuovo le loro acque, dalle quali emergerà nelle pagine di quest'ope-ra una *doppia eresia*.

Massimo Cacciari è nato a Venezia nel 1944. Tra i suoi numerosi volumi, quelli che più ne hanno segnato la ricerca, prima di questo, so-no stati: *Krisis*, Milano, 1976, 1983<sup>7</sup> e *Icone del-la Legge*, Milano, 1985, 1987<sup>3</sup>, cui è strettamente collegato *L'Angelo necessario*, 1986<sup>2</sup>.

*Baruch\_in\_libris*

# BIBLIOTECA FILOSOFICA

8

**DELLO STESSO AUTORE:**

*Dallo Steinhof*  
*Icone della Legge*  
*L'Angelo necessario*

*Baruch\_in\_libris*

*Massimo Cacciari*

# DELL'INIZIO



ADELPHI EDIZIONI

*Baruch\_in\_libris*

© 1990 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO  
ISBN 88-459-0749-X

*Baruch\_in\_libris*

# INDICE

<i>Avvertenza</i>	13	
<b>LIBRO PRIMO</b>		
<b>CRITICA DELL'IDEA DI INIZIO</b>		
I.	<b>L'INIZIO LOGICO</b>	17
	Sezione prima	17
	Sezione seconda	22
	Sezione terza	49
II.	<b>CRUX PHILOSOPHORUM</b>	61
	Sezione prima	61
	Sezione seconda	89
	Sezione terza	149
III.	<b>DEUS -TRINITAS</b>	167
	Sezione prima	167
	Sezione seconda	183
	Sezione terza	220

**LIBRO SECONDO**  
**MNEMOSYNE. IL TEMPO, IL FARE**

I.	<b>CHRONOS E AIÓN</b>	235
	Sezione prima	235
	Sezione seconda	257
	Sezione terza	291
II.	<b>TRADIZIONE E RIVELAZIONE</b>	305
	Sezione prima	305
	Sezione seconda	317
	Sezione terza	346
III.	<b>LE FORME DEL FARE</b>	359
	Sezione prima	359
	Sezione seconda	380
	Sezione terza	433

**LIBRO TERZO**  
**L'ETÀ DEL FIGLIO**

I.	<b>LE ETÀ DEL MONDO</b>	455
	Sezione prima	455
	Sezione seconda	483
	Sezione terza	515
II.	<b>I NOMI DEL FIGLIO</b>	527
	Sezione prima	527
	Sezione seconda	546
	Sezione terza	579
III.	<b>DE REDITU</b>	597
	Sezione prima	597
	Sezione seconda	608
	Sezione terza	654
	<i>Indice dei passi biblici</i>	685
	<i>Indice degli autori e delle fonti più notevoli</i>	693

# DELL'INIZIO

Ταῦτα μὲν οὖν μνήμη κεχαρίσθω

PLATONE, *Fedro*, 250 c 7

Sie alleinige Wahrheit ist die Erinnerung.

*Baruch\_in\_libris*

## AVVERTENZA

« Veri starnazzamenti dopo aver fatto l'uovo » chiamava Rosenzweig le « consuete prefazioni da filosofo ». Alcune 'istruzioni per l'uso' sono, però, ahimè, necessarie.

È lo stesso problema del libro ad esigere la sua 'arcaica' articolazione (« numero deus impare gaudet »!) – poiché si tratta del pensiero dell'Inizio (o del *pensare tout court*), nella sua radicale distinzione dall'idea di *origo*; delle forme del tempo e del fare (non dedotte da, ma *alla luce* di quel pensiero); e, infine, dell'Ultimo, di un Fine delle loro rappresentazioni (o del rappresentare), *indisgiungibilmente distinto* dall'Inizio. Quanto i termini della tradizione filosofica (cui questa ricerca indiscutibilmente, quanto indegnamente, appartiene) vengano qui *criticati* (o ritrovati in altre forme), lo potrà dire quel lettore che scarta le « scortesi e ingiuriose » dichiarazioni d'intenti (è sempre Rosenzweig che parla), per concentrarsi sull'opera. Per ragioni altrettanto inerenti al suo stesso problema, ogni parte del libro è espressa (e pensata) secondo tre 'scritture'. La prima è quella del *dialogo*, ma del dialogo *discipuli ad discipulum*. Gli 'antagonisti' (di cui A è solo *lato sensu* l'autore) rimangono sempre i medesimi; essi si incontrano, allo scaturire di ogni nuovo problema (o, meglio, ai punti di svolta della ricerca, ché uno soltanto è il proble-

ma qui sistematicamente indagato), al fine di misurarne, per così dire, le dimensioni. Il dialogo apre l'interrogazione; il dialogo è un dire (*eíro*) che domanda, che indaga (*eíromai*) e che è perciò anche ironico (*eironeía*) nella sua stessa essenza.

Nella seconda ‘scrittura’ si tenta la trattazione sistematica del tema che il dialogo ha problematicamente-ironicamente delineato. Nella terza, infine, ho raccolto *parerga e paralipomena* strettamente connessi a quanto già affrontato nelle precedenti sezioni della medesima parte. Sarebbe perciò del tutto assurda una loro lettura ‘staccata’, in chiave saggistica o aforistica.

Nel libro gli stessi argomenti tornano infinite volte, attraverso variazioni minime, ma la loro spiegazione elementare è data soltanto al loro primo occorrere. Non so se si troverà qualcuno disposto alla fatica di seguirne l’itinerario, ma so che essa soltanto può corrispondere a quella «più alta esigenza» per cui è stato scritto: liberarsi dalla «triste faccenda delle semplici negazioni» (Schelling), dalla narrazione o rappresentazione del semplice procedere, che è «insieme il più sconsolato e il più vuoto pensiero» (Schelling).

Per ovvie ragioni di coerenza, sono mie le traduzioni di tutti i testi citati.

Nei lunghi anni di lavoro intorno a questo libro, troppi amici mi hanno lasciato perché io sappia, ora, a quali mani affidarlo. Chi con me ancora attende, conosce i loro nomi.

Venetiis, exitu anni mirabilis, spiritui rectori

**LIBRO PRIMO**  
**CRITICA DELL'IDEA DI INIZIO**

*Baruch\_in\_libris*

PARTE PRIMA  
L'INIZIO LOGICO

SEZIONE PRIMA

A. – Ecco la... lettera rubata! Il problema è immediatamente, direi prepotentemente dichiarato, affinché quasi la sua stessa evidenza possa occultarcelo. Dum patet, latet. Prima riga dell'edizione del 1781: «L'esperienza è senza dubbio il primo prodotto (*Produkt*) che il nostro intelletto produce [*hervorbringt*: porta fuori, alla presenza: di cui il nostro intelletto è il *poietés*]». Prima riga della edizione del 1787: «Che ogni nostra conoscenza inizi con l'esperienza, su ciò non sussiste alcun dubbio».<sup>1</sup> A quale dei due 'indubbi' dovremmo credere?

B. – Lei dimentica di leggere l'*intera* prima pagina. L'intelletto produce l'esperienza «*indem[...]er bearbeitet*», nel mentre rielabora, lavora, trasforma la materia greggia delle impressioni sensibili – sì, proprio come il suo antico *poietés*, guardando fisso alla sua idea, in-formava di questa la materia. Ugualmente nell'edizione del 1787: l'esperienza, da cui si inizia, è tratta dall'attività del nostro intelletto che consiste nel comparare, connettere, separare «la

1. Citeremo sempre la *Critik der reinen Vernunft* (*CrV*) secondo le due edizioni originali del 1781 e del 1787 (voll. III e IV della *Werk-ausgabe*, a cura di W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974).

materia greggia delle impressioni sensibili» – come vede, le stesse parole della Prima edizione.

A. – Non proprio le stesse: ad esempio, le «*Empfindungen*» del 1781 si sono ‘trasformate’ in «*Eindrücke*», termine piuttosto raro in Kant – e al quale Kant qui ricorre, credo, quasi inavvertitamente, condotto dal diverso contesto del nuovo ‘incipit’. Segua *davvero* l'intera prima pagina del 1787: l'inizio qui è ‘indubbiamente’ contrassegnato da quegli ob-iecta, Gegen-stände, che «in parte producono *da se stessi* delle rappresentazioni» (corsivo nostro) e «in parte mettono in movimento l'attività del nostro intelletto». Questa ‘materia greggia’, come lei vede, è davvero straordinariamente attiva – tanto da far *colpo* su di noi! Non vi è traccia, invece, nel primo ‘incipit’, di rappresentazioni prodotte *in proprio* da *Gegen-stände*; dunque, quella ‘materia’ *delle Empfindungen* non può essere qui intesa che soggettivamente, come *nostra* affezione, in nessun modo come immagine o riproduzione di un *ob-iectum* fuori di noi. Allora si comprende perché debba cadere quella così netta e impegnativa espressione del [1781] (l'esperienza è prodotto dell'intelletto): essa ha senso soltanto nella misura in cui l'esperienza costituisce il *risultato* della rielaborazione intellettuale delle *nostre* impressioni. Ma se tali impressioni sono le *orme* che in noi hanno impresso *Gegen-stände*, sono il risultato di rappresentazioni anche soltanto in parte prodotte dall'*obiectum di per sé*, l'intelletto non potrà dirsi produttivo dell'esperienza.

B. – Lei ama troppo i giochi di parole. Eppure dovrebbe sapere che gli *onómata* oscillano sempre! Non si scandalizzi se oscillano anche in Kant e osservi, piuttosto, la cosa stessa, «*die Sache selbst*», come direbbero i suoi maggiori. Dall'esperienza sorgono conoscenze che abbiamo tratto dal confrontare, connettere, distinguere le rappresentazioni di quegli oggetti che *toccano* i nostri sensi («*die unsere Sinne rühren*»). Ma non ogni conoscenza deriva *dalla* esperienza: esistono conoscenze pure, assolutamente indipendenti da ogni esperienza, non mescolate con alcunché di empirico, a priori...

A. – E io affermo che questa canonica, scolasticissima, distinzione è pensabile soltanto ‘dimenticando’ l’incipit’ del 1781. Quale senso mai avrebbe affermare che le conoscenze a priori debbono intendersi come indipendenti dall’esperienza, se l’esperienza stessa viene pensata come primo e fondamentale prodotto del *nostro* intelletto? E viceversa, come potrebbe definirsi ‘mescolata’ all’empirico la conoscenza che sorge dall’esperienza, se propriamente l’esperienza consiste nella elaborazione delle *nostre* impressioni, che in nessun modo possono essere intese come riproduzione di ob-iecta fuori di noi? E, inoltre, quella elaborazione non consisterà, comunque, in una *trasformazione*? non dovrà avvenire, cioè, secondo forme a priori? Perciò è impossibile affermare che l’esperienza si limita a dire «che cosa esista (was da sei)» (*CrV*, 1781, p. 1), a meno di non intendere tale «da-sein» come già *forma* dell’apparire a noi della cosa, produzione, direi, dell’idea di fenomeno, *risultato* da cui può finalmente iniziare «das zusammengekettete Leben», la vita ben connessa (*CrV*, 1781, p. 1) dell’inesauribile procedere del conoscere.

B. – Tutto il suo ragionamento si fonda su un equivoco. Quando Kant parla di conoscenze empiriche, intende per l’appunto conoscenze che traiamo dalle *impressioni* sensibili, dalla nostra sensibilità (Sinnlichkeit), e nient’affatto conoscenze ‘dette’ da oggettività esterne.

A. – Ma chi è il soggetto di questo ‘trarre’? Se il soggetto è l’intelletto, allora è necessario che già la produzione dell’esperienza coinvolga una dimensione a priori, e la distinzione tra conoscenze empiriche e conoscenze pure potrà, semmai, valere come differenza di grado, non certo principiale. Se il soggetto è ‘altro’ dall’intelletto, allora quelle impressioni saranno comunque orme, tracce, impronte che questo ‘altro’ produce e che nell’esperienza misteriosamente si ri-producono.

B. – Proprio per far chiarezza su questo punto Kant modifica l’incipit’ del 1781. Anche se bastava giungere al primo paragrafo dell’«Estetica trascendentale» perché già tutto si facesse chiaro: l’intelletto *pensa* gli oggetti e

produce *concetti*; mediante l'esperienza ci vien data «la materia di ogni apparenza», dove per apparenza si intende «*der unbestimmte Gegenstand*», l'indeterminato *objectum* di un'intuizione empirica. E il termine di «*Empfindung*» si chiarisce, in quanto «effetto di un *objectum sulla capacità di rappresentazione*» (corsivo nostro).

A. – Capisco come queste definizioni siano chiare, ma non vedo affatto come spieghino il nostro problema. Se l'intuizione si riferisce all'oggetto attraverso la sensazione, e la sensazione non è affatto diretto prodotto dell'oggetto, bensì il suo effetto sulla *nostra* «*Vorstellungsfähigkeit*», l'intuizione non può riferirsi che alle *nostre* rappresentazioni. Non esiste possibilità di indicare alcuna immediata sensazione e, dunque, alcuna semplice «materia» dell'apparenza. L'apparenza è già un risultato: la rappresentazione, ancora indeterminata, di un'avvenuta modificaione *in noi*.

B. – Vorrei parafrasarla: e chi mai sarebbe il soggetto di tale modificaione?

A. – Lo chiami pure come desidera, per il momento: fantasmi, sogni, deliri – un qualche 'altro' fuori di noi o in noi. Proprio su questo punto verteranno tutti i nostri sforzi. Ci basti per ora convincerci che il termine *Gegenstände* non fa al nostro caso: Non abbiamo alcun modo di riferirci immediatamente ad essi, di parlarne come di qualcosa di *dato*. Se essi ci vengono 'dati' *attraverso* la nostra *Sinnlichkeit*, essi non ci vengono affatto 'dati', bensì sono *prodotti*. Non possiamo parlare di 'dati', bensì soltanto di intuizioni – e non vi è alcun grado dell'intuizione che possa immaginarsi assolutamente destituito da qualche organizzazione formale. Il più 'immediato' molteplice dell'apparenza sarà sempre, proprio in quanto molteplice, formato, e cioè ordinato, appunto, secondo la *forma* del molteplice.

B. – Mi pare di capire che, secondo lei, tutte le difficoltà nascerebbero dal mancato svolgimento radicale dell'«incipit» del 1781. Ma, se il suo non è l'ennesimo tentativo di mostrare come a Kant debbano, per divina provvidenza, seguire idealisti, da un lato, e Schopenhauer, dall'al-

tro, per quali ragioni Kant se ne 'asterrebbe'? perché di quella esperienza che, in quanto prodotto dell'intelletto, avrebbe dovuto costituirsi, secondo lei, in termini affatto a priori, Kant farebbe una sorta di 'composto', esaltandone, anzi, proprio la dimensione immediatamente empirica, per la quale essa ci direbbe «*was da sei*»?

A. – Perché l'*"incipit"* del 1781 condurrebbe di necessità ad affermare che si dà un *Inizio*, e che questo consiste nella forza produttiva dell'intelletto. Se l'esperienza è l'inizio di ogni conoscenza, ma l'esperienza è veramente pensata come prodotto dell'intelletto, ne consegue che ogni conoscere inizia da un che di elaborato-prodotto. E dunque che la sua unica fonte è il soggetto che elabora-produce. Apparentemente, affermare che il conoscere inizia dall'esperienza, che da qui partiamo (*er-fahren*), significa che *non* si dà Inizio, che noi ci troviamo sempre *via* dall'Inizio, quando iniziamo – che qualsiasi nostro inizio è già un risultato. In realtà, però, noi siamo costretti al problema dell'Inizio, se non come *causa transiens*, certo, e prepotentemente, come *causa immanens*. Immanente, infatti, in ogni atto del conoscere sta la forza produttiva dell'intelletto, che sempre *causa* l'inizio del conoscere. E il conoscere conosce soltanto l'esperienza, in quanto *factum* dall'intelletto.

Sarà necessario perseguire questa via? la via del pensiero dell'Inizio? O non invece subito sbarrarla, dimostrando le paralizzanti antinomie cui un simile tentativo darebbe luogo?

B. – Ma è possibile questo sviluppo senza presupporre, allora, la «materia greggia» della sensazione, il lato materiale dell'*Erscheinung*, del fenomeno?

A. – Questo è il circolo che occorrerà indagare. Certo, in quanto soltanto come apparenza *Erscheinung*, ci è 'dato' un oggetto, nessun oggetto può venir presupposto – ma se l'*Erscheinung* perdesse la sua «Materie», dovremmo di nuovo puramente vederla come un prodotto. Forse, è proprio in forza di questa oscillazione che Kant vuole 'salvarci' dal problema dell'Inizio: ricorderà, infatti, come la nostra conoscenza non derivi semplicemente né dall'esperienza

rienza, né dai principi che la nostra ragione fornisce a se stessa. È come se Kant, indicandone la natura di 'composto', ci invitasse a non avventurarci ad indagarne l'Inizio.

B. – E lei vorrebbe ignorare un invito tanto autorevole?

A. – Semplicemente, comprenderne meglio il *télos*, lo scopo e le conseguenze. Vorrei, ecco, semmai, obbedirvi consapevole. O, più semplicemente ancora, credo che qui vi sia qualcosa che è degno di essere considerato – e sarò lieto se ancora, di quando in quando, vorrà considerarlo con me.

## SEZIONE SECONDA

L'"eureka" di Schopenhauer, allorché si imbatte nella stesura del 1781 del capitolo sui paralogismi della ragione pura, può trovare, dunque, giustificazione fin dalla prima pagina dell'opera. «Vidi allora, con mia grande gioia, svanire tutte quelle contraddizioni e trovai che Kant, anche se non usa la formula 'nessun oggetto senza soggetto', tuttavia, con la stessa decisa determinazione di Berkeley e mia, spiega il mondo esteriore che giace nello spazio e nel tempo come mera rappresentazione del soggetto conoscente» (A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, p. 534).<sup>1</sup> Nella Seconda edizione, Kant avrebbe introdotto una quantità di espressioni che contraddicevano il suo «deciso idealismo», sfigurando e corrompendo il proprio capolavoro. L'edizione della *Critica* che ha circolato per tutta la stagione idealista e romantica appare, dunque, a Schopenhauer, un testo mutilato, quasi spurio (*ibid.*, p. 535), dal quale è impossibile trarre un concetto chiaro della dottrina di Kant.

Certamente, se nella *Critica* esiste un deciso sviluppo di quell'"incipit" del 1781, è in queste pagine (*CrV*, 1781,

1. In *Werke*, a cura di A. Hübscher, Diogenes, Zürich, 1977, 10 voll.

pp. 349-405) che esso va cercato. Il risultato «unleugbar (incontestabile)» (p. 358) dell'Estetica trascendentale è consistito nel dimostrare che la materia deve essere considerata «meramente come apparenza» (p. 359) e non come cosa o substratum del nostro senso. «Propriamente, io non posso, dunque, percepire (wahrnehmen) cose esterne» (non posso *assumere per vera* l'esistenza di *dati*, di qualcosa di *dato* ai miei sensi; posso soltanto inferirla dal fatto che la mia percezione interna percepisce una *mia* modificazione). Ma tale inferenza (Schluss) – sulla quale sembravano reggersi le pagine inaugurali – è riconosciuta qui come «in ogni momento incerta»: «nel riferire la percezione alla sua causa rimane sempre dubbio se questa sia interna o esterna, se dunque tutte le cosiddette percezioni esterne non siano *un mero gioco* del nostro senso interno» (p. 369). Quel riferimento ad oggetti, che risvegliavano la facoltà di conoscere e mettevano in movimento il nostro intelletto, rovina in un dubbio radicale. L'oggetto esterno è solo in quanto rappresentazione, e lo chiamiamo esterno soltanto per il fatto che inerisce «al senso che noi chiamiamo esterno, la cui intuizione è lo spazio, ma che in se stesso è null'altro che un modo *interno* di rappresentazione, nel quale certe percezioni si connettono tra loro» (p. 378). *Idealità* di tutte le apparenze: «se elimino il soggetto pensante, deve cadere l'intero mondo corporeo, poiché esso non è altro se non l'apparenza nella sensibilità del nostro soggetto, un modo delle sue rappresentazioni» (p. 384). L'intera *estetica* viene così criticamente ripensata alla luce di questi esiti, che impediscono l'uso stesso della espressione «fuori di noi» (p. 374); si illumina, qui in particolare, l'abisuale distanza che separa la *máthesis* kantiana dallo spazio-tempo della fisica classica. Si direbbe che il fondamento epistemologico della rivoluzione relativistica vi sia già tutto contenuto. Il tempo, in quanto forma a priori della sensibilità, «diese ganze Zeit», tutto questo tempo è *in me* – ma questo 'Io' non può essere sostanzializzato, assunto come indice di una ideale comunità, come simbolo di un Noi. Il tempo della mia propria sensibilità non potrà coincidere con quello in cui mi colloca un eventuale osservatore. In quanto osservato, il 'mio' tempo diviene quello della sensibilità di chi mi osserva. La forma

a priori del tempo non può essere intesa come misura comune. Kant non traspone l'idea classica del tempo assoluto in quella di una forma a priori della sensibilità altrettanto assoluta. Io sono cosciente del tempo «come di qualcosa che appartiene alla unità del mio Sé» (p. 362) – ma da *questa* unità non posso inferire in nessun modo quella della persona che osservo. Non si danno che *questi* tempi relativi all'unità individuale degli osservatori. E neppure questa unità può venire sostanzializzata. Noi non abbiamo esperienza di questa «necessaria unità del soggetto» (p. 353), ma la esigiamo soltanto, «poiché altrimenti non si potrebbe dire: io penso (il molteplice in una rappresentazione)» (p. 354). Questa proposizione *formale* non può trasformarsi «in un concetto dell'ente pensante in generale» (p. 355), poiché non possiamo rappresentarci un tale ente. Per farlo, dovremmo «porre noi stessi al posto di ogni altro ente intelligente» (p. 355). L'*"Io penso"* è *forma* dell'appercezione e inerisce ad ogni esperienza, ma non fa conoscere alcuna unità assoluta e necessaria. Concezione *relativa* della forma del tempo e *funzionale* dell'*"Io penso"* si connettono, dunque, indissolubilmente in queste pagine della Prima edizione della *Critica*.

Esse, però, non ci portano oltre il problema ancora appena abbozzato dal confronto tra i due 'incipit' (piuttosto lo esprimono senza equivoco o oscillazione), e più che consentire ad esiti idealisti (o, all'opposto, schopenhaueriani) sembrano impedirli. Che la critica di ogni presupposta oggettività esterna non presupponga, a sua volta, l'assunzione del soggetto pensante a fondamento, a sostanza, a Causa del mondo come rappresentazione, è già stato dimostrato dalla riflessione critica sull'*"Io penso"*. I pensieri debbono certo inerirvi, non possono che risultarne determinazioni, ma l'*"Io penso"* «non può essere usato come determinazione di un'altra cosa» (p. 349). Sulla base del semplice concetto dell'indubitabile rapporto di ogni pensiero con l'*"Io penso"*, non possiamo provare alcuna permanenza o sostanzialità dell'*Io*, così da permetterci di distinguerlo dagli altri oggetti dell'intuizione, e porlo come un sussistente per se stesso, la cui intuizione fornisca il fondamento indubitabile di ogni rappresentazione (p. 350). Potremmo dire: l'*"Io penso"* esprime il con-

cetto di un rapporto, di una funzione, e non l'oggetto di un'intuizione, tantomeno dell'intuizione della sostanza necessaria e universale di ogni rappresentazione, dunque: della loro Causa (*immanens*).

Il punto decisivo affrontato in queste pagine non riguarda tanto (come Schopenhauer crede) l'abbandono di ogni concezione assoluta delle forme dello spazio e del tempo e, dunque, di ogni dogmatica certezza riguardo all'esistenza di ob-iecta esterni al *gioco* della sensibilità. Il punto decisivo consiste nel fatto che questa stessa critica coinvolge in sé la posizione del soggetto pensante come causa o sostanza delle rappresentazioni. L'affermazione realista, cioè, non si capovolge affatto in posizione idealista. La critica è critica dell'idea che possa darsi *in generale* fondamento o *arché* del mondo come rappresentazione, che il 'mistero' del mondo possa svelarsi, che se ne dia una *verità* (ciò che Schopenhauer esige). In questo senso, la posizione dell'Io risulta del tutto complementare a quella dell'ob-iectum: tengono insieme e insieme debbono essere criticate. Cercare di 'liberare' l'una dall'altra è illusorio, poiché in entrambe si afferma, come se si trattasse di un'intuizione (e potesse perciò formarsene un concetto), l'idea di un fondamento del conoscere. La stessa radicale incertezza che coglie l'inferenza dalla percezione ad una causa obbiettiva esterna, di cui nessuna esperienza è possibile, deve rivolgersi anche al soggetto pensante, la cui unità è logico-formale, mai sostanziale – la cui unità, cioè, fa tutt'uno con quella del molteplice in *una* rappresentazione. Dall'unità di questa rappresentazione è possibile inferire la semplicità *reale* dell'Io, soltanto con la stessa insuperabile incertezza con la quale si inferisce dall'evidenza di questa percezione la realtà esterna della cosa. Il realista, che presuppone un substratum reale delle forme dello spazio e del tempo, e l'idealista dogmatico, per il quale il mondo si risolve interamente in epifania del soggetto pensante, condividono acriticamente la medesima 'passione dell'Origine', contro la quale, appunto, è in drammatica lotta, mai con intensità pari a quella di queste pagine, l'idealismo *trascendentale* kantiano. Il principio secondo cui tutte le apparenze vanno considerate semplici rappresentazioni e l'"Io penso" null'altro che la *forma*

dell'appercezione, lungi dal volatizzare l'idea stessa di realtà, la rende per la prima volta chiaramente formulabile. Reali sono per l'appunto quegli 'oggetti', reale è quel molteplice, che sono le mie rappresentazioni, che io chiaramente percepisco e delle quali posso discorrere (*dalle quali inizio, cioè, a conoscere*). *In quanto apparenza*, la realtà non ha alcun bisogno di essere dedotta o dimostrata, ed essa si dà con la stessa evidenza con cui «esisto io stesso» (p. 371). «Senza uscir fuori dalla mera autocoscienza» (p. 370), ponendomi soltanto sulla base della testimonianza *immediata* della mia autocoscienza (p. 372), posso affermare la realtà della *rappresentazione* di enti estesi, in quanto riferiti al *senso* esterno, allo stesso modo in cui affermo la *rappresentazione* di me come soggetto pensante.

È ben arduo avvicinare questa posizione a quella di Berkeley, come Schopenhauer proporrebbe (ancor meno, è ovvio, a quell'«idealismo» che «domina in tutta l'Asia non islamizzata», amatissima 'maschera' di Schopenhauer medesimo). L'idealista *empirico* conclude dalla impossibilità di conoscere un oggetto esterno attraverso una immediata percezione, alla *negazione* dell'esistenza di tale oggetto. Ma è evidente come questa negazione risulti altrettanto indimostrabile della sua affermazione. Né, d'altra parte, la negazione dell'esistenza di una cosa fuori di me coinciderebbe con la negazione della *realtà* dei miei *percepta*, di ciò che sentiamo *in noi stessi*. Che lo spazio, insieme a tutte le sue figure e i suoi mutamenti, esista in me e soltanto in me, non muta nulla del fatto che il reale in esso è veramente dato, «indipendentemente da ogni invenzione» (von aller Erdichtung: da ogni favoleggiare, da ogni 'far poesia' sull'argomento!) (p. 376). Ogni dubbio sulla realtà oggettiva delle nostre stesse percezioni risulta infondato: questa realtà nello spazio, che la percezione testimonia, 'suona' irrevocabile. L'apparenza non è meno reale, per esser reale soltanto nella percezione. Fantastico non è *questo* reale, ma ogni reale presupposto alla percezione, ogni realtà esterna e indipendente dalla percezione. Ma fantastico è anche ogni dubbio sulla *realtà* della rappresentazione di cose esterne. L'idealista trascendentale può per questo essere anche un «realista empirico», poiché egli riconosce il fatto che la rappresen-

tazione è rappresentazione di cose esterne, e questo fatto non può essere né dedotto né seriamente interrogato. Percepire significa percepire-cose-esterne, il cui *esse* non può in nessun modo annullarsi nell'essere del soggetto percipiente o venire in altro modo negato. *Nulla* è, certamente, ogni rappresentazione separata dal percipere e dal cogitare, ma il punto sta nel fatto, ulteriormente non sviluppabile, che la natura del percipere consiste nel percipere l'esistenza della materia come altra da sé, che la sua natura è, insomma, 'dualistica'. Senza uscire da essa, senza uscire dalla certezza della nostra autocoscienza, noi dobbiamo affermare questo 'due'.

Si tratta della risposta più radicale che Kant fornisce al nostro quesito. Oggetto esterno e autocoscienza non si rimandano l'un l'altro, cercando invano reciprocamente di 'fondarsi' o sopraffarsi, ma formano una originaria dualità, che, proprio in quanto tale, esclude ogni 'metodo' all'Inizio, ogni 'costruttiva' idea di principio o di *arché*. La semplice critica della cosa in sé, da un lato, e della sostanzialità dell'*'Io penso'*, dall'altro, non poteva bastare, poiché sarebbe rimasta aperta la possibilità di intendere in termini, diremmo, onnivori il percipere stesso nei confronti della realtà della rappresentazione. Questa realtà appare, invece, indubitabile come quella dell'*'Io in atto* in ogni pensiero, nel senso che non si dà altra percezione se non la percezione di rappresentazioni *oggettive*, di rappresentazioni, cioè, cui corrispondono oggetti nello spazio. Una volta criticamente definito il senso in cui noi qui parliamo di realtà – i *limiti* dei nostri predicati di realtà – deve cessare sia l'esercizio della negazione, che quello del dubbio sistematico. La preoccupazione kantiana è evidente: il procedere del conoscere va disincagliato dal blocco del realista dogmatico, altrettanto che da quello dell'idealistico dogmatico e dello stesso idealista scettico (per quanto, 'propedeuticamente', egli appaia un «benefattore»). Per il procedere (inesauribile) della scienza, è necessario poter credere alla realtà delle nostre rappresentazioni, indipendentemente da ogni 'poesia'. Che questa '*fede*', tuttavia, non fornisca alcun nuovo fondamento – e che proprio questo, lungi dal dover essere considerato un'aporia, costituisca, agli occhi dello stesso Kant, il risultato

coerente dell'indagine trascendentale – risulta non solo dal fatto, su cui si è insistito, che la *mia* rappresentazione è sempre rappresentazione di *altro* da me (e così è ancora nella fantasia o nel sogno), che io posso 'uscire' dalla realtà delle figure e dei mutamenti che avvengono nello spazio altrettanto poco di quanto possa 'uscire' da me, ma anche dal fatto che in nessun modo posso 'decretare' l'assoluta inesistenza di una sostanza dell'apparenza, come invece pretende l'idealista dogmatico. Che vi sia una sostanza del «flusso continuo» (p. 382) che chiamiamo anima (e dunque che l'*'Io penso'* possa avere fondamento assoluto), che vi sia «oggetto trascendentale» o materia intesa in se stessa, ci rimane perfettamente ignoto. Poiché nulla di tale fondamento viene rappresentato né dal senso esterno, né da quello interno, non possiamo in nessun modo predicarne neppure l'inesistenza. L'impredicabilità di tale 'oggetto' non deve confondersi con l'*idea* della sua esistenza; la sua impredicabilità riguarda i limiti del nostro rappresentare e per nulla questo 'oggetto' stesso.

Dunque, la stessa decisa assunzione della realtà della rappresentazione non può affatto assumersi come assolutamente conclusiva. Essa risulta *limitata*, da un lato, dall'*idea* (insopprimibile) di un fondamento del «flusso» dell'anima e *insieme* di un «oggetto trascendentale» causa dell'apparenza, e, dall'altro, dal problema, cui è impossibile dare risposta, di perché il soggetto pensante intuisca figure, movimenti, oggetti nello spazio come se fossero fuori di sé. A quale misteriosa legge obbedisce l'intuizione nel suo essere intuizione *esterna*? perché quella dualità del rappresentare, che ci sembra originaria e insuperabile, per cui le forme interne della rappresentazione 'producono' l'immagine di oggetti esterni, 'fuori' di noi? Questa natura dell'intuizione non dovrà essere *pensata* in rapporto ad un «oggetto trascendentale»? Lacuna non colmabile del nostro sapere – eppure questo, senza dubbio, si deve dire, contro ogni ipostatizzazione dell'*'Io penso'* o della cosa pensata, così come contro ogni sterile ripetizione dell'esercizio scettico: se la materia fosse pura *res extensa*, cosa in sé, «si distinguerebbe in tutto e per tutto dall'anima» (p. 359); ma essa è soltanto *Erscheinung*, fenomeno, e nessun predicato può farcene conoscere il

substratum. È del tutto *pensabile*, perciò, che quel «qualcosa, che sta a fondamento delle apparenze esterne» (p. 358), possa al tempo stesso essere «das Subjekt der Gedanken», il soggetto dei pensieri – che quella medesima cosa che diciamo estesa, corporea, che intuiamo nello spazio, sia, considerata noumenicamente, «un ente pensante» (p. 359). Noi, certo, non ne possiamo intuire i pensieri rappresentandoci cose nello spazio, ma queste stesse apparenze potrebbero esserne i segni. I predicati del senso interno non contraddicono in nulla questa possibilità – potremmo azzardarci a dire che la rendono, anzi, perfino verosimile: da un lato, infatti, la cosa in quanto fenomeno non può assolutamente separarsi dalla res cogitans; dall'altro, ed è questo l'elemento essenziale, proprio quell'incomprensibile natura della intuizione, delle *forme* della nostra intuizione, per cui esse incontestabilmente ci rappresentano oggetti 'fuori' di noi, come altrimenti sarebbe pensabile se non come segno di una originaria, 'dimenticata' affinità? Perché l'intuizione sarebbe intuizione obiettiva, *obbiettivante*, se l'oggetto stesso, che continuamente riproduce, non fosse, nel suo insondabile fondamento, *segno* di un pensiero? Nell'intuire obiecta, non pare, forse, *come se* le forme della nostra intuizione si rivolgessero ad un qualcosa di affine, ad un ente anche esso pensante? Non balena questa misteriosa nostalgia nelle forme della nostra intuizione? Proprio nel momento in cui scopriamo la natura soggettiva dell'esperienza, l'idealità delle rappresentazioni, queste domande-senza-risposta divengono insopprimibili – ed il fatto che rimangano senza risposta le fa tacere altrettanto poco di quanto irrealizzi-annichili la realtà del mondo il fatto che è rappresentazione.

Questa straordinaria pagina getta una luce singolarissima (sulla cui traccia vorremmo procedere) intorno a tutta un'interna 'tradizione' del pensiero kantiano. Se materia e 'Io penso' *non* sono in nessun modo sostanzializzabili, e dunque assolutamente separabili, se viene condotta fino al fondo la critica sulla loro presunta 'semplicità', allora non soltanto dobbiamo dire che, non sapendo nulla riguardo a 'ciò' che sta a fondamento dell'apparenza esterna, neppure possiamo affermare che essa sia inter-

namente distinta dall'anima percipiente, ma siamo anche in qualche modo costretti a *pensare* che la ragione della intuizione esterna consista in un *originario accordo* tra spirito e natura, per cui ciò che ora appare come materia, ciò che ora ha l'apparenza della materia, e ciò che appare come percezione e pensiero, siano *risultati* – non, cioè, originarie sostanze, bensì *prodotti*, anche se nulla possiamo rappresentarci e sapere di 'ciò' che così li ha prodotti come suoi *segni*. «In tal caso, dovrebbe cadere l'espressione che soltanto le anime (in quanto specie particolari di sostanze) pensano; si dovrebbe dire piuttosto, come abitualmente si dice, che sono gli *uomini* a pensare: cioè, che quella medesima cosa, la quale, in quanto apparenza esterna, risulta estesa, internamente (in se stessa) è invece un soggetto, che non è composto, ma semplice, e che pensa» (pp. 359-360, corsivo nostro). Come l'apparenza dell'uomo, la *figura* umana, è segno, o deve essere considerata anche come segno, del suo essere un ente pensante, così potrebbero, *senza contraddizione*, essere pensate anche tutte le altre figure che si danno nella intuizione esterna: alfabeto e segni di un intelletto in sé irraggiungibile.

Questo pensiero è decisivo per intendere l'idea teleologica, che domina la Terza Critica, e, attraverso essa, tutto il primo idealismo fichtiano. Esso matura da una appassionata rivisitazione *critica* degli assunti fondamentali della filosofia leibniziana: questi assunti vengono rigorosamente dimostrati nella loro pura idealità, in quanto *pensieri*, inevitabili, da un lato, e assolutamente non collegabili a percezioni, sulla base di leggi empiriche, dall'altro. Ma quando si parla di 'inevitabilità', non ci si appella affatto a un vago sentimento, ad una inafferrabile *Sehnsucht*. Il pensiero che abbiamo indagato risulta inevitabile, in quanto soltanto con esso va a fondo ogni idea di 'semplice' fondamento, di Inizio assoluto del conoscere. Si tratta della de-sostanzializzazione radicale dell'idea di oggetto e di soggetto. Lungi dal presentarsi come possibili fondamenti, essi si dimostrano radicalmente infondati. E la loro stessa immagine, o i loro segni, rimandano non all'ineffabile Uno, bensì ad una X, in qualche modo essa stessa *composta*, come noi lo siamo di anima e corpo. L'idea dell'originaria affinità di ciò che nell'intuizione si

presenta come discontinuo e fluente, è per l'appunto l'idea di un'affinità o di una *composizione*, la cui 'semplicità' rimane sempre relativa al molteplice dell'intuizione. *Dal nostro discorrere, nessuna 'maggiore' unità è inferibile, neppure azzardando gli accordi delle armonie leibniziane.*

Possiamo così dirci sicuri *in* questa insuperabile insicurezza riguardo al 'che cosa' della percezione? sicuri *su* tale assenza di fondamento? Al dubbio se il mondo non sia semplice gioco o scena delle nostre rappresentazioni, basterà rispondere con l'indubitabile realtà della percezione stessa, col fatto che l'intuizione è intuizione-di-qualcosa che appare come oggetto esterno, come *Gegenstand*? Dunque, *Gegen-stand* e fenomeno andrebbero assunti come sinonimi. Ciò che è *dato* – per usare l'espressione che martella il testo kantiano – non è dato che col darsi dello stesso senso esterno. Solo questo senso propriamente è dato – ed essendo il suo carattere (per una ragione che ci è insondabile) *rappresentativo*, con esso sono naturalmente dati tutti i fenomeni dell'intuizione. Si dovrebbe, allora, dire che la percezione non mostra un reale nello spazio, ma da sé si mostra, secondo la sua natura, come il darsi del molteplice dell'apparire. La realtà della percezione non è altro che la realtà delle (sue) apparenze. Ed infatti: senza la percezione, neppure fantasia o sogno sarebbero possibili. Lungo questa via, Kant intende liquidare ogni forma di dogmatico realismo, respingendo, insieme, la tentazione di quel pensiero perennemente nomade, rappresentato dagli scettici radicali, i quali «aborriscono ogni durevole *Anbau* [coltivazione, colonizzazione, *costruzione*] della terra e scompaginarono di tempo in tempo *die bürgerliche Vereinigung* [l'unione civile, la vita consociata, i *patti* che trasformano gli individui in *cives*]» (*CrV*, 1781, p. x, corsivo nostro). E, infatti, quale *comunicazione* scientifica, quale progresso del conoscere sarebbero mai concepibili se la necessaria critica del dispotismo dogmatico sfociasse nell'anarchia di mondi «*traumartig*» concepiti? (Si badi: l'espressione è di Schopenhauer. È Schopenhauer che così chiama proprio la struttura

tura kantiana del mondo: simile al sogno, nel *Mondo*, II, p. 516! Stupendo esempio di tradimento fedele!).

Ma come costruire davvero durevolmente su questo terreno? Più le forme del costruire paiono consolidarsi, più inquieta si fa la terra che dovrebbe riceverle. La perfetta architettura dell'«Estetica trascendentale» sembra concludersi, nelle pagine del 1781 che abbiamo letto, con l'affermazione che il *reale*, ovvero proprio la *materia* di ogni ob-iectum, è dato con la percezione stessa, che la percezione è tale da intuire ob-iecta. Ma non può bastare; e proprio sull'insufficienza di tale prima risposta verte lo sforzo di rielaborazione della *Critica* che Kant affronta con la Seconda edizione. Altrettanto reale è il perceptum sia che io immagini, sia che io sogni, sia che 'inciampi' nel giudicare, sia che compia un'esperienza scientifica. In tutti questi casi, intuisco nello spazio fenomeni, apparenze che sono certamente *in me*, e che, non tuttavia, ma per questo, poiché questa è la natura stessa del percepire, appaiono come effettivamente 'fuori' di me. E, dunque, lo scettico avveduto, il nomade che sa le sue vie, e non l'ingenuo dogmatico a rovescio che decreta l'inesistenza di ogni realtà obbiettiva, non avrà ragione nel concludere affermando l'impotenza nostra a distinguere, nella *realità* delle rappresentazioni, quelle di cui davvero può darsi quella esperienza, dalla quale si inizia ogni conoscere? Continuamente, lungo tutta la *Critica*, il linguaggio stesso di Kant si imbatte in questo problema: è la oscillazione che lo contraddistingue tra fenomeno e Gegen-stand, tra presupposizione del Gegen-stand e fenomeno in quanto 'dato' nella struttura stessa dell'intuizione – oscillazione che è alla base della critica idealista, poiché la critica all'idea di 'cosa in sé' altro non vuole significare che il perdurare, in Kant, di un *presupposto* obbiettivo nella sua 'costruzione' del fenomeno. Di fronte a quella possibile obiezione scettica, può sempre riaffacciarsi il tentativo di fondare obbiettivamente il fenomeno, di conferire alle apparenze nella percezione una *propria* esteriorità, mentre invece il loro carattere esterno è il carattere stesso della sensibilità, in quanto *sensu* esterno. Il fenomeno non può essere definito l'oggetto nel suo essere conforme alle forme dell'intuizione, poiché l'oggetto non potrà mai

risultare conforme all'intuizione, se non in quanto fenomeno. Il *fenomeno* si conforma all'intuizione in quanto fenomeno. Analogamente, non è possibile affermare che «il primo» che ci viene *dato* è l'apparenza, l'*Erscheinung*, poiché 'primo' è il senso esterno in quanto senso-dell'apparire, ed esso non si riferisce a nulla 'fuori' di sé, ma al suo proprio 'esser-fuori'. Né, infine, che ogni determinazione di tempo presupponga «qualcosa di ben fermo (Beharrliches) nella percezione» (*CrV*, 1787, p. 276) comporta, come Kant qui dice, che questo qualcosa non possa trovarsi in me («la percezione di questo qualcosa di ben fermo è possibile solo attraverso una cosa fuori di me e non attraverso la semplice *rappresentazione* di una cosa»). (Si tratta di una parte aggiunta nella Seconda edizione, a confutazione dell'idealismo, nella quale emerge con particolare crudezza il problema del rapporto tra esperienza esterna e idea della cosa in sé, 'fuori' del soggetto). Come è in me tutto il tempo, così in me è il senso esterno. Dunque, è del tutto coerente affermare che la coscienza di me mostra in uno l'esistenza degli oggetti nello spazio, ma nel senso preciso che la coscienza di me è *in uno* senso interno ed esterno: rappresentandomi, mi rappresento di necessità anche ob-iecta nello spazio, *come* fuori di me.

Tutto ciò è ben evidente, e le pagine più terse di Kant testimoniano, senza consolazione, che questa è la sua prospettiva. Ma come, allora, sempre sulla base di quella radicale insicurezza, che deriva dal non poter conoscere il fondamento della natura dell'intuire, come distinguere gioco dei sensi ed esperienza, il mondo-scena della semplice fantasia e l'oggetto del conoscere? «Per sfuggire qui al falso parere (*Schein*), occorre procedere secondo la regola: *è reale ciò che si collega con una percezione, secondo leggi empiriche*» (*CrV*, 1781, p. 376). Ciò che distingue il falso parere dalla reale apparenza consiste, dunque, non semplicemente nel fatto che questa si collega con una percezione (anche il «falso parere» è percepito), ma che vi si collega *secondo leggi*, sulla base, cioè, di quei principi che informano-producono un'esperienza. Il problema, che qui si impone, non si risolve affatto in un semplice approfondimento dell'analisi dell'intuizione e del senso esterno. Non è più lecito, infatti, dire *wirklich*, reale, ciò che

realmente percepiamo nello spazio, ma soltanto ciò che percepiamo *secondo forme*. Perché si dia qualcosa di effettivamente reale (e chiaramente distinguibile dal «falso parere») occorre che già tali forme siano costituite, occorre *presupporle*. Nessuna analitica della percezione, in quanto percezione immediata, fonda il concetto di realtà. Nell'atto stesso del percepire devono esistere *actu* leggi, forme, principi in base ai quali la percezione si collega a ciò che in essa si rappresenta. Non esiste altro modo di sfuggire al dubbio radicale sull'«inganno» dei sensi, se non *presupporre* che la sensibilità opera in sé e per sé secondo leggi, che le leggi secondo cui si costruisce un'esperienza non «vengono» successivamente alla percezione, ma sono in essa immanenti, e che noi possiamo analizzarle e conoscerle. 'Prima' della determinazione di tali leggi, è impossibile determinare un reale «indipendentemente da ogni fantasia». La percezione esterna, dunque, a differenza di ciò che Kant aggiunge nella stessa pagina, non può dimostrare 'immediatamente' nessuna realtà nello spazio, nessuna realtà, almeno, comune al mondo dei desti. La percezione dimostra tale realtà soltanto se vi si collega sulla base di leggi, soltanto in quanto è *in se stessa mediata*.

Snodo decisivo del discorso kantiano: o il perceptum diviene mero prodotto delle leggi empiriche, che, in quanto tali, non possono che risultare affatto a priori – e, dunque, o il perceptum non soltanto risulta inseparabile dal soggetto pensante, ma ne è, in tutti i sensi, il *factum* –, oppure è necessario pensare ad una *legalità intrinseca* della percezione stessa, che ne toglie ogni astratta immediatezza. Non solo il percepire è in sé, come si è visto, obiettivante, ma tale obiettivazione avviene già secondo leggi. L'esperienza da cui inizia ogni conoscere appare in sé *formata*: nessun collegamento potrebbe operarsi tra forma a priori e fenomeno, se il fenomeno della percezione fosse semplice, immediata molteplicità, e non *molteplicità organizzata secondo leggi empiriche*. Intrinseca *duplicità*, dunque, del mondo della percezione: più ne approfondiamo la costituzione, più lontano ci appare da ogni 'simplex sigillum veri'. È, ancora, in un passo della Prima edizione, che Kant affronta più radicalmente il problema. Il legame che si viene a istituire tra le tre fonti soggettive della cono-

scenza (Sinn, Einbildungskraft, Apperzeption) sfugge ogni astratta classificazione. Se il *senso* (Sinn) rappresenta (*vorstellen*) le apparenze nella percezione (è, cioè, facoltà rappresentativa, fondamento del mondo come rappresentazione), mentre l'appercezione ci permette di non «perdere il filo» delle rappresentazioni, riferendole tutte alla coscienza empirica («noi siamo coscienti a priori dell'ininterrotta identità di noi stessi riguardo a tutte le rappresentazioni che possano mai appartenere alla nostra conoscenza», *CrV*, 1781, p. 116), il ruolo di quella facoltà di porre-in-immagine non risulta altrettanto chiaramente determinabile. Non è già il Sinn che rappresentando pone-in-immagine? quale funzione specifica svolge, allora, l'Einbildungskraft, che non sia già *implicite* nel senso? Come l'Apperzeption riferisce tutte le rappresentazioni all'Io che pensa, così l'immaginazione *riproduce* le rappresentazioni passate «mentre procedo verso le rappresentazioni successive» (*CrV*, 1781, p. 102), *associa*, cioè, le diverse rappresentazioni, *riproducendo* le passate nell'atto presente. Questa facoltà è ritenuta da Kant così essenziale che neppure le rappresentazioni fondamentali dello spazio e del tempo potrebbero sorgere senza di essa (*loc. cit.*). Il senso non potrebbe operare questa *associazione riproduttiva*; esso rappresenta soltanto, o più precisamente: presenta alla percezione l'apparenza nel suo puntuale darsi qui-e-ora. L'immaginazione, invece, è attività sintetico-compositiva, anzi: la condizione a priori «della possibilità di *ogni* composizione del molteplice in una conoscenza» (p. 118).

Ma proviamoci a seguire più da vicino il ragionamento kantiano. Anzitutto, in quanto riproduttiva di rappresentazioni già prodotte, l'immaginazione, per un lato, non può non fondarsi sulla percezione dell'apparenza. Come potrebbero, ora, tali rappresentazioni 'consentire' alla sintesi-composizione, che costituisce quel proprio dell'immaginazione, per cui essa è «forma pura di ogni conoscenza possibile» (*loc. cit.*), se esse si presentassero immediatamente come un puro 'mare delle dissomiglianze', come separate, singole puntualità, 'occasionalmente' correlate alla percezione? In questo caso, la sintesi dell'immaginazione non sarebbe riproduttiva, ma *inventerebbe* un

ordine, in nessun modo confrontabile con ciò che si presenta nella percezione. Se la riproduzione immaginativa deve, da un lato, valere come effettiva sintesi, ma, dall'altro, tenere anche a ciò di cui è riproduzione, il molteplice dell'apparenza dovrà essere *composto* di percezioni intese in diverso senso. Se la percezione non avesse *forma*, essa risulterebbe divisibile all'infinito e su di essa pertanto non potrebbe fondarsi alcuna capacità sintetica. L'immaginazione non sarebbe, allora, riproduttiva, ma, appunto, *creatrice*: precisamente la prospettiva idealistica, impraticabile per Kant. Per evitarla, è necessario che la facoltà di porre il molteplice in immagine non stia accanto al senso e fuori dal senso, come semplicemente un'«altra» fonte del conoscere, ma che l'operazione riproduttivo-sintetica dell'immaginazione si presenti già attiva nella percezione stessa. In altri termini, *che già la percezione sia in sé immaginativa*. «Che la immaginazione sia un ingrediente (*Ingradiens*) necessario della stessa percezione, è qualcosa che nessuno psicologo ha ancora pensato» (*CrV*, 1781, p. 120). La mera ricettività delle impressioni richiede, perché si costituiscano *immagini* degli oggetti, una funzione sintetica. Ma tale funzione si sviluppa, per così dire, dal senso stesso. La facoltà *attiva* dell'immaginare non potrebbe in nessun modo svilupparsi dalla pura *passività* dell'impressione. L'immaginazione riproduce, in quanto i *percepta* sono riproducibili – compone, in quanto le apparenze dei sensi risultano componibili.

L'apparenza, dunque, ci viene 'data' nella percezione solo in quanto già, in qualche modo, *immaginata*. La percezione non è impressione puramente passiva, per la quale non potremmo neppure parlare di *una* apparenza o di *un* molteplice delle apparenze, ma è, appunto, un *apprendere*, un rappresentare. Il senso non congiunge ancora le apparenze, non produce ancora un'immagine di diverse apparenze, non riproduce in una sintesi questo molteplice delle apparenze, eppero già è attivo 'immaginare' *questa* apparenza, già è *questo* attivo rappresentare. Le tre fonti, dunque, del conoscere si compenetrano indissolubilmente: il percepire è immaginativo, così come l'immaginare riproduce l'apparenza delle percezioni, e l'apprezzazione trascendentale riferisce *tutto intero* questo com-

plesso percettivo-immaginativo alla sola coscienza del soggetto percipiente-immaginante. L'apparenza, insomma, è 'da sempre' immaginata, così come l'immaginazione è 'da sempre' attiva nel percepire – anzi, la si potrebbe chiamare proprio il lato attivo, il potere attivo della percezione. Questa trascendentale connessione tra senso e immaginazione è la condizione di quella tra sensibilità e intelletto. Poiché immanente nel senso è la capacità sintetica dell'immaginazione, *per questo* i concetti a priori dell'intelletto potranno riferirsi al molteplice dell'intuizione, e così *realizzarsi*. I due termini *estremi* (p. 124), per potersi congiungere, non richiedono termini intermedi, sempre, in quanto tali, moltiplicabili all'infinito, ma l'attiva presenza dell'immaginazione *nelle* rappresentazioni sensibili 'immediate'.

L'analitica dell'immaginazione specifica, dunque, in che senso si possa chiamare reale ciò che si collega alla percezione secondo leggi empiriche. Tali leggi, in assenza delle quali non potremmo parlare di realtà ma soltanto di «Schein», riguardano anzitutto la costituzione interna del percepire e il suo rapporto con la facoltà di porre-inimmagine. Nessuna realtà potrebbe formarsi, se le rappresentazioni si succedessero come frammenti o istanti in assoluta discontinuità. Il lato immaginativo della stessa sensibilità fonda la possibilità della connessione intellettuale. Il fatto empirico dell'immanenza dell'immaginazione nella percezione fonda le leggi empiriche del lavoro dell'intelletto. Tutta la costruzione dello schematismo trascendentale si regge su questo presupposto. Reale risulterà, insomma, il perceptum in quanto immaginato, associato-riprodotto dall'immaginazione, riferito all'unità dell'appercezione e, infine, pensato dall'intelletto secondo le sue leggi. Nessun reale può costituirsi al di fuori della percezione, ma la percezione – ripeto, questo è lo snodo decisivo – non può costituirsi al di fuori della facoltà sintetica dell'immaginazione. I concetti dell'intelletto possono schematicizzarsi al fenomeno soltanto in quanto il fenomeno è già 'prodotto' dell'immaginazione. Con ciò, come si è visto, non viene affatto meno l'apparenza esterna del fenomeno stesso, poiché è proprio della natura della percezione percepire le apparenze in quanto esterne. Ciò che

ci è 'dato' è questa rappresentazione fenomenica intrinsecamente 'mediata' – l'immediato, in quanto vero incondizionato, non ci apparirà mai, e dunque mai ci verrà 'dato'. Ciò che diciamo fenomeno è intrinsecamente *immagine*, ma non nel senso che il fenomeno sia il prodotto della facoltà di immaginazione e il perceptum null'altro che la *posizione* del soggetto – dobbiamo, invece, comprendere come il soggetto *empiricamente* percepisca-immaginando, come la nostra percezione si costituisca *anche* in quanto immaginazione. Questo ci è 'dato': 'data' ci è questa struttura *complessa* del percepire, per la quale non percepiamo alcunché di semplicemente immediato. Sulla base di tale 'dato', è possibile l'attività propriamente associativo-riproduttiva dell'*Einbildungskraft* e la sussunzione, infine, del fenomeno sotto leggi universali dell'esperienza da parte dell'intelletto.

Circolo virtuoso: l'intelletto, che come condizione ha la forma pura dell'immaginare, si applica ad immagini, secondo le sue leggi di sintesi. Si comprende ora la vera portata della destinazione empirica dell'intelletto. Perché un concetto sia reale non si richiede affatto – ciò che postulerebbe, alla fine, il ritorno ad una visione ingenuamente realistica – che esso si 'applichi' a 'dati' nello spazio 'fuori' di noi. Ciò che veramente si richiede è che esso si connetta alla facoltà di immaginazione, e cioè: che esso possa effettivamente costruirsi sensibilmente-intuitivamente, che esso, insomma, possa *darsi come immagine, in una immagine*. È la costruzione del concetto nello spazio *tridimensionale* che ne determina la realtà e, con ciò, determina il senso stesso del reale. Che il concetto, per fuggire le pure chimere di arbitrarie congiunzioni di pensiero, debba riferirsi a fenomeni, significa, in base al senso essenziale del fenomeno che è emerso dall'analitica dell'immaginazione, che esso deve darsi in immagini, deve poter essere posto-in-immagine, immaginato. Il postulato del pensiero empirico (*CrV*, 1787, pp. 265 sgg.) sostiene che ciò che è formalmente concepito risulta anche percepтивamente intuibile (cioè: *immaginabile*). Un pensiero che non permette immagini, che non è immaginativamente costruibile, sarà mero «*Schein*». Quando, dunque, la critica afferma che ogni proposizione deve riferirsi ad appa-

renze, per non scadere in semplice gioco, essa afferma che ogni pensiero deve essere mostrato-esibito nell'intuizione, e nient'affatto che esso debba estrinsecamente applicarsi a un già 'dato'. Esso si applica *in immagini*, riconoscendo e inverando, con ciò, la natura immaginativa della percezione. Il concetto non resta 'vuoto' in quanto non riesce a 'nutrirsi' di un alimento esterno, ma in quanto non può costruirsi-*in-immagini*, 'aderire' essenzialmente alla immaginatività del percepire stesso. Perciò la sintesi con cui immaginiamo la forma del triangolo 'tienे' perfettamente a quella (percettiva!) con cui lo apprendiamo sensibilmente.

Il concetto si inverte nella forma dell'intuizione, e con ciò dimostra che la sua costruzione non è arbitraria fantasia rispetto alle *immagini* della percezione. Da un lato, *in una mano*, teniamo la forma a priori, nell'altra mano il metodo della sua *verifica* intuitiva. Se questa verifica fallisse, la forma si dimostrerebbe chimerica invenzione. Difficile sopravvalutare l'importanza del discorso kantiano: vi appare il fondamento stesso dell'idea moderno-contemporanea di *esperimento* scientifico. Mentre, per la sua concezione ingenua, l'esperimento si risolve in una sorta di marcia di avvicinamento ad un obiectum 'fuori' di noi, la concezione kantiana (come emerge con particolare forza dalle pagine della Prima edizione da noi commentate) e, poi, *tutta* la contemporanea scienza della natura, si muovono indubbiamente nell'intenderlo come un processo di *costruzione* intuitiva, di realizzazione dell'immagine mentale a priori in immagine vera e propria. L'esperimento è l'autentico processo della messa-*in-immagine*. Come la percezione è già immagine, così il concetto va immaginato; non vi è reale che nella mediazione dei due momenti. Il senso dell'«uso empirico» (*CrV*, 1787, p. 298) del concetto, consistendo nel suo riferimento ad *apparenze* (che, in quanto oggetto di una possibile esperienza, non possono che esibire già in sé l'attività della immaginazione), si rivela come il rendersi sensibile, l'esibirsi intuitivo del senso del concetto stesso. Meglio: il concetto non ha senso, se non «mediante la costruzione della figura», sensibilmente intuibile, che lo realizza (p. 299). Ancor più chiaramente, in una nota aggiunta nella

Seconda edizione: «tutti questi concetti da nulla possono essere *accertati*, in nulla possono dimostrare la loro *reale* possibilità, quando venga eliminata ogni intuizione sensibile (la sola intuizione che abbiamo), e rimanga allora soltanto la possibilità *logica*, ossia il fatto che il concetto (pensiero) sia possibile» (p. 303). La pura possibilità logica, la pura non contraddittorietà del pensiero, non solo nulla dice sulla effettiva esistenza dell'oggetto stesso, ma, in quanto tale, permane *senza senso*; essa non si accerta, non si documenta, *non si legittima* prima di essersi mostrata *in figure*, prima di essersi *schematizzata*. L'esperimento altro non è che questa figurazione-schematizzazione-immaginazione del concetto.

Che ciò non sia da intendere in senso semplicemente tecnico-applicativo, è del tutto evidente. Nessun concetto da far uscire già tutto armato dalla testa di Zeus – nessun obiectum in attesa di essere 'scoperto' dallo sperimentatore. Il concetto è veramente concetto soltanto in quanto *si produce intuitivamente* – la realtà che si dà nell'intuizione è immagine del concetto. L'intelletto in quanto tale, nel suo puro elemento a priori, non potrà che *anticipare* (*loc. cit.*) la forma di un'esperienza possibile – ma proprio in questo anticiparla, esso pure inevitabilmente *la progetta*. L'intelletto, dunque, è costitutivamente *progettante la messa-in-immagine dei suoi concetti*; questa messa-in-immagine non indica una dimensione tecnico-applicativa accanto al concetto, ma esprime la stessa essenziale funzione dell'intelletto. L'oggetto, cui il concetto si riferisce, appare, dunque, propriamente, la sua stessa immagine: il concetto deve *figurarsi*. Non abbiamo altro modo di 'legittimarne' senso e realtà, se non il poterlo intuire. Non possiamo 'comprehenderlo' secondo una dimensione puramente logico-formale senza che l'immaginazione si trasformi in gioco fantastico. L'immaginazione vale, invece, come *costruzione* di immagini. E ciò è il senso stesso dell'esperimento: costruire immagini di concetti. Ma il concetto tende di per sé all'immagine, come immagine è già lo stesso perceptum. La *Critica*, come autentica *Wissenschaftslehre*, concepisce l'intero discorso scientifico in questo [circolo virtuoso]: l'esperimento (ovvero: l'intelletto in quanto sperimentale) 'ritorna' all'*immagine* del perceptum, la verifi-

ca, accerta e legittima ('salva' il fenomeno), sussumendola secondo leggi empiriche a priori. L'immagine che ne risulta non è affatto, pertanto, la ripetizione del perceptum, ma il perceptum secondo leggi empiriche, leggi sperimentalmente-intuitivamente verificate. Questo 'cerchio' costituisce il reale, 'oltre' il quale esistono solo giochi dell'immaginario (e non dell'immaginazione!) e l'intuibile, inesperibile «oggetto trascendentale».

Il progetto scientifico può così caratterizzarsi come *riproduzione* dell'apparenza in figura. Dalla 'prima' immagine, immanente nella percezione, all'immagine scientifica vera e propria, all'oggetto, cioè, che si collega alla percezione secondo leggi, la facoltà di immaginazione permea, come si vede, l'intero complesso di queste operazioni. *Mai se ne esce*: mai possiamo intuire *se non sensibilmente*. Non si comprende veramente se non ciò che 'apticamente' afferriamo; lo stesso concetto, non immaginato, risulta vuoto, appare senza senso. Comprendere è figurare, dar-figura e percepire tale figura; comprendere è *poder* porre-in-immagine, poiché solo immagini noi possiamo veramente 'comprehendere'. Ecco, quindi, la direzione esatta del programma trascendentale kantiano: dall'esperienza inizia ogni conoscere, poiché effettivamente reale e perciò conoscibile è soltanto l'effettivamente intuibile, l'intuibile, cioè, come oggetto nello spazio (che tale oggetto non possa spiegarsi come astrattamente 'altro' rispetto alla facoltà di immaginazione, è stato spiegato ad abundantiam). Il conoscere non si adegua 'attraverso' immagini a oggetti 'dati', ma *immagina obbiettivando*; è l'immaginazione, cioè, facoltà obbiettivante. Il conoscere è veramente tale se: a) immagina esperienze possibili, sulla base delle proprie forme a priori; b) anticipa concretamente la forma di tale possibile esperienza; c) legittima i suoi concetti mostrandoli sensibilmente in figura, e *realizzandone* un'immagine sensibile. L'esigenza essenziale e assolutamente insuperabile, in Kant, intorno alla cui luce si arrovellano le due stesure della *Critica*, riguarda il legame di intelletto e sensibilità, nel senso preciso che le categorie dell'intelletto debbono non solo 'riconoscere' le condizioni formali della sensibilità, ma, alla fine, anche *ritrovarvisi*.

È della massima importanza capire bene che qui Kant non assume a modello la conoscenza fisica, bensì proprio la stessa matematica. L'esigenza sperimentale (rendere sensibile il concetto) è fondamentale per quella stessa conoscenza teoretica (la matematica, appunto) che deve determinare in modo del tutto puro il proprio oggetto (*CrV*, 1787, p. xi). La *luce* che illumina la matematica – per sapere con assoluta certezza qualcosa occorre trarre fuori da noi mediante costruzione, «*durch Konstruktion*» (p. xii), ciò che ci siamo rappresentati concettualmente –, lungi dal contraddirsi, invera i postulati del pensiero empirico in generale. La matematica è del tutto a priori rispetto a quella che abbiamo chiamato la prima immagine, ma i suoi concetti, attraverso appunto la *costruzione immaginativa*, all'immagine, alla figura devono tuttavia pervenire. La matematica adempie alla esigenza di *di-mostrazione* del concetto «mediante la costruzione della figura» (p. 299): impegno costruttivo cui non può in nessun modo sottrarsi, e ciò del tutto a prescindere dal suo essere o meno pensata in collegamento con la fisica, dal suo considerarsi o meno 'applicata'. Il ragionamento matematico in sé, come ogni conoscenza teoretica, raggiunge la propria certezza quando sa darsi in figure, quando se ne *intuisce* la verità. Ignoreremmo l'idea kantiana di matematica, se la riducessimo a funzione dipendente del metodo sperimentale proprio delle scienze della natura. È vero piuttosto il contrario: che è questa idea della matematica a informare di sé quella della fisica (lo sottolinea lo stesso ordine delle considerazioni svolte nella Prefazione del 1787: *prima* la matematica, Talete, ecc., *poi* la rivoluzione scientifica galileiana). Ma che essa non derivi dal modello della nuova scienza della natura (o vi derivi solo mediamente, e proprio per quel lato filosofico puro che informa l'intera struttura della stessa *máthesis* galileiana) risulta evidente solo a voler riflettere un istante sull'interpretazione canonica che medio e tardo platonismo forniscono degli *Elementi* di Euclide. In diretta polemica con la concezione aristotelica, «specie e generi» della matematica non si formano per astrazione dalle cose sensibili o per associazione «delle cose parziali in un solo comune concetto» (Proclo, *In primum Euclidis*

*Elementorum librum Commentarii*, I, 6): come potrebbero risultare incontestabili se provenissero «dai triangoli e dai circoli che sono nella materia» (*loc. cit.*)? I concetti matematici sono generati dall'anima affatto a priori; ma tuttavia la loro natura è *schematica*. Quella matematica non è pura intuizione intellettuale della sostanza «non ripartita ed astratta da ogni divisione», ma *diánoia*, discorso, che sviluppa l'intuizione in figure estese, divisibili, analizzabili, sintetizzabili. La *máthesis* si muove dal suo interno, ma procede *all'esterno* (II, 1); si origina dalla facoltà intuitiva dell'anima, ma, attraverso gli impulsi creativo-costruttivi dell'immaginazione (*phantásia*), dà vita a figure che stanno di fronte a noi come figure sensibili, obiecta. La *máthesis* è costruzione immaginativa dei principi, e non pura e indivisa intuizione dei medesimi: *diánoia* ed *epistéme*, non *noûs* (secondo la distinzione aristotelica tra le diverse facoltà dell'anima, o *aretaî*). E, conseguentemente, essa «si accosta alla natura», può «collaborare con la scienza della natura», anzi: può ottenere «i più grandi risultati» proprio nella scienza fisica (I, 6-7). L'idea kantiana di matematica, in quanto germe della *máthesis* in generale, sta dunque perfettamente nell'alveo di questa tradizione neoplatonica, che la ratio sperimentale moderna non contraddice affatto. (Dove veramente si spalanchi l'abisso tra tradizione platonica e 'rivoluzione' kantiana verrà affrontato a suo tempo – ma è essenziale comprendere bene che ciò non riguarda in nessun modo la struttura della *diánoia* in quanto tale).

Questo è il vero e proprio *limite* di ogni possibile conoscenza: il suo doversi collegare all'intuizione sensibile. La *máthesis* in quanto tale si costituisce all'interno di tale confine, sul fondamento che esso delinea. Il mio concetto deve poggiare sulla terraferma dell'intuizione. E ciò risulta possibile per la sua natura intrinsecamente schematico-immaginativa, in forza della quale esso 'tiene' alla natura della percezione stessa. Ciò che la vecchia metafisica separava astrattamente, può perciò dialetticamente armonizzarsi (*CrV*, 1787, p. xx). 'Oltre' tale confine, il puramente pensabile: la cosa, considerata nella sua 'faccia' mai rivolta a noi, nel suo in sé 'indifferente' alla nostra percezione, e dunque mai *immaginata* – e l'intuizione pura

della cosa (poiché proprio della cosa si tratta) in sé, inesprimibile e inesperibile, intuizione che non può 'discorrere' sperimentalmente, che non è logos sperimentale, e, dunque, che non può collegarsi ad intuizioni sensibili, le uniche a noi concesse. Tale intuizione non costruisce esperienze, non anticipa, non progetta la forma di una possibile esperienza; la sua possibilità è puramente spettrale. Ogni nostra conoscenza *sta nei confini* che gli oggetti, cioè *l'esperienza*, definiscono: dalle loro immagini inizia, alle loro immagini conclude. E in questo circolo (virtuoso, poiché nulla 'inutilmente' qui si ripete, e l'immaginato-perceptum ritorna sì, ma come immaginato-saputo) va a fondo ogni idea di Inizio, di fondamento assoluto, o, meglio, ogni possibilità di comprenderlo concettualmente, cioè: di *documentarlo* sperimentalmente-immaginativamente, rendendolo perciò oggetto di una conoscenza reale. Nulla di *incondizionato* è intuibile, né in cielo né in terra – direbbe Hegel. Incondizionato non è l'oggetto, in quanto apparenza *ed esperienza*; incondizionato non è il soggetto pensante, in quanto determinabile soltanto mediante il riferimento a ciò che gli appare *realmente* (poiché reale è proprio questa *apparenza*) come esterno a sé; incondizionato non è, ancora, il soggetto pensante, poiché non può esperire null'altro che queste apparenze e non può conoscere se non mediante la costruzione di immagini e figure. L'*Incondizionato* non è pertanto sovrasensibile, ma, propriamente, un-sinnlich, negazione di senso, destituzione del senso. La via che vi porta – quella del puro *denken*, del mero pensiero-di-pensiero, o dell'immaginazione in gioco con se stessa – va perciò proibita. Dell'*Incondizionato* non è costruibile esperienza secondo leggi empiriche, dunque non può esservi *diánoia* né *máthesis*, né discorso né apprendimento. Questi soltanto sono gli elementi attraverso cui perveniamo a conoscere ogni ente: *ónoma*, *tógos*, *eídolon*, *épistémē* (Platone, *Settima Lettera*, 342 a-344 d) – il *nome*, l'immagine prima e più fuggevole; il *lógos*, ciò che definisce quella prima immagine attraverso verbi e predicati; l'*eídolon*, la nuova immagine che così abbiamo *prodotto*, il risultato dell'immaginazione, la figura che rende sensibile il concetto, la definizione ancora formale del logos; infine, la vera conoscenza, il ben saldo

sapere, (*epi-steme*), e saldo proprio anche perché connesso alla *dóxa*, all'opinione. I 'Quattro' non possono afferrare l'*incondizionata disvelatezza* (ciò che è puramente conoscibile *alethôs*, secondo la misura della sua propria, intrinseca verità, senza riferimento ad altro), ma soltanto associare-riprodurre-comprendere apparenze, immagini. Questo faticoso *operari* non potrà mai completamente eliminare instabilità, oscurità, dubbio. È la radicale incertezza, per Kant, che *sempre* accompagna la percezione. Questa incertezza può essere compresa, delimitata; è possibile mostrare come, *nel suo spazio*, risulti criticamente determinabile il 'potere' dei 'Quattro'; essa risulta comunque un orizzonte intrascendibile. Nel condizionarsi reciproco, i 'Quattro' formano il condizionato, la cosa in quanto apparenza-esperienza, la cosa in quanto *non* incondizionata disvelatezza. Nel reciproco condizionarsi, i 'Quattro' procedono circolarmente: il risultato riconosce e invera l'Inizio, e riportando il concetto all'immagine, garantisce la «vita concatenata» del conoscere, poiché il conoscere mai spezza quella catena (che mai, certo, Kant chiamerebbe aurea!) che lo lega alla sensibilità, mai deve cercare di *astrarsene*. Nei confini della *diánoia*, che sono i confini dei 'Quattro' platonici, ci è concesso effettivamente *costruire*, costruttivamente rispondere a pensiero nomade e a *Erdichtung*, a dogmatismo obbiettivistico e a indeterminabile anelito all'incondizionata disvelatezza.

Ma è così veramente messo a tacere quello *scandalo* della filosofia e della ragione umana, per cui soltanto «auf Glauben» (*CrV*, 1787, p. XL) possiamo ammettere l'esistenza di cose in verità, *alethôs*, fuori di noi? per cui ci è impossibile intuire la cosa come cosa in sé – e altrettanto la nostra stessa *anima* come assolutamente *libera* dal gioco dei 'Quattro'? (Mai si insisterà abbastanza su questo 'altrettanto'; è qui il fondamento ineliminabile, mal compreso da Schopenhauer, della costante *Widerlegung* kantiana dell'idealismo). Certo, esso lo è talmente poco da originare la *Critica della ragione pratica* e la *Critica del giudizio*. Una *quarta dimensione* non costruibile immaginativamente, non riportabile ad intuizione sensibile, è da sempre aperta in Kant, senza che per ciò debba prodursi alcuna contraddizione nei limiti della critica del conoscere

discorsivo, della *máthesis*. Non sta, dunque, qui la risposta al nostro quesito. Esso solleva il problema se davvero l'*Incondizionato*, in quanto «oggetto trascendentale» di un'intuizione *un-sinnlich*, non possa intendersi nella Prima *Critica* che negativamente, come quel 'punto' assolutamente inesteso e non schematizzabile, che mai effettivamente interviene nella costruzione delle nostre figure, delle apparenze che percepiamo (una sorta di *deus otiosus*, oltre i confini del nostro mondo), o, al più, soltanto come *canone* per l'uso coerente dell'intelletto 'sano' (l'idea puramente regolativa della totalità assoluta di tutte le apparenze, della sintesi originaria di tutte le appercezioni), strettissimo pertugio, invero, più che «Übergang», come Kant lo chiama, dai concetti della natura a quelli pratici (*CrV*, 1787, pp. 385-386).

Se così fosse, perché mai dovremmo arrischiarsi fuori dai confini immutabili del «Land der Wahrheit» (che è, dunque, *Land der Wahr-nehmung*, che è la terra dove l'intelletto domina in forza delle sue durevoli costruzioni e delle sue «*bürgerliche Vereinigungen*»)? Perché non restare ben saldi su questa terra, con ciò che essa contiene? Vi sarà altrove terreno su cui poter edificare? E, anzitutto, siamo così certi di questo nostro sicuro possesso, ne possediamo ormai carte così precise, da rendere quasi inevitabile questo impulso, questa nostalgia da Ulisse dantesco, per l'oceano «vasto e tempestoso» che da tutti i lati l'abbraccia? La straordinaria pagina (*CrV*, 1787, pp. 294-295) dà inizio ad uno dei capitoli più famosi e tormentati della *Critica* (Kant stesso lo rielabora a fondo nella Seconda edizione), dove ne va appunto della distinzione tra fenomeno ed idea della cosa in sé (*noumeno*), ne va, cioè, del senso di ciò che non appare (sensibilmente-sensatamente) afferrabile. Se le categorie dell'intelletto appaiono, in quanto tali, animate da una simile, inappagabile nostalgia per questo «qualcosa di ignoto» (p. 314), ciò non è effetto di inganno o illusione. L'intelletto *sa* a priori che l'oceano intorno alla sua isola non è terreno edificabile; per tracciare i propri limiti, non ha alcun bisogno di avventurarsi in ciò che li oltrepassa: determinare un limite significa soltanto riconoscere di non poter procedere. In che senso, allora, Kant stesso parla di

«Täuschung» (e proprio all'inizio di una parte centrale di questo capitolo, completamente riscritta nella Seconda edizione)? Non può, certo, l'intelletto, venir sedotto da qualche lontano miraggio, ‘scambiare’ (il termine indica la radice della «Täuschung») per nuove terre pure e semplici idee. Se così fosse, dovremmo argomentarne il fallimento della nostra stessa capacità di giudicare, che sulle forme dell'intelletto sembrava essersi saldamente edificata.

Ogni spiegazione del perché di questo ‘arrischio’ che non ne affronti la *necessità*, scade in rappresentazione psicologica (oppure fa proprio l'errore logico di Kant, sul quale, giustamente, fece leva l'idealismo successivo: per determinare l'ambito della sensibilità, non vi è affatto bisogno di ricorrere al concetto di noumeno. È la sua stessa indagine critica a determinarlo; e se il noumeno è concetto, allora non è più un ‘ignoto’, ma rientra negli stessi limiti che la critica della ragione definisce per l’immaginazione di qualsiasi obiectum). La spiegazione essenziale deve consistere nel fatto che le categorie non possono evitare di riprodurre sempre le condizioni di un loro uso trascendentale, poiché il loro principio, la loro radice non è sensibile. Quando spezzano i legami con la sensibilità, esse non si avventurano semplicemente verso l’ignoto – ma è come se una *vera* nostalgia le animasse: verso il proprio stesso principio. Ciò che ad esse è ignoto, non è un ‘qualcosa’ al di là di ogni senso, ma la propria stessa *arché*. Voler eliminare tout court questo problema, equivarrebbe, per le categorie, ad eliminarci. In esse si agita quel mare che sembrava soltanto abbracciare minaccioso l’isola (l’Utopia!) dell’intelletto. Toglierlo, superarlo, negarlo comporterebbe, allora, sopprimere l’Utopia stessa. La rottura del vincolo con la sensibilità appare ben più che minaccia sempre incombente in un *uso* delle categorie pure – essa appare come segno di un ‘peccato’ di origine. L’*unsinnlich* dell’idea è a priori iscritto nell’*unsinnlich* della ‘nascita’ stessa delle forme dell’intelletto. L’intelletto non può fare a meno di slanciarsi oltre l’anello dell’orizzonte della sfera delle apparenze, perché non è all’interno di tale anello che ritrova la propria origine. Il suo tendersi *problematicamente* al *vuoto* oltre il senso (CrV, 1787,

p. 310) significa il *problema* dell'Inizio, nel modo specifico in cui tale problema è *inevitabile* si ponga *nei limiti* stessi della *Critica*. Esattamente come apparenza e soggetto empirico si implicavano a vicenda, così si implicano noumeno e origine delle forme dell'intelletto, della facoltà di conoscere e giudicare. Il problema dell'oggetto trascendentale è la faccia palese del problema dell'Inizio, dell'*arché* dell'intelletto, in quanto facoltà che, immaginandosperimentando, produce esperienza. Problema ineliminabile, poiché costitutivamente presente in *ogni* suo atto. L'immagine inquietante dell'Inizio sembrava rimossa nella perfetta circolarità di sensibilità-immaginazione-conoscenza. Nel cerchio ogni punto incessantemente ritorna, e in questo ritorno inversa la figura complessiva; non vi è inizio che non sia risultato, prodotto che non sia origine. Nessun punto, nel cerchio, può ergersi a incondizionato. E così *appare* certamente – ma soltanto quando già il cerchio è stato posto-in-immagine. Così appare – ma solo ‘dimenticando’ *chi* ha pensato e tracciato l’immagine. Ogni punto, nel cerchio, è condizione e condizionato insieme – ma non sta nel limite del cerchio ‘*chi*’ il cerchio ha immaginato e *volutamente* porre-in-immagine. Questo ‘autore’, le sue categorie non possono essere derivate dalla sensibilità, non possono essere ricavate dalle *condizioni* di quest’ultima. È il loro fondamento ad esserci ignoto, ad essere, cioè, *noumeno* – incondizionata è la ragione per cui ogni immagine *c’è*, ed essendoci entra nel gioco dei ‘Quattro’. Ciò che non possiamo intuire sta con noi da sempre nei confini della nostra isola: *che* le nostre immagini sono – mentre soltanto il loro *come* predicano i ‘Quattro’. Si apre un *vuoto interno* dell’immagine, dell’apparenza, un Abgrund della immagine, rispetto al quale l’oceano esteriore, quella «Welt im Geiste» (*CrV*, 1781, p. 250), quel mondo pensato esclusivamente nello spirito, non rappresenta «un campo tutt’affatto diverso», ma la semplice metafora.

La ragione, in quanto «das Vermögen der Prinzipien», facoltà dei *principi*, e non delle regole che formano il condizionato (*CrV*, 1787, p. 356), è necessario valga anche come ricerca del proprio principio: assai più che soggettiva esigenza, ciò costituisce per essa una *necessità*. Così

appunto Kant si esprime (p. 353), e il paradosso stesso dell'espressione (speculare all'altro: illusione *non evitabile*) indica il valore-limite che qui la ricerca incontra, *il problema della critica*. Che è proprio quello balenato nell'incipit' al capitolo sulla distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phaenómena* e *noúmena*: *a quale titolo* possediamo questa terra, dal momento che in nessun modo possiamo dimostrare che le facoltà in forza delle quali la bonifichiamo, colonizziamo, edifichiamo sono *autoctone*, vi trovano origine e primo alimento? *A quale titolo* pretendiamo, dunque, di parlare il linguaggio della goethiana «ben fondata, durevole terra»? «Con vane speranze» ci invischiamo in avventure come errabondi navigatori (p. 295), non per vana curiositas, ma per tentare risposta a questa domanda: proprio per trasformare finalmente in autentica, saputa immagine l'apparenza 'immediata' (questo possesso, questa sensibile intuizione), e, dunque, così costruire quel circolo virtuoso, che solo potrebbe 'salvarci' dalla nostalgia dell'Inizio.

### SEZIONE TERZA

#### *Terra e Mare*

Inaspettati paesaggi à la Friedrich si spalancano nell'anima del saggio di Königsberg. *Scogliere dinanzi alla spiaggia*, *Il mare di ghiaccio*: banchi di nebbia, ghiacci che si vanno liquefacendo ci attraggono come il miraggio di nuove terre – e il navigatore errabondo vi fa naufragio. *Le età dell'uomo* sono elemento di tale paesaggio. Qui si scopre l'autentica natura del sublime: sede dello «*Schein*» per eccellenza – *illusione* del cuore avventuroso, colmo di *vuote speranze*. La più vuota delle speranze – che quelle vele (da dove? per dove?) indicano – sta nel credere quell'elemento, oltre la sottile striscia di terra che ci sostiene, terreno edificabile, percorribile via. Si esprime ancora in Kant con straordinario vigore l'idea che nessuna autenti-

ca Ordnung (ordine) è concepibile se non come insieme *Ortung* ('collocazione'). Manca a *Nomos der Erde* di Schmitt il capitolo centrale, quello dedicato appunto a questa pagina di Kant. Ma per essere appieno compresa, essa va vista in Friedrich. Poiché proprio in Friedrich vediamo la soggettiva *necessità* che a questo sublime ci spinge, che ci impedisce di stare 'semplicemente' sull'antica, misurabile Terra. Di questa Terra non siamo affatto natii. Diamo sempre le spalle alla Terra, come già l'avessimo percorsa, come già fosse stato anche l'ultimo addio. L'uomo guarda al cielo, all'abisso, all'oceano – guarda fuori. Quando è solo il paesaggio della ben fondata Terra a dominare – quando ci si rivolge 'al di qua' di quella soglia, dove 'abita' l'uomo – la figura umana quasi scompare. Il Monte Watzmann è *ábrotos*, nessun mortale lo anima, come il paesaggio del *Prometeo incatenato*. Quando lo sguardo si rivolge indietro alla Terra appaiono segni arcaici e disabitati: le grandi querce, abbandonate abbazie, ma, anzitutto, il cimitero, la tomba. A questo titolo solo, potremmo dire, 'possediamo' la Terra – poiché così vi abitiamo. La Terra non ospita noi, ma le nostre memorie; le carte che ne abbiamo tracciato, i nomi che le abbiamo imposto, non sono, in fondo, che un grande teatro della memoria.

Quando davvero l'uomo compare, nel suo linguaggio, nelle sue vesti 'civili', è sempre all'indeterminabile che mira. Ma questo indeterminabile è benissimo esprimibile: quell'*Ortung* che qui non è data, quell'ordine, quella connexio di sensi e intelletto che qui è impossibile, poiché impossibile è determinare il fondamento del loro gioco. È l'intelletto perfettamente educato, che, giunto alla propria cima, è costretto a *pensare* la nebbia della propria stessa origine. È l'intelletto stesso che deve farsi viandante, se ciò deve pensare. In quanto non-ancora memorie, non abitiamo la Terra, ma quello sguardo che da essa incessantemente fugge via, e dunque destinato a spezzare il legame tra sensibilità e intelletto. In questo sguardo consiste propriamente il sublime.

*Le bianche scogliere di Rügen*: la figura è pervenuta all'estremo della Terra 'possedibile'; dinanzi allo sguardo si spalanca il suo vuoto. L'ambito che si estende al di là delle apparenze (di ciò che risulta immaginativamente costrui-

bile) è per noi il vuoto. In questa straordinaria immagine, Friedrich compone i due 'tremenda' di Kant: vuoto e infinita distesa del mare. L'uomo non può affacciarsi senza provare vertigine. A questa soglia Kant conduce forse più intensamente di ogni altro filosofo successivo (Schelling, come vedremo, lo comprese), proprio perché più intensamente di ogni altro la vuole evitare e combattere. Ma da dove questo vuoto, che incontro al limite dell'abisso, sull'ultimo lembo di spiaggia, o anche alzando lo sguardo al cielo, trae la sua 'potenza'? Perché dobbiamo sempre tendere a dare le spalle al mondo dell'intuizione sensibile? Forse perché siamo noi quella «*Welt im Geiste*» – siamo noi il mondo 'risolto' in spirito? Noi, che, in quanto sensibilità-immaginazione-intelletto, non possiamo che rendere affatto problematico il nostro legame con la Terra, anzi: non possiamo che revocarlo radicalmente in dubbio, o finire col considerarlo mero oggetto di fede. La nostra 'natura' è quella dell'immagine. Ma non appena questa critica è compiuta, emerge di necessità il problema che l'*apparenza* della ben fondata Terra nascondeva: *da dove* il nostro principio, come documentarci legittimi eredi, come stabilire il nostro possesso di queste stesse apparenze? Ed è la risposta a questo quesito, qui radicato, che siamo costretti a cercare 'altrove'.

### *Colonia penale*

All'indifferenza, «madre del caos e della notte, nelle scienze» (*CrV*, 1781, p. x) – che segue al governo dispotico del dogmatismo, ed è, almeno, preludio di una nuova *Aufklärung* –, Kant oppone la matura capacità di giudizio, la gravosa e seria immagine del *tribunale* che garantisce l'intelletto nelle sue giuste pretese. Alla «*Gleichgültigkeit*» essenzialmente scettica, che è rinuncia alla possibilità di giudicare, egli oppone il tribunale della critica della ragione, che non può sottrarsi dal pronunciare il verdetto, e, sulla base delle sue leggi a priori, nel pieno rispetto della vigente legislazione, mantiene la «*bürgerliche Vereinigung*» e dà spaccio ad anarchici e nomadi.

Il fondamento di questo ‘stato di diritto’ appare, però, nient’affatto sicuro. Nel suo tribunale, la ragione giudica di sé, «in base alle sue eterne e immutabili leggi». Il processo la vede, insieme, legislatore, giudice e imputato. Nessun estraneo vi è ammesso. L’affare’ è in mano a nessun altro che alla ragione stessa: ho posto la mia «Sache» su nulla, dirà Goethe – e ripeterà Stirner. Ma una volta ‘auto-giudicata’, una volta che ha raggiunto la certezza di essere nei suoi diritti, la ragione sembra rivolgersi ad *altro* da sé. Le porte del tribunale si aprono e si inizia un nuovo processo nei confronti di altri soggetti. Il giudice, finalmente ben investito della sua carica (*CrV*, 1787, p. XIII), nel pieno dei suoi poteri, chiama in giudizio la natura – la quale, alla costruzione di quel potere, al dibattimento che lo aveva prodotto, non avrebbe potuto in alcun modo partecipare. In una mano, egli tiene i propri principi a priori; nell’altra, l’*Experiment* – ma un esperimento che ha escogitato sulla base di quei principi. Questo esperimento si presenta come un vero e proprio *interrogatorio*. Viene ascoltato l’imputato, vengono ascoltati i testimoni. Il giudice *costringe* («nötigt») i testimoni a rispondere alle sue domande. Egli gode, dunque, dell’appoggio di un vero potere coercitivo (l’immagine che immediatamente sovviene a Kant, poche pagine oltre, allorché vuole sottolineare la funzione *delimitante* della critica, il suo porre e custodire definiti confini per l’esercizio della ragione, è, infatti, quella della *polizia*). Non come «Schüler», come uno scolaretto, si presenta il giudice alla natura che egli interroga, bensì come potere in sé, da sé ben fondato in tutta la triade dei suoi aspetti: legislativo, giudiziario, poliziesco. Idea dello ‘stato di diritto’ e metodo sperimentale scientifico formano, in Kant, un simbolo indissociabile.

Ma l’esperimento, poiché avviene sotto la guida di quelle leggi dell’intelletto che in nessun modo derivano dall’esperienza sensibile, interroga la natura-imputata al fine di ottenere *determinate* risposte. Quella ‘luce’, che illumina lo sforzo scientifico da Talete a Galileo, indica come la ragione comprenda soltanto ciò «che essa stessa produce (hervorbringt) secondo il suo progetto (nach ihrem Entwurfe)» (p. XIV). Il giudice inizia a giudicare *sulla base*

di un definito progetto; sa bene ciò che vuole ottenere; costringe l'imputato a rispondere. L'interrogatorio-esperimento segue regole precise, le quali non possono derivare da null'altro se non dall'idea del fine che si ha di mira, *dal progettato*. Decisivo disincanto che questo discorso opera su ogni tribunale e su ogni giudizio: oziosa illusione pensare a un reale processo in cui imputati e testimoni siano fatti 'liberamente' parlare. Oziosa, anzi: pericolosa illusione – poiché ciò equivarrebbe a sperare in giudici totalmente privi di 'principi', talmente sprovvisti e ingenui da accostarsi al loro 'caso' come fanciulli al maestro. Il giudice *sa* quale risultato vuole ottenere, esattamente come lo *sa* lo scienziato sperimentale. Giudice 'rivoluzionario' e scienziato 'rivoluzionario', emancipati da ogni dogmatica auctoritas, ben fondati sulle leggi della propria ragione. Certo, essi possono venire sempre smentiti dalla verifica; ma mai, in nessun caso, il fallimento dell'esperimento diverrà crisi del *metodo* seguito. Si tratterà, semmai, piuttosto, di riformulare più precisamente, più *costrittivamente* le domande – e solo in casi estremi (come di fatto avviene) ci si troverà costretti ad abbandonare le prime ipotesi. Prima di dar credito alle smentite dell'imputato, prima di essere costretti dai testimoni ad abbandonare l'*Entwurf* originario, il tribunale dovrà ricorrere ad ogni mezzo. Soltanto dopo aver immaginato ogni esperimento in cui le condizioni dell'imputato, malgrado tutte le alterazioni e trasformazioni, continuino a non 'interiorizzare' l'idea del progetto – soltanto allora potrà fondatamente iniziarsi una revisione. La quale avverrà sulla base delle stesse leggi e dello stesso modo di pensare.

Distanza immensa, certo, dalle 'alchimie' goethiane, ma si sbaglierebbe nel vedere l'*Experiment* di Kant come la goethiana «camera di tortura» per obiecta fuori di noi. Nel processo penale possiamo, infatti, intendere giudice e imputato astrattamente distinti, non nell'esperimento. Ciò che lo scienziato interroga è l'apparenza, che è già, come abbiamo insistito, percezione. Lo scienziato indaga impietosamente il formarsi della propria stessa esperienza. Ciò che gli si oppone, che gli resiste è immanente al suo percepire-immaginare-pensare; lo scienziato lotta,

anzitutto, con la 'durezza' delle proprie stesse facoltà. A fatica, il suo immaginare corrisponde al concetto; a fatica, l'immagine risulta davvero perceptum. L'esperimento consiste nel far corrispondere i tre piani: si tratta delle tre fondamentali testimonianze che devono convenire, affinché il progetto si inveri. Il tribunale ne forza in tutti i modi l'espressione, non cede mai al suo compito; anche quando sembra ritirarsi, o sembra lasciarsi sedurre, corrumpere, in realtà rimane in agguato, pronto per nuovi attacchi. Ma *qui* è la sede del tribunale: immanente al *fieri* della ricerca, all'atto percettivo-immaginativo dello sperimentatore. Nel processo, il giudice non tiene in pugno una natura fuori di sé, tiene in pugno se stesso: vuole *convincere* in ogni modo tutte le sue facoltà alla bontà della propria idea.

L'esperimento è un *porsi-in-immagine*. La costrizione che ne domina il processo è la costrizione-all'-immagine. Lo sperimentatore deve costringere in immagine 'piena' l'intero senso del suo progetto. Un'idea non figurata non è concetto. Questo ha di mira il tribunale: *realizzare* il progetto; rendere sensibilmente intuibile l'idea. Per lo scienziato vale lo stesso, identico metodo – con la differenza che egli deve essenzialmente porre-in-immagine se stesso. Deve scriversi, deve iscriversi in immagine. Il metodo dell'*Experiment* è la macchina fredda, inesorabile, determinata allo scopo, che così ci *delinea* e così ci *segna*. Kafka docet.

E non è forse questa costrizione-all'-immagine ancora pienamente vigente? Possiamo, certo, elencare i motivi della critica kantiana 'superati' dalla cosiddetta 'scienza della natura' contemporanea. (D'altronde, con quanta dilettantesca faciloneria si parli del rapporto tra Kant e fisica classica, dell'immagine kantiana della *máthesis*, ecc., lo abbiamo già analizzato). Credo rimarrebbe sempre questo problema: non permane iscritto l'*intero* progetto scientifico contemporaneo nell'orizzonte dell'immaginazione? Per quanto disincantato ormai sulla possibilità di un'intuizione radicale, ultima (disincanto, d'altra parte, perfettamente kantiano: si tratta di null'altro che della inintuibilità della cosa *in sé*), il tribunale della ragione non continua (e, anzi, con accanimento e impegno sempre

maggiori, più chiara diviene l'inattingibilità di un ultimo fine) a disporre 'altari' per i suoi esperimenti? a elaborare macchine-per-vedere? Che un concetto – almeno nell'ambito della 'scienza della natura' – *per esser tale* debba essere immaginato, non continua ad essere l'orizzonte del nostro senso comune, del nostro logos di desti, del nostro essere animali-da-polis?

### *Catastrofe ed epistrofe*

*A terra*, all'intuizione sensibile, è necessario riportare le forme dell'intelletto. Il cielo sopra di loro è *vuoto*. Ma questa terra ha «ein reizender Name» (*CrV*, 1787, p. 294), un nome che incita e attrae: «das Land der Wahrheit», la Terra della Verità. Dunque, *epistrofe* da questa terra significherebbe volar via dalla Verità stessa. La via alla Verità è una sola: *hodòs káto*, la via all'ingiù, *próodos*: il processo dianoetico, diaporetico, che si svolge dalle realtà sostanziali indivise, attraverso i loro 'vestiboli', fino agli schemi e alle figure della *máthesis*, e da qui, infine, alla stessa *dóxa*.

Terra della Verità è quella in cui il vero è *toccato*: *Land der Wahr-nehmung*. Trionfo della concezione intuitivo-aptica della verità. Kant ripete il gesto dell'Aristotele di Raffaello. La sua mano, che tempra e dispone, delimita e comprende, *fissa* il nostro orizzonte. Essa si disegna sull'orizzonte e ne ribadisce l'insuperabilità. La «vita concatenata» del conoscere così deve procedere: orizzontalmente. La Terra della Verità non possiede vie per 'lassù'. È necessario virilmente *decidersi* per ciò che a noi è dato, che sta a noi: quel conoscere sulla terra e lungo le sue vie. Senso originario della *proáresis*, perfettamente ripreso nell'*Entwurf* di Kant. Gli uccelli dell'Amelio leopardiano sembrano conoscere le vie del cielo – ma ciò è mera *Erdichtung* per lo scienziato-giudice di Kant.

Il procedere del conoscere è, dunque, *catastrofico* soltanto. La *diánoia* implica qui un radicale e irreversibile mutamento di stato rispetto al *noûs*; le forme che ne presiedono il 'dominio' nulla possono intuire di quel 'più

alto' che indica Platone. La potenza del nostro intelletto è tale da poter soltanto *compitare*, «buchstabieren» con le apparenze, per giungere a *leggerle* come un'esperienza (*CrV*, 1787, pp. 370-371). Espressione di grande pregnanza: nei limiti, nei confini, che il tribunale e i suoi organi severamente sorvegliano, dell'intelletto e del *reale* conoscere, noi possiamo dirci soltanto *Buchstabenmenschen*. Qui l'esigenza platonica non sarà mai soddisfacibile – qui a noi è dato *leggere* segni, apparenze, percepta, e cioè: *raccoglierli* secondo un'unità sintetica. Le forme a priori dell'intelletto non hanno altra 'libertà': debbono sapersi porre-in-immagine, debbono *seguire la lettera*. Esse non nascono certamente dall'apparenza sensibile, ma ad essa soltanto possono rivolgersi. Catastrofe senza possibilità di epistrofe.

Qui si misura l'epocale portata dell'antiplatonismo kantiano; poco o nulla vi sarà aggiunto nei due secoli successivi. Ma esso è così 'maturo' *proprio in quanto assume, contro* la tradizione aristotelica, il concetto platonico di *máthesis*, ne sviluppa a fondo il motivo aprioristico *e insieme* immaginativo, e, infine, ne riconosce lo stesso impulso 'divino', nel momento stesso che da tale impulso elimina ogni portata effettivamente conoscitiva. È, insomma, *dall'interno* che Kant 'catastrofizza' il senso stesso del platonismo. La 'derivazione' della *diánoia* dal *noûs*, anche se logicamente non contraddittoria, la sussistenza stessa di quest''altra dimensione, anche se risulta problematicamente pensabile, non possono essere oggetto di nessuna intuizione, non si potranno mai *di-mostrare*. Il ritorno del *logos* alla semplicità indivisa del *noûs*, il risalire dalle immagini al Princípio, rimane puro *problēma*. Soltanto delle immagini sarà, allora, possibile discorso vero. Passaggio, o piuttosto salto, decisivo, che Schopenhauer, nel suo tentativo di contaminatio tra platonismo e filosofia critica, finge di ignorare. Ammettendo anche che il mondo platonico delle immagini, dei segni sensibili, delle rappresentazioni, sia traducibile nel concetto kantiano di apparenza, di fenomeno, di percezione, l'abisso si spalanca per il fatto che quel primo mondo è l'opposto di ogni *épistème* e di ogni verità (è nascondimento e oblio, *léthe*), mentre questo secondo è la stessa Terra della Verità (ciò che si manife-

sta, appare, si dimostra, *alétheia*). Siano pure ambedue il «mondo come rappresentazione», ma per il primo questa rappresentazione è ombra di sogno e maxima caligo, per il secondo, all'opposto, l'unico possibile oggetto del discorso scientifico, l'unico possibile oggetto di un discorso che non si smarrisca in oscuri sogni e fantasie. Ciò che per il platonismo è il massimamente evidente, è per Kant il massimamente nascosto, l'intuitibile noumeno. L'occhio della mente è chiuso, e quelli della sensibilità vanno invece ridestati e spalancati. Essi guardano avanti a sé, 'fuori' di sé, pronti ad afferrare e comprendere, come la mano tesa di Aristotele.

Eppure, certamente, e proprio in quanto ne costituisce un radicale rovesciamento, il discorso critico si muove nell'intimo della problematica platonica, anche per ciò che concerne quell'"ente" sovrasensibile, quell'"ente" indicondizionato, che Kant chiama «oggetto trascendentale». Nei confronti di questo problema, l'atteggiamento kantiano è rigorosamente *apofatico*. Ma non si dovrebbe dire altrettanto di quello della tradizione platonica? La differenza si gioca per intero all'interno di questa questione: se nella costruzione della *diánoia* la dimensione apofatica risulti un perfetto negativo, oppure ne costituisca elemento imprescindibile. La filosofia critica *decide* che intuitibile ed inesprimibile significhino unicamente il *non* dell'intuitibile e dell'esprimibile; la tradizione platonica, invece, il fondamento stesso di ogni *diánoia*, l'*arché* sempre operante di ogni *logos*. Si cancella questa via dopo Kant? possiamo dimenticare il suo arrischio e darci cura soltanto delle mappe della nostra terra della percezione? Ma che cosa o chi ha *deciso* questa terra dal mare tutto attorno e ha stabilito il vuoto del suo cielo? Quale *principio* dell'intelletto legittima-giustifica tale decisione, se l'intelletto stesso, nel suo appartenere al cerchio dell'immaginazione, non può mostrare di sé alcun principio? Non ci è già apparso il suo tendere problematico al 'vuoto', oltre il senso, segno del vuoto o *Ab-grund* che *in se stesso* deve avvertire? Come potrebbe, d'altronde, la stessa *diánoia* auto-fondarsi, se non ponendo di nuovo il problema del fondamento in generale? E come compitare questi segni, queste lettere, queste figure, come numerarli, nel

loro carattere esteso e suddivisibile, senza di nuovo porre il problema dell'Uno indiviso, del Punto senza estensione? Gli stessi Buchstabenmenschen, quelle stesse 'civili' figure di Friedrich, non possono fare a meno di *ritornare a interrogarsi*; la loro « Terra della Verità » si trasforma in *terra difficultatis*. È nel cuore della 'lettera', non altrove, che si esprime l'inquietudine dello spirito: nozze di Ermete Psicopompo con Filologia.

### *Quel Singolo*

La singolare individualità della cosa stessa è un abisso in cui il logos non può 'orizzontarsi'. Sempre, infatti, il logos consta di *nomi*, che, essendo in comune a cose diverse, si applicheranno anche ad altro non solo a quel 'singolo' che qui-e-ora intendono definire. Colui che attraverso il logos definisce-orizzonta (« *horizómenos* ») affermerà sempre di una cosa ciò che potrà convenire anche ad altro. Il *proprio* inalienabile del questo-qui è pura *idea* (« neppure è possibile definire alcuna idea »): *noumenica* è la stessa perfetta evidenza (l'essere *idea*, appunto!) che questa singola cosa è perfettamente individua, identica solo a se stessa. E sotto questo riguardo il più misero degli enti vale quanto il sole e la luna (cfr. Aristotele, *Met.*, VII, 1040 a 29).

È la medesima *differenza* posta da Platone: da un lato, il *lógos* (misura, ratio, proporzione), che consta «ex onomáton kai remáton» di nomi e verbi; dall'altro, 'ciò' che non può essere loro affidato, 'ciò' che viene *alethós* pensato («tā nenoeména»: il noumeno!), che non ha nulla in sé di nature a sé contrarie (Platone, *Settima Lettera*, 342 b-343 b). Nella definizione sta il contraddirsi; non v'è definizione che possa afferrare in verità, nel suo in sé, il proprio oggetto. La definizione dirà sempre la cosa attraverso nomi e verbi che anche la contraddicono. Ma, per Aristotele, ciò non ne esclude affatto la stabilità e chiarezza: lo stesso carattere dinamico e poliedrico del definire è chiaramente definibile. Per Kant, infine, dubioso ed oscuro diviene il pensiero stesso del 'Quinto': è il pensiero dell'« *alethós ón* » che confonde e 'seduca'. Eppure, per

entrambi, l'aporia platonica appare costitutiva e insormontabile: alla domanda prima – 'che cos'è?' – è impossibile rispondere, secondo la misura del logos, mostrando-adrendo perfettamente alla cosa stessa. Da qui le 'proteste' contro la 'terribile' domanda – come se si trattasse di decidere tra conoscere discorsivo e pura intuizione, come se la differenza tra il gioco dei 'Quattro' e il 'Quinto' si ponesse nei termini di un'astratta separatezza. Platone è esplicito a proposito: « se non si sono afferrati, in qualche modo, per ciascuno di questi oggetti, i quattro, non si può possedere perfetta *epistéme* del Quinto » (342 e 1-2). (Ma, si noti, il termine *epistéme* designava, poche righe prima, il quarto elemento, o, meglio, una delle dimensioni del Quarto – e neppure quella più « *syngenés* », più affine al Quinto).

Che il problema del Quinto, nell'ambito della metafisica aristotelica, non possa in nessun modo essere rimosso (quella 'rimozione' cui invano anela la critica kantiana), risulta evidente non appena si rifletta sul fatto che, se non è possibile definire la cosa *in sé*, neppure sarà mai possibile che la cosa sia davvero *in atto*. Una cosa, infatti, sarà in verità in atto allorché 'sta' nel proprio fine, allorché sussiste nella perfezione del proprio *érgeon*. Ma i nomi del logos non potranno mai attingervi, poiché ciò che essi dicono riguarda sempre e soltanto la *relazione* della cosa con altro. Dunque, è la definizione della stessa *enérgeia* che, in verità, viene a mancare, se *enérgeia* vale come il perfetto sussistere della cosa stessa: « ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πολὺγμα » (*Met.*, IX, 1048 a 31). E Aristotele, infatti, aggiunge: ciò che diciamo in atto rispetto a ciò che diciamo in potenza può risultare chiaro per induzione: « non bisogna cercare la definizione (*hóron zeteîn*) di tutto, ma occorre anche saper intuire per analogia » (1048 a 36-37). Del sussistere perfettamente presso sé della cosa, nella sua *ultima* singolarità, noi possiamo sapere solo per *analogia* – poiché il *movimento* dei nostri nomi e dei nostri verbi mai potrà perfettamente comprehendere in sé quell'attività compiuta (« *teleía* ») che indichiamo col termine di *enérgeia*. Ma poiché quest'ultimo è costitutivo e fondamentale dell'intera costruzione metafisica, ecco che 'ciò' che sfugge alla nostra ricerca di confine e o-

rizzonte (al nostro «hóron zeteîn») risulta dimensione immanente di ogni *lógon didónai*, di ogni dar senso e misura.

Come potrebbe, infatti, concepirsi l'*enérgeia* di alcunché se ad essa mancasse proprio ciò che fa di questa cosa sé medesima? Eppure, quando cerchiamo il perché di qualcosa, si ricerca sempre perché qualcosa conviene a qualcos'altro. La domanda sul perché, da cui prendiamo le mosse, è sempre rivolta all'*enérgeia* della cosa. Ma essa viene sempre anche 'delusa'. La risposta consiste nel mostrare che ad essa non si dà risposta nell'*orizzonte* del logos. Ma neppure si darebbe logos senza quella domanda, in tutta la sua radicalità: essa è fonte dell'inquietudine del pensare. Ne è la vera *arché*. Dice Aristotele: «Ricercare, dunque, perché (*dià tî*) una cosa sia sé medesima [*autó estin autó*: il medesimo sia se stesso, la perfetta *attualità* della singola cosa] è ricercare niente (*oudén esti zeteîn*)» (*Met.*, VII, 1041 a 14-15). Il 'qualcosa', ad esempio, che fa della sillaba BA un che di irriducibile alla somma delle sue lettere (e, aggiungiamo, di questo BA ora pronunciato un che di 'inauditò' e di nuovo 'inaudibile'), è niente: *non è cosa*. Ricercare la singolarità della cosa è ricercare *niente*; ovvero: è ricercare quella dimensione abissale dell'essere che l'ente stesso ri-vela nella sua stessa *attuale* individualità. Il logos scaturisce dalla meraviglia che ci *colpisce* per il *perché* della cosa, che è ni-ente – e, attraverso tutti i suoi labirinti e le sue fatiche, al Ni-ente deve fare ritorno, come allo stesso *atto* della cosa, alla 'positività' stessa. «Iam dudum me nosti, quoniam infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo» (Cusano, *Dialogus de Genesi*).<sup>1</sup> Infaticabilmente ricerco l'incomprensibile ni-entità *della cosa*; e in tali termini la filosofia positiva schellingiana ripenserà la grande aporetica classica intorno all'idea di *enérgeia*.

1. In *Philosophisch-theologische Schriften*, a cura di L. Gabriel, Herder, Wien, 1982, vol. II, p. 388.

PARTE SECONDA  
CRUX PHILOSOPHORUM

SEZIONE PRIMA

B. – Temo lei abbia finito col compiere un lungo giro verso occidente ‘par buscar oriente’. Tutto l'esito del suo discorso mi sembra – davvero a priori – saldamente in pugno al *Parmenide* platonico. E se permette un breve commento, cercherò di mostrarlo.

A. – Togliamoci, dunque, i calzari. Il luogo che ci arrischiamo a calcare è sacro.

B. – Io ritengo siano fondamentali le prime pagine del dialogo: il *lógos* davvero straordinario e avventato di Parmenide (134 e 7), che dimostra l'insostenibilità della distinzione operata dal giovane Socrate tra *eídos* e le cose che vi partecipano, tra, ad esempio, l'idea di somiglianza e quella somiglianza che è in noi, che noi mostriamo (130 b 2 sgg.). Se uno è il genere, una l'idea, come potrà avvenire tale partecipazione? Se l'idea inerisce nella sua totalità ai molti, la sua unità si scinderebbe, ed essa risulterebbe separata da se stessa; se l'idea come tale fosse, invece, divisibile, allora ciascuna cosa ne parteciperebbe non come a un tutto, ma ad una parte. In tutti i casi, l'idea, che è uno, cessa di essere uno. L'opinione dell'idea come di una realtà separata dalla cosa deriva da un'inferenza erronea: di fronte a un certo numero di cose grandi, ci

sembra dover essere «μία τις [...] ἴδεα» (132 a 2-3) un qualche carattere a tutte comune, e un carattere ben *visibile*. Così a noi sembra proprio un'*idea*, qualcosa di chiaramente intuibile, ciò che chiamiamo grandezza, allorché osserviamo delle cose grandi. Ma riflettiamo ora, *nell'anima*, cose grandi e grandezza insieme: non dovrà apparirci un'altra unitaria grandezza che rende comparabili le due dimensioni? Accanto alla prima grandezza, apparirà dunque una seconda grandezza, accanto a questa di nuovo una terza e così via. L'unità dell'*idea* si trasformerà in una «moltitudine indefinita» (132 b 2).

A. – Avrei molto da dire intorno a questi primi movimenti del dialogo – ma comprendo che non è questo il punto del suo ragionamento. Socrate era davvero molto giovane: come avrebbe potuto, altrimenti, accettare l'*incipit*' critico di Parmenide, da cui segue con ferrea necessità lo smantellamento della propria posizione? «Tu ammetti proprio, Socrate, che *chorís* stanno gli *eíde* e *chorís* le cose che di essi partecipano?». Ma come? Come ammetterlo? È evidente che, se vi partecipano, non possono risultarne *chorís*, cioè: assolutamente separati. Se l'*eídos* è davvero *genere delle cose*, non può essere neppure pensabile *chorís* da esse ed assolutamente esistente per sé. Nessuna partecipazione potrà mai essere pensata sulla base di una astratta separatezza. Né la teoria del *parádeigma*, cui Socrate si aggrappa, potrà aiutare in qualsivoglia modo: se le nostre cose somigliano o 'imitano' l'*idea*, di necessità ne consegue che *entrambe* dovranno partecipare di un terzo genere, e ricadiamo nel 'cattivo infinito'. Se la cosa somiglia all'*idea*, altrettanto l'*idea* dovrà somigliare alla cosa. Posto il problema della *partecipazione*, ne risulta automaticamente l'impensabilità dell'*idea in sé*.

B. – E le sembra punto fermo da poco? Si stabilisce qui l'*aporia* per eccellenza: quella che si incontra quando si vogliono definire le idee come generi a sé stanti (133 a 8-9).

A. – Non mi pare esatto: l'*aporia* riguarda la *partecipazione* dell'*idea* alle cose di cui abbiamo esperienza sensibile e

non la sua definizione in quanto tale. La 'strada ci manca' allorché vogliamo cogliere l'idea come genere *in re* – ovvero concepirla secondo il suo etimo: come *il* visibile.

B. – Ma se evitassimo di pensare tale partecipazione, di indagarne il modo, allora dovremmo di necessità concludere che nulla dei generi come assolutamente separati dal molteplice può trovarsi in noi. Ciò di cui noi facciamo concreta esperienza non avrebbe alcuna 'dynamis' nei confronti dell'idea, né l'idea potrebbe averne nei nostri (poiché abbiamo escluso che la partecipazione avvenga sul piano della somiglianza). Come l'idea sarebbe assolutamente per sé, così saremmo noi, il 'mondo come rappresentazione'. Se si pone l'idea come in sé e per sé, nulla se ne può dire, neppure l'esistenza; ma, insieme, si assolutizza lo stesso piano dell'esperienza sensibile. Indagare il modo della partecipazione è necessario, cioè, per dire questa stessa sensibile esperienza.

A. – Perché possa darsi *questo* schiavo, in carne ed ossa, schiavo di *questo* padrone. Altrimenti l'essere-schiavo e l'essere-padrone non potrebbero mai *actu* realizzarsi. Ma, se seguo il senso dell'esempio e intendo così il problema, l'idea è pensata ab origine in quanto partecipata. Non vi è propriamente un problema della partecipazione, ma l'idea è da sempre in sé un nome, un rapporto, una relazione. E il nome non è nome se non in quanto partecipa alla proposizione. Non penso, allora, la partecipazione alla o della idea, ma l'idea come partecipazione, rapporto, dialettica. L'idea non sarà mai quella dello schiavo, ma sempre del centauro schiavo-padrone.

B. – Il che, tradotto nel suo Kant, suona esattamente così: dell'idea come di una certa 'ousía' esistente per sé, dell'idea come «oggetto trascendentale», che in nulla partecipa delle forme dell'intuizione, nulla possiamo conoscere, non può esservi *épistème*, o, almeno, *umana épistème*. Può darsi ve ne sia una divina – può darsi che un iperuranio Nous contempli faccia a faccia l'Idea – ma le forme del nostro pensare valgono soltanto sul fondamento del pensiero empirico in generale, come forme dell'esper-

rienza sensibile, e mai ne potremo ammettere ipostatizzazione o, se preferisce, deificazione.

A. – Mi perdonerà se cerco di resistere alla sua lettura, seducente per la sua stessa semplicità. Curioso che ad essa, almeno in parte, aderiscano alcuni tra i fedelissimi del nostro sacro testo, così come altri, penso a Carlo Michelstaedter, che lo tengono, invece, in gran dispetto – e se ne comprende bene la ragione: se questo fosse il ‘messaggio’ del *Parmenide*, la nostra scienza non consisterebbe che nell’organizzazione logica delle immagini della caverna.

B. – Ma i principi di una tale organizzazione non derivano dalle immagini riflesse sulla sua parete.

A. – Le confesso che mi sembra un’assai magra consolazione. E, poi, come non vedere che ciò reintroduce l’aporia su cui terminavo quello scritto, che ha avuto la pazienza di scorrere? Da dove ek-siste quella forma, non nata quaggiù prigioniera? come spiegarne l’attuale condizione? e come, eventualmente, non affrontare il problema proprio della sua *non-origine*, del suo essere, straordinariamente, da un lato, *ánarchos*, e, dall’altro, partecipe in tutto delle ‘miserie’ della sensibilità?

B. – «Slancio bello e divino» (135 d 2-3), ma slancio lungo la via impercorribile del Bello in quanto tale, del Bene in quanto tale – della cosa in sé, perfettamente «ágno-ston» (134 b 14). Certo, non possiamo escludere che un qualche *theós* possa intuirla nella sua assoluta purezza – ma questo suo potere mai potrà esercitarsi sul nostro piano sensibile. La scienza divina non si cura delle forme e dei limiti del nostro pensiero. Gli dèi non ci sono «despó-tai» (134 e 4). Il verum-factum dell'uomo («*tà anthrópeia prágmata*») è *autonomo*...

A. – ... istituisce da sé il tribunale presso cui è imputato e giudice. Ma può non interrogarsi sulla legittimità di questa *decisione*? Può evitare di mettere in questione il fondamento del possesso che rivendica sulla propria ‘isola’? Vorrei, però, spiegare queste domande, solo col proseguire nel commento. Dunque, la prima parte della scepsi del

*Parmenide* si concluderebbe, da un lato, con l'idea, proprio in senso kantiano, di una scienza della cosa in sé, di cui godono i Beati nei loro intermundi, e, dall'altro, su un piano tutt'affatto diverso, con le *immagini* del nostro sapere, indissociabili dall'esperienza sensibile, sempre in relazione tra loro, come quelle di schiavo e padrone.

B. – «*Kindyneúei*», le risponderei: c'è questo rischio, ed è proprio quello che dobbiamo correre – a costo di offendere le credenze della polis, e ogni antica *religio* tra umano e divino. La 'meraviglia', lei lo sa bene, è all'origine del filosofare, in quanto ne costituisce l'*arché* in *ogni* istante del suo discorrere.

A. – A patto di non introdurre una nuova religione di questo stesso discorrere e della sua pretesa 'autonomia'. Ma procediamo ordinatamente; lei, dunque, afferma che l'ipotesi, per così dire, del giovane Socrate – che sussistano le idee delle cose che sono, e che ciascuna sia in sé e per sé definita – risulta, alla fine, puramente *negativa*. Essa si esplica come ciò che *non* appartiene al piano del nostro conoscere, in quanto non è possibile averne esperienza. D'altra parte, se, in base a tutte le difficoltà ricordate, si negherà che vi siano «*eíde*» delle cose che sono, e idee *necessarie*, cioè tali da permanere sempre, dove rivolgeremo la nostra «*diánoia*», come fonderemo la nostra «dialettica» (135 b-c)? Non è forse così che suona l'ultima domanda rivolta da Parmenide a Socrate nella prima parte del dialogo? Dunque, se è impossibile ipostatizzare l'idea, come vorrebbe l'ancora ingenua *mania* socratica, essa va però ritenuta come esistente *nel lógos*, *nella diánoia*, come ciò che sussiste necessariamente *nel* discorso. La conclusione non è affatto 'semplicemente' negativa per l'idea, ma soltanto per quella idea non concepita come partecipante all'esserci del discorso. L'idea deve risultare discorribile – ma, insieme, essa permane come identità, come il punto fermo intorno al quale si avvolge il nostro pensiero. L'idea ci appare come l'asse che non vacilla della dialettica, senza il quale l'ordito di quest'ultima, come il cosmo abbandonato dal Dio nel mito del *Politico*, si sfascerebbe tutto, si distruggerebbe in completa *anarmostía*. Mentre, però, nel *Politico*, ciò che trascende

la costituzione empirica del cosmo è, appunto, opera e scienza divine, qui l'idea, alla fine, apparirebbe come del tutto immanente alle forme del pensiero, meglio: pura forma *del pensiero*: non il 'che cosa' cui rivolgiamo il pensiero, ma il 'come' del pensiero stesso.

B. – Parmenide ha già risposto al dubbio di Socrate, se l'idea non sia mero «nóema», prodotto della nostra stessa anima.

A. – No, davvero. Parmenide ha solo posto in evidenza l'insormontabile contraddizione in cui Socrate cade, ammettendo, da un lato, la partecipazione delle cose alle idee, e, dall'altro, che queste siano null'altro che pensieri. Se il genere che dovrebbe in sé sussistere è pensiero, tutto diviene pensiero e pensiero di pensiero, e mai potrà darsi genere per sé esistente. Ma allorché Parmenide dimostra – come lei dice – l'impercorribilità di una scienza della verità in sé, cos'altro dimostra se non il carattere *noumenico* dell'idea? Noi possiamo certamente 'pensarla', ma a tale 'pensare' non corrisponderà alcuna effettiva conoscenza; tale 'pensare' non avrà *forza discorsiva*, poiché, appunto, nessuna *cosa* (cioè, kantianamente, intuizione) vi corrisponde. Parmenide, insomma, da un lato, dimostra che ciò cui Socrate pensa è veramente puro noumeno – dall'altro, però, afferma che l'idea sussiste, ma che, per sussistere, è necessario concepirla come immanente al discorso. Se il rapporto fosse di partecipazione, cadremmo nell'aporia di Socrate, *comunque* la partecipazione, in quanto rapporto tra dimensioni separate ed entrambe in sé sussistenti, venga concepita. In altri termini, non può darsi l'idea e *poi* il suo partecipare alla cosa (così come, se vuole, non poteva darsi la percezione e *in seguito* il lavoro dell'immaginazione sui 'dati'), ma l'idea come già in sé, a priori, funzione del discorso, anzi: costituente essenziale, senza la cui luce il discorso si distruggerebbe in confusa molteplicità. Ammette questa provvisoria conclusione?

B. – Non vedo in che cosa si distingue da quanto da me già sostenuto.

A. – Se vuole, soltanto nella disposizione delle parole; dalle mie, infatti, risulta che la via lungo la quale, allora,

Parmenide ci inviterebbe è appunto quella da Socrate stesso già intravista: guarda un po', Parmenide, se le idee non siano null'altro che pensieri, scaturiti dalla nostra anima, cui nulla di veramente obbiettivo corrisponde. Poiché, se l'idea, invece, sussiste, ma sussiste-in-partecipazione, e non può essere conoscibile nella sua stessa, intima disvelatezza (cioè, secondo verità,  $\tauῇ ἀληθείᾳ$ ), che cosa mai potrà giustificare la pretesa alla necessità e alla permanenza? Parmenide sembra concludere affermando che l'idea è, sì, ma non assolutamente-separatamente, bensì come 'ciò' che fonda la «*dynamis*» del discorso dialettico (135 c 2). Per non ricadere nelle aporie del «*choris*», non possiamo che concepire l'idea come *la potenza stessa del discorso*: null'altro che questo discorso stesso, in quanto *capace*. Ma capace di che? potente nei confronti di quale realtà? Di quanto sta a noi, di quanto è disposto sul piano della nostra esperienza. Si tratta di quell'*epistème*, non certo divina, di cui possiamo solo fantasticare il superamento. Ma quali mai principi eterni e immutabili potrà esibire una tale *epistème*? I suoi principi sono quelli dell'anima umana, intuitivamente-immaginativamente tutta limitata. L'ambito di ciò che essi rendono visibile (cioè, letteralmente, delle loro *idee*) è già dunque a priori definito. Insisto su questo che mi sembra, al momento, il punto decisivo: affermare che l'idea è forma del «*dialégesthai*» *non* significa affatto mostrare un modo in cui l'idea partecipa delle cose, pur sussistendo in quanto idea permanente e necessaria, ma significa fare dell'idea un *logos* (e si dica pura *il logos*, il *verbum* stesso del nostro discorrere), e, dunque, cancellare con ciò anche il problema della partecipazione. Infine, se non sussiste in nessun senso per sé, risulta inevitabile la domanda di Socrate, tutt'altro che 'ingenua': quale certezza obbiettiva potranno mai possedere le idee, se non possono documentare come propria origine null'altro che la nostra stessa anima?

B. — Ora finalmente intendo a che cosa lei mira: a ironizzare sul «mare dei discorsi», sul «πέλαγος λόγων» (137 a 6), che Parmenide, ormai vecchio come il cavallo di Ibico, si accinge ad affrontare.

A. – Sarei pazzo a tentare di ironizzare sull'ironia somma e assolutamente insuperabile di quest'opera!

B. – Ma proprio questo le contesto: l'interpretazione ironica del *Parmenide*. Come se si trattasse semplicemente di una disperata confessione di impotenza, elevata surrettiziamente a sistema, grazie alla più consumata (o, sarebbe meglio dire, decrepita) arte dialettica. Il «pélagos lógon» di Parmenide non è (come l'Elate ha appena chiarito) «adoleschia», la insopportabile chiacchiera dell'adolescente (135 d 5), ma un'autentica «pragmateía», e, per di più, così incredibilmente complessa, difficile, da apparire «améchanon», impossibile, impraticabile (136 c 6).

A. – Il che, di per sé, non ne contraddice affatto il carattere giocoso. Il gioco è un serissimo affare, anche se a 'nulla' conduce (perché non tradurre così l'«améchanon»?). Ma lungi da me volerle ammannire l'ennesima 'filosofia del gioco'. Intendo soltanto sostenere che, certo, il *Parmenide* è opera ironica – e vero gioco è il suo «mare di parole» –, ma che la sua ironia non è affatto semplicemente distruttivo-dissolvente (come sembra, invece, sostenere un'altra giovane *mania*, quella del mio Michelstaedter).

B. – Per sostenere un simile paradosso sarà costretto non solo ad affrontare questo mare, ma a farvi naufragio. Da un lato, lei afferma che nel *Parmenide* l'idea si *dissolve* nei termini che costituiscono il nostro discorrere, opinare, fra-intenderci (che non appena posta l'idea di partecipazione, con ciò stesso cade ogni possibile permanenza e necessità dell'idea); dall'altro, che l'ironica avventura di un tale dissolvimento 'salva' il principio stesso, o meglio: che proprio una tale avventura è l'unica espressione possibile del Principio, dell'*arché*.

A. – Ha perfettamente compreso il mio punto di vista. Permetta a me, ora, di cercare di esprimere il suo: il valore costruttivo del nostro dialogo consisterebbe nello sviluppo dell'ipotesi che l'Uno è uno (userei questo artificio grafico per rendere più comprensibile il problema): cioè, che l'Uno davvero sussiste (e dunque ve ne può essere *ónoma, lógos*, ecc.) in quanto partecipa dell'*ousía*; parteci-

pando dell'essere, non è più l'Uno della prima ipotesi, l'Uno-Uno al di là di ogni essenza predicabile, ma l'Uno-che-è, ovvero: *l'uno*. Quest'uno costituirà il nuovo inizio, saldo fondamento per la nostra (umana o troppo umana, non importa) *epistéme*, e cacerà ogni vana nostalgia per la Verità in sé, ogni impeto divino, insieme alla chiacchiera senza costrutto della mera *dóxa*. D'altra parte, come già la lettura di Kant ci aveva insegnato, questo nuovo principio (che finalmente davvero è) non è affatto *simplex et unum*. Uno e essere non sono la stessa cosa; l'uno-che-è sarà dunque una *dualità*. L'origine del discorso è davvero principio del molteplice, in quanto essa stessa molteplice. L'Uno-Uno della prima ipotesi, cui corrisponde la sua altrettanto assoluta negazione (163 e sgg.), non assume, dunque, propriamente, neppure il valore-limite del noumeno kantiano. Questo è, infatti, pur sempre pensabile (anzi, come si è visto, inesorabilmente pensabile), mentre dell'Uno è esprimibile soltanto l'impossibilità. Potremmo dire che il noumeno è il puramente possibile, mentre l'Uno l'assolutamente impossibile: perfino pensandolo, non possiamo che pensare che *non* è. Ed è necessario che così sia, poiché appena ne pensiamo l'essere, ne pensiamo la partecipazione all'essere, e dunque pensiamo l'uno-che-è, e non l'Uno. Suvvia, esorta il suo Parmenide, mettiamoci a svolgere il laborioso gioco di questo uno-che-è – e lasciamo ai poeti l...'Erdichtung' dell'Uno. Ho riassunto bene?

B. – Benissimo; e una volta compreso tale principio, davvero il resto è « *pélagos lógon* » – ma ci voleva questa nave per affrontarlo. L'Uno di nulla partecipa, e dunque di Lui non vi è scienza, poiché possiamo realmente conoscere solo ciò che partecipa dell'essere e, partecipando dell'essere, del tempo. L'uno-che-è partecipa necessariamente al tempo (il che significa: dire che è, è dire che è *temporale*), e ciò che di lui si può nominare e predicare è dicibile anche di tutte le altre cose, poiché tutte sono nel tempo (uso apposta tale espressione, per evidenziare la differenza che intercorre con la forma kantiana dell'intuizione – differenza che mi pare poco significativa: cre-

do si potrebbe benissimo trascrivere il *Parmenide* nei termini dell'« Estetica trascendentale »).

A. – Io non lo credo affatto, ma non per questi motivi. Anche a me l'insistenza di tanti illustri filosofi contemporanei sugli elementi obbiettivistici della concezione classica del tempo fanno un po' sorridere – troppo a buon mercato si cerca di valorizzare la propria presunta originalità! Credo, invece, che i nostri due discorsi siano 'intraducibili' l'uno nell'altro, perché in quello del *Parmenide* proprio l'idea della prima ipotesi, lungi dal risultare rimossa e superata, rimane dominante. E questa idea è strettamente affine al problema su cui s'era interrotto il nostro dialogo con la *Critica*.

B. – Ma come? L'uno-che-è, da cui «ex archês» (142 b 1), *daccapo*, il dialogo inizia (in quanto una cosa è il suo essere, e una cosa diversa esso stesso come uno), è internamente *due*. Ma poiché entrambi gli elementi della diade hanno con sé anche l'altro (l'uno ciò che è, e ciò che è l'uno), è necessario che l'uno-che-è eternamente divenga e perciò mai sia Uno (142 e 8). L'uno-che-è è *ápeiron*, illimitato quanto al numero: è un *plêthos*, una moltitudine incalcolabile. Posta, dunque, l'ipotesi dell'uno-che-è, ne deriva di necessità che anche l'*arithmós* sia, e, ammesso il numero, possiamo affermare l'infinita moltitudine delle cose che sono. Se il numero nella sua totalità partecipa dell'essere (dell'uno-che-è), ogni sua parte, ogni ente, ne dovrà anche partecipare (144 a). Così 'nasce' il molteplice – il «primo nato», lo chiamerà Proclo – e nessunissima via si indica nel *Parmenide* per risalire dalla sua intuizione (insisto: dalle forme dello spazio e del tempo) a quella, irrisolvibilmente problematica, dell'Uno.

A. – Lei si accanisce a mostrarmi che siamo stati cacciati senza appello dal paradiso dell'Uno. Ma questo fatto non implica in nessun modo che tale paradiso non esista, o abbia cessato di esistere. Né io voglio minimamente affermare che di un paradiso si tratti. Permetta che anch'io inizi dal «primo nato». Dunque, l'uno stesso, in quanto uno-che-è, a causa di tale partecipazione all'*ousía*, sarà molteplice, infinita moltitudine; l'uno-che-è è uno-molti,

tutto-parti, limitato e finito nelle sue parti (nel suo esser-parte), dal punto di vista del tutto, infinito in quanto totalità delle parti. In quanto tutto, non è nella parte discretamente assunta; ma, in quanto la parte è uno, esso è pure nella parte come presso se stesso. Dunque, l'uno-che-è è in altro da sé e insieme in sé; sempre sta e sempre si muove; risulta insieme identico e diverso rispetto a se stesso e così pure rispetto agli altri; simile e dissimile, poiché, in quanto l'uno è altro dagli altri e gli altri dall'uno, uno e altri risultano *simili* ('soffrono' dell'identica affezione), ma, in quanto simili, entrambi risultano *opposti* al dissimile e perciò *dissimili*; ancora, in quanto partecipa del tempo (e che altro sarebbe la *méthexis* all'*ousía*?), l'uno-che-è parteciperà insieme al tempo presente, a quello passato e a quello futuro. Mentre procede secondo *chrónos*, diventerà sempre più vecchio, ma poiché lo diviene rispetto a se stesso, viene ad essere anche sempre più giovane. Ma l'uno-che-è mai potrà divenire, per un tempo, maggiore o minore di sé, e ciò che diviene, per un tempo, uguale rispetto a se stesso avrà sempre la medesima età. Così rispetto agli altri: venendo prima di tutti i numerabili, l'uno-che-è risulterà *il più vecchio* – ma l'uno come tutto ci si è rivelato principio-mezzo-fine; in quanto fine, secondo la sua natura, esso risulterà anche *il più giovane*, e, in quanto non manca a nessuna delle parti, ne possiederà la medesima età. Sulla base di questo discorso, diremo che l'uno-che-è è simultaneamente più vecchio, più giovane e della stessa età di tutte le cose che sono...

B. – «E dunque l'uno era ed è e sarà e divenne e diviene e diverrà» (155 d 3-4), ve ne sarà *ónoma* e *lógos*; ne possediamo *aisthesis* ed *epistéme*. Ecco il «pélagos lógon» finalmente attraversato, ecco la terraferma raggiunta, ecco l'*améchanos pragmateía* risolta. Non ho mai letto queste pagine senza provare un'invincibile commozione.

A. – La comprendo perfettamente – ma temo che la loro vertigine non sia finita, e che il passo da lei appena citato non equivalga ad un canto di vittoria. Quale discorso si è svolto intorno all'uno-che-è? Esso è risultato nominabile e dicibile *in quanto* inizio e fine, limitato e illimite, in movimento e immobile, identico e diverso, passato e presente

e futuro. In quanto è uno e insieme è molti, è uno e insieme *non*-è (uno): in un tempo partecipa dell'essere e in un altro tempo *non* vi partecipa, lo abbandona; viene all'essere e anche «*apólytai*» (156 a 8), va in rovina, si discioglie, muore. Mi piacerebbe tradurre: viene colpito da Apollo, la negazione dei molti: colui che distrugge (*apólymi*), in quanto *a-pollá* (Plotino, *Ennead.*, V, v, 6).

B. – La prego, mi risparmi le sue mitiche etimologie.

A. – Eppure, anche questo per Platone è un serissimo gioco – ma obbedisco, proseguiremo senza immagini, in onore della sua austerità. L'uno-che-è, partecipando del tempo, essendo uno e molti, oscilla tra essere e non-essere, viene, cioè, ad essere e viene a *non* essere, così come ora è in movimento e ora in quiete. Ma in quale tempo è possibile che qualcosa si muova e insieme stia immobile? Nel tempo, mi pare, o ci si muove o si sta fermi. In quale tempo troveremo, dunque, il passaggio tra i due stati? *In nessun tempo*, sembra. Ma l'uno-che-è è appunto l'eterno passaggio tra i due. Dunque, l'uno-che-è partecipa del tempo e *non* vi partecipa affatto.

B. – E invece c'è il tempo in cui l'uno-che-è sta allor-quando muta: è il baleno dell'*exaiphnes* (*Parm.*, 156 d 3): *metaxý* tra movimento e stasi. Mutando, l'uno muta nell'i-stante; la sua metabasi è istantanea.

A. – Ma non si tratta più di tempo! *Chrónos* «*apólytai*», se ne è andato in malora! L'istante è «*átopon*» (156 d 1, 156 d 7), non ha luogo, perfetta negazione di ogni determinazione spazio-temporale; «*ἐν χρόνῳ οὐδενὶ οὐσίᾳ*» (156 e 1): non è in nessun tempo l'uno-che-è. Noti bene, che questo passo 'immenso' segue al suo 'canto di vittoria' (e dunque v'è un discorso dell'uno, ve n'è sensazione, opinione, scienza, ecc.), il quale sembrava fondarsi sulla affermazione della partecipazione dell'uno al tempo. Ma non qui si conclude il discorso, bensì – in perfetto accordo con tutto il ragionamento seguito – nel rovesciamento della tesi. Come l'uno-che-è è inizio e fine, limitato e illimitato, identico e diverso, così partecipa del tempo e *non* vi partecipa. La natura dell'uno-che-è è apparsa consistere nel *passare* tra determinazioni opposte, ma questo stes-

so passaggio non ha né tempo né luogo, non appare in nessun modo spazio-temporalmente afferrabile. È *impossibile* per l'intuizione. Il *metaxý* tra quelle opposte determinazioni *non* partecipa del tempo, cui pure alla fine risultava partecipare di necessità l'uno, in quanto uno-che-è, esprimibile, discorribile. Dunque, tale *metaxý* *non* è connessione – o, meglio, è connessione che toglie se stessa, non appena pensata: qualcosa di assurdo (così troverà qualche volta tradotto il nostro «*átopon*»).

B. – Lei fissa astrattamente queste determinazioni, che invece si co-appartengono originariamente. Ogni difficoltà scompare se l'*exaiphnes* cessa di essere inteso meccanicamente come un passaggio e viene ad indicare la perfetta simultaneità tra l'uno in quanto uno-che-è e l'uno in quanto uno-che-*non-è*. Ciò che Platone spiega subito dopo: la natura dell'uno-che-è sarà di *non* essere il non-essere, e la natura dell'uno-che-*non-è* sarà di *essere* il non-essere. Il primo partecipa del non-essere così come il secondo dell'essere (162 a-b). L'assurdo consiste nel porsi il problema di questo rapporto come un problema di passaggio o di movimento tra determinazioni diverse.

A. – Mi pare una ‘razionalizzazione’ un po’ drastica del linguaggio platonico (tra l’altro con essa si toglie di mezzo il problema del rapporto tra *kínesis* e *stásis*), ma viene troppo in aiuto del mio ragionamento perché possa non accettarla. Tutte le nostre opposte determinazioni avvengono nell’uno *istantaneamente*; posto l’uno-che-è, sono già tutte poste. Il tempo del loro sviluppo è mera apparenza. Radicalmente *átopon* è perciò l’uno – e, dunque, risulta impossibile discorrerne, poiché indubbiamente il tempo del discorso è quello di *chrónos*. Inafferrabile per il discorso è l'*exaiphnes*, nel cui non-luogo risuonano insieme gli opposti. Segua con attenzione quanto si è detto: anzitutto, dell’uno-che-è è risultato possibile dire soltanto *contraddizioni*; secondo, il ‘movimento’ tra questi ‘contraddetti’ non è apparso consistere in un reale movimento (quale quelli di cui noi facciamo esperienza, nel senso kantiano: quale quelli che *ci appaiono* nel tempo), ma nell’istante, di cui non può darsi *concreto*; terzo, l’istante può essere pensato come *metaxý* *non* nel senso di una qualche mediazione-

conciliazione tra i 'contraddetti' stessi, ma in quanto segno della loro simultaneità, dell'impossibilità, cioè, di intenderli cronologicamente. Insomma: posto l'uno-che-è, si pone istantaneamente anche l'uno-che-*non-è*; ma tali opposte determinazioni non si 'pongono' in nessun luogo e in nessun tempo; non ponendosi in nessun tempo, debbono pensarsi al di là della nostra *aisthesis*, così come della nostra *dóxa* e della nostra *epistéme*. Inafferrabile appare, allora, la natura dell'uno, così come quella dell'Uno-Uno, e noi non ci siamo affatto mossi dall'Inizio, anzi: dal problema dell'*Inizio*.

B. – Ma le sue 'opposte determinazioni' sono in realtà lo stesso. Lei ritorna all'Inizio unicamente perché trasforma surrettiziamente l'uno-che-è e l'uno-che-*non-è* in Uno-Uno e Non-Uno. Ma proprio perché l'uno è, è molti, e molte saranno le sue determinazioni, in molti modi potrà esser detto, e ognuno di questi modi parteciperà del simile e del dissimile; ognuno di essi, *nel suo istante*, sarà se stesso ed altro da sé, presso di sé e presso altro. Se l'uno assolutamente non fosse (se questa determinazione non si dovesse intendere *relative*), ogni ente si ridurrebbe a pezzi (165 b 5), non potendo essere afferrato né come uno né come molteplice, poiché sono inconcepibili i molti privi dell'uno. Se l'uno assolutamente non fosse, nulla sarebbe. E così nulla sarebbe se fosse l'Uno-Uno, poiché dall'Uno nulla deriva, nulla si origina.

A. – Cioè, nessun discorso, nessun nome. E così sia: l'uno è dicibile, dell'uno vi può essere logos, soltanto nella misura in cui, in esso, l'opposto risulti *in-differenti*. Nell'uno si destituiscono le differenze, gli opposti. Non in quanto pervengano ad una qualche unità, ma in quanto gli opposti *stanno* in esso come semplici relativi. Perciò dell'uno è lecito predicare insieme quelle determinazioni che abbiamo seguito. È lo stesso dire che è simile e dissimile, vecchio e giovane, che è e che non è. Ma non vede che abbiamo fatto ritorno precisamente al punto da cui volevamo fuggire? Dell'uno vi è *aisthesis*, *dóxa*, *epistéme* precisamente perché l'uno non è che *aisthesis*, *dóxa*, *epistéme*. Non lo si può univocamente afferrare per il semplice e fondamentale motivo che sempre discorre, non essendo se non

*lógos, diánoia*. Perciò non può essere, in quanto uno-che-è, là ‘dove’ lo dico. Nel logos ogni determinazione appare necessariamente relativa. Definisce l’uno come simile ed ecco *diviene* dissimile; e questo suo divenire altro da ciò che ‘ora’ appare è implicito nella sua stessa definizione.

B. – Ma questa non sarebbe che la via dei mortali a due teste, dalla mente oscillante, «ákrita phýla», schiatta impotente a decidere e giudicare, per cui essere e non essere è lo stesso e non è lo stesso...

A. – Metodo che, tuttavia, anche dovrai imparare, di cui anche deve esservi *máthesis*. E questo imparerai lungo la via dell’*aisthesis* e della *dóxa*: i molti nomi dell’uno-che-è e il loro apparente contraddirsi. Sì, io sostengo che bisogna davvero essere «muti e ciechi ad un tempo» per non avvertire nel nostro dialogo la parola di Parmenide.

B. – Ma la parola di Parmenide riguarda l’altra via, il cuore – anzi, il cerchio perfetto e senza tremito della Verità. Proprio la parola che manca nel *Parmenide*.

A. – Ma proprio della sua intatta presenza abbiamo parlato finora! Da un lato, abbiamo visto che dell’uno-che-è è necessario predicare insieme l’essere e il non-essere; che l’*épistéme* che lo riguarda non può definirsi se non come discorso, il quale connette le opposte determinazioni; ma tale opposizione è indifferente, cioè: non può essere saldamente *tenuta*. ‘Dove’ dice l’uno-che-è, esso *non* è. Dunque, l’opposizione stessa è destituita non appena davvero pensata. Ma che altro si dà nell’Uno-Uno della prima ipotesi se non, appunto, la radicale e originaria destituzione di ogni ‘contraddetto’? Nello svolgimento della prima ipotesi noi, infatti, non incontriamo alcuna contraddizione: dell’Uno non si predica né fine né inizio; la sua natura non è né infinita né schematizzabile; non sarà né in altro da sé, né in se stesso, e così via. La via ‘costruttiva’ che si origina dalle ‘nozze’ tra uno ed essere, è duplice, «a due teste»; l’intuizione dell’Uno, incatturabile dal logos, mostra a priori l’impossibilità per ognuna di esse di *stare* in qualche modo. La contradditorietà della via ‘costruttiva’ appare destituita, in ogni momento del suo farsi, dall’ipotesi dell’Uno. Lungi dal metterla al bando, la *diánoia*

dell'uno-che-è ne ribadisce, in ogni sua fibra, la necessità. Questo da un lato; dall'altro, come già abbiamo accennato, il punto, in cui le determinazioni dell'uno-che-è stanno, *non* appartiene al tempo. Ciò significa che il punto in cui i 'contraddetti' dell'uno si risolverebbero *istantaneamente*, *non* sta nell'uno, in quanto partecipe di *chrónos*. Potremmo chiamarlo 'ciò' che nell'uno si immagina soltanto. Quel punto non sta nelle rappresentazioni dell'uno se non come loro fuoco immaginario. Mai le rappresentazioni potranno comprenderlo. Esso è irrappresentabile, inafferrabile, indicibile. Di esso non vi è propriamente né nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione. Perciò: *perfetta icona* dell'Uno-Uno. Riattingiamo al problema dell'Uno attraverso l'aporetica dell'uno-che-è: ci interroghiamo sulla pensabilità del rapporto tra le sue diverse determinazioni, perveniamo al tema dell'istante, ed eccoci costretti a 'ricordare' l'Uno. E lei diceva non esservi *epistrophé*! Da qualsiasi parte mi volga, devo, invece, *ri*-volgermi all'Uno. Ora comprenderà benissimo perché, a mio avviso, il *Parmenide* non possa leggersi kantianamente, come lei (inconsapevole, forse, discepolo di Schopenhauer) proponeva. Per Kant (e spero avremo modo di ritornare a lungo sull'argomento) è contraddittorio proprio quel discorso che *non* percorra la via segnata dalla seconda ipotesi. La contraddizione nasce dall'abbandonare la scienza dell'uno-che-è; solo in essa troviamo quella verità 'fidata', che Parmenide, invece, radicalmente le nega. In Platone, Parmenide (invecchiato, forse, ma nient'affatto... pentito) afferma che vi è discorso – discorso effettivo, attraverso nomi e 'schematizzabile' ad una possibile esperienza – soltanto dell'uno-che-è, che partecipa dell'essere, e che *non* è lo stesso dell'essere; ma tale discorso è sempre quello dei mortali a due teste; questo discorso si svolge attraverso contraddizioni – e tali contraddizioni non possono apparire, dal punto di vista dell'Uno, se non come originariamente destituite, in-differenti.

B. – Cioè, *apparenze*. Ma tali, appunto, sono anche gli 'oggetti' kantiani.

A. – Sì, qui forse avrebbe potuto iniziare un dialogo tra i 'nostri maggiori'; ma rimane che, per Kant, di tali appa-

renze può darsi forma universale e necessaria, mentre *sempre*, nel *Parmenide*, il termine di *epistéme* si accompagna a quello di *dóxa*. Perciò Kant intende espressamente eliminare il problema dell'Uno; all'opposto, nel *Parmenide*, esso si afferma ovunque come quello costitutivo.

B. – Mi chiedo se non sia per questa ragione che il dialogo platonico diviene testo sacro per l'idealismo successivo.

A. – Ma come testo sacro la sua 'carriera' era iniziata un millennio e mezzo prima: da Plotino e Giamblico, da Siriano, Proclo e Damascio.

B. – E ai «noeroîsin [...] belémnois» (Proclo, *Hymn.*, II, 4), alle noetiche frecce del loro Eros, lei certo anela di offrire il cuore.

A. – Non le prometto alcuna 'epopteia', stia sicuro. La mia 'mystagogía' si limiterà a cercare di mostrarle come in questi autori si sviluppi ancora l'aporetica del *Parmenide* – e sia attraverso questo sviluppo che essa perviene alla filosofia dopo Kant. Ricorda l'elogio hegeliano di Proclo nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*?

B. – Ciò che, per il momento, io vorrei ricordarle riguarda le grandi differenze, nella tradizione neoplatonica, a proposito dell'esegesi del *Parmenide*. Anche per molti di loro, l'Uno della prima ipotesi è «anypóstaton», senza sussistenza, puro nome, e nome di un «impossibile» – così Origene platonico. E Giamblico, a detta dello stesso Proclo, confonde l'Uno con la molteplicità degli dèi (*In Plat. Parm.*, VI, coll. 1054-1055),<sup>1</sup> e dunque parla dell'Uno come 'già' fosse l'uno-che-è.

A. – Mi pare abbiamo già convenuto che una simile lettura del *Parmenide* presenta insormontabili difficoltà. Io credo sarebbe più proficuo indirizzare la nostra attenzione a quella esegesi che davvero sviluppa il problema dell'Uno nel suo rapporto con le ipotesi successive, o, se vuole, visto che lei ha usato l'espressione, con gli dèi successi-

1. *Procli opera inedita*, a cura di V. Cousin, Olms, Hildesheim, 1979 (prima edizione 1864).

vi, da quelli puramente intellegibili a quelli che custodiscono la soglia tra divino e umano, divinità «assimilatrici», che «convertono» al ritorno: la triade che si ammira nel *Regno di Venere* del Botticelli.<sup>1</sup>

B. – E di nuovo le apparirà l'otium in cui versa il 'nome' dell'Uno.

A. – Otium? Sì, certo – scatena una grande 'pragmateía' la sua espressione! Ma suvia, *decidiamoci* da tutto il multicolore e variegato apparire della vita per pervenire all'altezza di quella solitudine («en eremíai»), dove tacciono *dóxa, phantasía, páthos*, e una forza che non trema («atremés», come il Cuore di Parmenide) ci eleva alla partecipazione («metousía») con l'Ineffabile (*Proclo, Theol. plat.*, II, 11).

B. – Che sta al di là di ogni intellegibile – oltre la stessa triade dei primissimi dèi – e che possiamo contemplare solo ad occhi serrati (lo 'vediamo', infatti, solo nel gesto della 'proskýnesis', prosternati, in ginocchio e col volto rivolto a terra).

A. – Ma dall'altezza solitaria dell'inno Proclo dice esservi ancora *katábasis* alla 'scienza dialettica'. Ridiscesi nell'intellegibile, possiamo cercare attraverso i *logismoí* dell'anima *come* abbiamo pensato il primo Iddio. È, sì, impossibile fissare il Sole, ma nient'affatto 'analizzare' il logos che tenta questo impossibile, e che, nel tentarlo, distrugge la sua propria forza. Se anche non vi fosse logos dell'Ineffabile, vi sarebbe pur sempre *questo* logos che non cessa di combattere se stesso per pervenire appunto all'*eremía* che lo nega (*Theol. plat.*, II, 11). Il logos stesso, come la *psyché*

1. Perdonabile licenza. In realtà, vi manca l'Apollo (assimilato alla Venere armonico-temperante che guida la danza?), e sia Venere che Ermete appaiono chiaramente divinità *encósmai*, celesti-sUBLUNARI, piuttosto che *hypercósmai*. Ma anche nel Libro VI della *Teologia platonica* le triadi che compongono le due dimensioni si ripetono: gli stessi dèi ritornano secondo la loro facies prima assolutamente iper-cosmica, poi iper-cosmica e immanente al cosmo, infine soltanto immanente. (Le immagini degli antichi dèi nell'Umanesimo e nel Rinascimento andranno sempre analizzate in base alla *tensione* prodotta da questi rapporti).

di cui parla Damascio, «divina» («*manteúetai*») l'Inizio (*De principiis*, I, 4).<sup>1</sup> Vi è una *manía*, immanente al logos, che lo spinge a parlare dell'Ineffabile, che lo spinge alla propria «rovina» (il termine, in Proclo, è ancora «*apólyymi*» – e da Apollo, lei sa, ci viene il dono tremendo della mantica). Il nostro logos è come in perenne gestazione dell'Ineffabile (*De principiis*, I, 86): possiamo corrispondere a questo suo stato, che libera dal mondo delle relazioni e delle figure, oppure annientarlo nei molti idoli del demiurgico, del politico...

B. – Gestazione perenne, che mai porterà al frutto. Concepimento 'immobile', senza generazione. Nativitas aeterna, che mai si fa carne. Verbum, mai Filius. È così?

A. – E pretenderebbe che già lo sapessimo? Dobbiamo armarci di molta pazienza. Diciamo, per il momento, che nei grandi commenti di Proclo e Damascio, la prima ipotesi del *Parmenide* costituisce *il problema* intorno al quale l'intera scienza dialettica è chiamata a costruirsi. La prima ipotesi svolge, per loro, un modo *positivo* di affrontare il problema dell'Uno al di là di ogni *ousía* e, dunque, della stessa mente, dello stesso *Nous*, in quanto necessariamente implicante un *Noetón*, un pensato. Esso è il Re intorno a cui il tutto si dispone, di cui Platone 'divinava' nella *Seconda Lettera*, il *Kyrios*, Padre di ciò che è guida e causa (Platone, *Sesta Lettera*, 323 d 3). Plotino aveva già tracciato il metodo di una simile esegesi in *Enneadi*, V, 1, come lei sa, polemizzando con la concezione aristotelica del Primo come pensiero-di-pensiero. *Nous-Noetón* sono «i più prossimi» dell'Uno, ma non possono costituire il fine dell'«*anagogé*»; certo, il pensato (lungi dall'essere concepito in quanto datità obbiettiva, come ritengono, polemizzando del tutto a sproposito con i nostri autori, molti 'attualissimi' epigoni dell'idealismo moderno) è immanente all'atto del pensare – e questo atto è irriducibile alla sensazione di cose 'esterne' (ciò che l'*aisthesis* conosce è *eídolon*, l'immagine, il fantasma della cosa, non *tò prágma*, la cosa stessa). Conoscendo *noetá*, il *noûs* conosce sé. Defi-

1. Cito dall'edizione di L.G. Westerink, *Belles Lettres*, Paris, 1986.

niamo così, appunto, quell'ambito dell'*uni-dualità*, sul quale a lungo ci siamo soffermati, e che l'indagine neoplatonica intende interrogare alla radice.

B. – Interrogare? A me suona, invece, come impeto, passione, *manía*: una *hýbris*, una prepotente volontà di districarsi dall'effabile, la quale, paradossalmente, proprio al suo culmine, dovrebbe donare perfetta pace. La prego, abbandoniamo l'innologia e ritorniamo al punto da lei sollevato: l'immanenza insuperabile dell'Uno nel discorso sull'uno-che-è, e come tale problema risulti ancora approfondito nell'esegesi neoplatonica. Perdoni la durezza del mio cuore e cerchi di esprimersi con umane parole, piuttosto che attraverso divine intuizioni.

A. – Ammiro la sua lotta per non cedere all'illusione di essere libero dalle «correnti di Lethe» (Proclo, *Hymn.*, IV, 8) – ma si guardi dal trasformarla in nuova, arrogante certezza. E se proprio non potrà apprezzare alcuna *diánoia* nel mio dire, almeno lo intenda come una sommessa preghiera.

B. – Le concedo fino a una... sobria ebrietas.

A. – Abbiamo visto come, già nel *Parmenide*, lo svolgimento della prima ipotesi non possa essere 'epochizzata' nel successivo discorrere attraverso il «*pélagos lógon*». Questo è il primo punto cui l'esegesi neoplatonica (o, almeno, quella da Siriano a Damascio, sulla scorta delle indicazioni plotiniane) tien fermo. Ma abbiamo pur visto in che senso, e in che limiti, si possa comprendere la immanenza della prima ipotesi nello svolgimento del discorso intorno all'uno-che-è: al prezzo di riaccostarsi, *quod maxime periculosum*, all'idea balenata al giovane Socrate fin quasi dall'inizio – al prezzo di risolvere l'Uno stesso nella dialettica del pensare. Soluzione che a lei apparve 'naturale', sulla base della nostra 'naturale' forma mentis kantiana. Pensando l'Uno, pensavamo essenzialmente l'*impossibilità* di quel contraddirsi che determina e articola l'uno-che-è. Non l'Uno segna la via dell'impossibile (come gli aristotelici ritengono), ma la partecipazione dell'Uno all'essere. La prima ipotesi 'si dice' tutta *positivamente*, o, meglio, non se ne possono pensare determinazioni contrarie. La contraddizione domina, invece, nello

svolgimento dell'uno-che-è, ma appare subito come apparente, non appena pensata sullo specchio dell'Uno: specchio istorio che brucia-purifica 'il mondo come rappresentazione'. Ciò costituisce senz'altro, io ritengo, lo sfondo dell'esegesi neoplatonica. Ma rimane il problema: l'Uno è ancora forma del Nous? È *apex mentis* o al di là della mente? E che significa 'al di là'? E se trascende la mente, come attingervi? Sulla super-essenzialità dell'Uno rispetto alle enadi, rispetto a quell'uno che in-forma di sé i principi del molteplice, e, dunque, immanente al molteplice, insiste Proclo in *Teologia platonica*, III, 4-7: l'uno-che-è del *Parmenide* significa l'unità delle diverse, variegate forme degli enti; sulla sua idea si informano i principi che ordinano gli enti. L'uni-dualità Nous-Noetón è qui insuperabile: per sua natura, l'intelletto intuisce nelle forme dello spazio e del tempo, e sussiste nella misura in cui elabora i fenomeni che la sua intuizione 'produce'. In nessun modo possiamo ipostatizzare quelle enadi. Certo, è precisamente questo che il neoplatonismo sembra compiere – ma è precisamente qui che si imbatte in quella aporia che lo costringe a giocare ogni sua 'fortuna' sull'Uno del *Parmenide*! L'ipostatizzazione delle enadi non può, infatti, riuscire; le forme che ordinano il molteplice sono *idee*, costrette nel rapporto Nous-Noetón. L'idea come *noetón* è altrettanto poco assolutizzabile dal pensiero, che il pensiero dalle sue idee, dal ciò che esso pensa. E se il tutto si dispone in questo cerchio, dove ogni punto è inizio e fine, cade ogni possibilità di pensare l'Inizio. Ma se tutto procede nel cerchio, allora, come dimostra lo svolgimento della seconda ipotesi del *Parmenide*, nessuna certezza è veramente afferrabile, nessuna *epistéme* che non sia insieme *aisthesis* e *dóxa*. Vera ipostasi l'Uno soltanto; la dialettica del pensiero vi riconduce di necessità, allorché il suo problema consista nel porre la certezza dell'enade che in-forma il molteplice, proprio in quanto tale certezza è inafferrabile nei limiti del pensiero. Qui, infatti, l'enade è un *pensato*: di essa vi è nome in quanto è-nominata, vi è *logos* in quanto è-detta. Il problema dell'Uno è il problema del 'ciò' che trascende l'immanenza reciproca di pensiero e pensato; del 'ciò' non posto dal pensiero. Ogni dimensione successiva all'Uno – anche quella degli dei

puramente intellegibili – è posizione del pensiero. La stessa prima triade di Proclo rappresenta il gioco di limite-illimite che genera il *miktón*, il «misto», genere di cui «ogni forma di *génesis*» (III, 8) è intessuta: principio universale, cioè, della comprensione del divenire. Trascendenza è solo dell'Uno-Uno. Eliminata, rimane l'oceano dei nomi. E se questo oceano non si attraversa con lo sguardo fisso a quel Sole, che soltanto ad occhi serrati possiamo intuire, lo percorreremo per vani cerchi, per un'eterna durata, senza incontrare né Fine né Inizio. Il problema dell'Uno è, insomma, radicale interrogazione dell'idealismo del *Nous*, tentativo di 'reagire' al (possibilissimo) esito idealistico del *Parmenide*. È il problema della ipostasi *vera* – che si dà 'prima' di ogni posizione del pensiero, 'prima' del variopinto gioco delle sue enadi.

B. – E proprio questo non può riuscire. L'Uno, infatti, come compare nel *Parmenide*, è *impartecipabile*; al di là di ogni *ousía* significa che nessun *metaxý* può connetterlo all'ordito degli enti. Ma proprio l'*Impartecipabile* è fatto cadere nell'esegesi neoplatonica. I termini «d'immenso desiderio» con i quali Proclo 'divina' l'Uno sono quelli di Arché e di Aitia; l'Uno è *arché* in quanto insieme Aitia. E causa senza effetto è inconcepibile come pensiero senza pensato. Egli 'divina' l'Uno dicendo, in realtà, l'uno-che-è.

A. – Ma si tratta di un dire nella forma dell'analogia: presenta nella forma dell'assenza, non 'dice', appunto, se non che il Principio dimora «en abátois», in intransitabile ou-topia (*Theol. plat.*, II, 6).

B. – Mi scusi – stia al testo della pagina che ha appena citato. L'*Inconoscibile* esiste negli enti, poiché essi sono *uniti* al Principio. Ma in quanto *unito* all'uno-che-è, l'Uno deve parteciparvi, e non per analogia! Se l'Uno si manifesta negli ordini successivi, il problema del *metaxý* assume valenza ontologica. È necessaria, allora la moltiplicazione delle ipostasi intermediearie – le quali, certamente, alla fine rivelano quel carattere puramente noetico che lei ha sottolineato. Anche l'Uno è fatto rientrare nel grande cerchio, nel grande Anno, da cui lo si voleva liberare. E la

sua natura si confonde interamente con quella dell'uno-che-è. Non abbiamo nessuna ragione di dover iniziare da Lui, piuttosto che da una qualsiasi delle determinazioni dell'uno-che-è.

A. – In II, 7 Proclo sviluppa l'analogia platonica del Sole per spiegare in che modo intendere l'esser-causa dell'Arché: nessun movimento di generazione, nessuna potenza in Lui distinta dall'atto. L'uno è causa soltanto in quanto fons-origo, in quanto tutto sussiste per lui, in quanto *ambitus omnium*.

B. – Strano – ricorderà certamente come proprio un'analogia del tutto simile Socrate opponesse al discorso di Parmenide: come il giorno, pur essendo uno, partecipa, simultaneamente e senza interna divisione, di più luoghi, così avviene per quell'*eidos* che tu, Parmenide, non riesci a «tener fermo» in tutte le cose che ne partecipano (*Parm.*, 131 b 3-6). Risposta troppo facile, non è vero? Forse che un velo che copre una moltitudine di uomini sta nella sua totalità sopra ognuno? In qualsiasi modo intenda l'Uno come *arché-aitía*, io lo intendo nel senso, secondo il *káthodos*, dell'uno-molteplice. Il «primo nato» lo realizza, lo *fa nascere*. La sua trascendenza rimane come semplice immagine – o, meglio, come l'immagine di ciò che *nel* pensiero, nei suoi limiti, è inafferrabile: cioè, proprio come *noumeno*. La definizione di noumeno non ammette alcuna trascendenza: essa indica ciò che non può esser posto dall'intelletto (*diánoia*), ma soltanto *pensato*.

A. – Forse proprio a queste considerazioni volevo condurla – anzi, condurci. Le dissi che, a mio avviso, il neoplatonismo svolge l'aporia del *Parmenide*, non che la risolve. Ma ora dobbiamo comprendere perché ciò avvenga. Mi pare si possa almeno questo tener fermo: lo stesso *diaporein* del logos fa segno ad un 'che' che ne trascende il potere. L'Uno indica il problema, effettivamente emerso nel discorrere, del *non-posto* dal pensiero – e, dunque, in quanto *non-posto* dal pensiero, semplice, incontaminato, non contraddittorio...

B. – E dunque impartecipabile, pur nel senso dell'esser-causa o inizio.

A. – I due termini non significano affatto lo stesso – ma lo vedremo. Comunque, sì, io ritengo che nell'anelito all'Uno attraverso tali termini si rivelì un'aporia assai più costitutiva di quella implicita nel gioco analogico. E precisamente questa: il non-posto dal pensiero appare come unica, vera, perfetta ipostasi. Il non-posto appare come perfetta trascendenza.

B. – Ma se è proprio quello che abbiamo visto svanire come un fantasma – e che cosa lo fa svanire se non il dire l'Uno *causa*?

A. – Affrontiamo, dunque, questa stretta. Nel *Parmenide* si comprende, certo, che la super-essenzialità dell'Uno ne esclude ogni partecipazione-*metaxy* con il mondo delle rappresentazioni – ma non ne esclude affatto la natura 'noumenica'. Potremmo, anzi, dire che proprio in quanto perfettamente noumeno, l'Uno risulta perfettamente irrappresentabile. Ma – abbiamo anche visto – il termine noumeno non può, qui, in nessun modo, esser usato kantianamente, poiché costitutivamente, per il suo stesso intimo contraddirsi, il mondo delle rappresentazioni lo presuppone. Tale presupporre può, però, essere inteso come immanente allo stesso pensiero, e perciò compreso nella 'originaria' uni-dualità di Nous-Noetón. Una simile conclusione rende del tutto oziosa la prima ipotesi (un gioco per assurdo) e ci abbandona al multirisonante mare delle parole. Proprio per sfuggire a questo cerchio il logos neoplatonico combatte contro se stesso. Ma, attenzione, per esso finiscono con l'apparire equivalenti il problema dell'assolutamente non-posto dal pensiero e quello della perfetta, 'felice' trascendenza dell'Uno. Insomma: non-posto appare soltanto il perfettamente Trascendente. Non-posto, al di là della mente, appare in verità soltanto l'ipostasi dell'Uno. Da qui l'aporia – complementare a quella del *Parmenide*: impossibile ipostatizzare 'ciò' che assolutamente trascende le 'posizioni' del pensiero. Il non-posto non può in nessun modo ipostatizzarsi, in quanto è oltre ogni posizione, dunque anche oltre quella posizione che ne determinerebbe la natura trascendente rispetto ad ogni possibile contenuto del pensiero. Se – per sfuggire all'implicita 'noumenicità' dell'Uno

platonico – voglio affermarne l'incontaminata, pura trascendenza, finisco inevitabilmente per 'ricollocarlo' rispetto al pensiero e *in funzione* di ciò che esso pone. Del tutto conseguentemente, allora, posso, per analogia, nel senso più forte del termine, dirlo *arché*, causa, 'parteciparlo' di nuovo. Insomma: non è che, affermandone analogicamente il carattere di causa, contraddica la sua trascendenza, ma proprio perché ne postulo la perfetta trascendenza, è lecito, per analogia, affermarne il potere causativo-irradiante.

B. – Lei vorrebbe, dunque, concepire il perfettamente non-posto in termini perfettamente immanenti.

A. – In perfetta In-differenza rispetto all'uni-dualità di trascendenza e immanenza.

B. – Come quel tale che monta sulle proprie spalle per godere di più vasti panorami.

A. – Comunque un buon esercizio per non metter radici. Al quale, d'altronde, pervengono i nostri autori, ogniqualvolta si impone loro l'aporia appena indicata.

B. – Non mi pare. Essi rimangono, assai più comprensibilmente, all'essere come «íchnos» dell'Uno (Plotino, *Ennead.*, V, v, 5). Il loro linguaggio è ancora quello della *mimesis*, dell'imitazione da parte dell'*ousía* individua dell'Uno «aneídeon», in sé non «ideabile», inimmaginabile. Ma in quanto 'causa' di tale *mimesis*, l'Uno appare insieme anche come uno-che-è: eccolo che appare (come uno-molteplice) e non appare (come Uno); eccolo che viene e non viene (V, v, 8): dum patet, latet. E via *discorrendo*, nel senso proprio del termine – poiché, come vede, risiamo a quegli stessi 'contraddetti' che caratterizzavano la dialettica dell'uno-che-è nel *Parmenide*.

A. – Lei ha spiegato benissimo l'aporia che mi ero sforzato di indicare. Necessariamente ritorniamo alla via dell'uno-che-è, ipotizzando l'Uno in termini perfettamente ipostatici. Ma né in Plotino, né in Proclo, né in Damascio vi è solo la grande 'meraviglia' di fronte ai paradossi dell'Uno. L'Uno è assolutamente libero non solo dall'essere, ma anche dall'essere-*arché*; non diciamolo neppure libe-

ro, poiché l'essere libero dipende da un 'che' da cui ci si libera; nulla gli capita, né il manifestarsi, né il nascondersi (*Ennead.*, VI, VIII, 8 sgg.). Non possiamo pertanto dirne neppure la trascendenza.

B. – Ma possiamo dire che ogni ente a Lui si relaziona, come ogni punto del cerchio disegnato e della sua superficie si relaziona alla assoluta singolarità del Centro: punto matematico inafferrabile, eppure realissimo. E risiamo all'analogia, che mostra come l'Uno possa pensarsi soltanto in relazione alle figure e agli enti che sono.

A. – Poiché si confonde ancora il problema dell'assolutamente non-posto con ciò che trascende il pensiero – e ciò che trascende il pensiero può esser pensato unicamente nei termini del Centro rispetto al cerchio, cioè: *all'interno* dello schema del cerchio. Ma, le ripeto, allorché Plotino 'toglie' la stessa *arché*, 'cancella' dall'Uno lo stesso predicato dell'Inizio, non può neppure più concepirlo come il Centro che 'genera' la figura del cerchio. O, meglio, 'cancella' dall'*arché* ogni schema di causa. Ed è in questa direzione, a me pare, che il neoplatonismo approfondisce l'aporia del *Parmenide*. Al termine del suo sviluppo – e proprio come estrema testimonianza del senso complessivo del suo audacissimo logos – ciò appare evidente nel grande trattato di Damascio. Dell'Inizio è impossibile propriamente dire che è *arché*. Se iniziamo da ciò che inizia, iniziamo con ciò stesso dal «primo nato». L'Inizio, in quanto ciò-che-inizia, equivale all'uno-che-è; presupponiamo, allora, nell'Inizio ogni partecipazione e ogni *génésis*. Se l'Uno è inizio-*arché* avrà *bisogno* di ciò che dall'inizio proviene, così come la causa è «bisognosa» dell'effetto (Damascio, *De principiis*, I, pp. 39 sgg.). Se è principio-di non potrà concepirsi senza l'ente che lo esprime, che lo manifesta. E nulla cambia se si manifesta proprio come assenza – così, infatti, come in sé incatturabile, si manifesta nella figura del cerchio quel centro oggetto della pura *máthesis*. Si potrà dire, allora, che l'Uno partecipa di ciò che è, unicamente sussistendo identico e immobile in tutti i partecipanti? Ma in che cosa si distinguerebbe dalla loro stessa sussistenza? da ciò che costituisce l'unità di o-

gni singola cosa e fa, ancora, per quanto si proceda all'infinito a dividerla, di ogni suo frammento *un* frammento? Ma se, per salvare l'Uno dal suo rovinare nella processione degli enti, lo ipostatizziamo come assolutamente separato, l'Uno verrà *posto* come parte, e precisamente come ciò che *non* è posto dal pensiero. E nulla impedirà, poiché esso è parte, di nominarlo attraverso definizioni: dunque, anche di dirlo *arché*, *aitía*, principio-di. La contraddizione che qui incontriamo non ha nulla a che fare con il carattere paradossale di ogni analogia. Se definiamo, infatti, l'Uno col termine di causa, non lo nominiamo affatto analogicamente, ma ne distruggiamo l'idea, poiché ci troviamo costretti a postulare nell'Uno un *secondo* principio, una potenza dell'Uno, originariamente congiunta alla sua semplice sussistenza. Dunque, non è più l'Uno che 'diviniamo', non è più all'Uno che fanno-cenno le nostre indicibili doglie, ma all'uno-che-è. Del quale sarà veramente assurdo predicare indicibilità e irrappresentabilità. In questi passi di Damascio (I, pp. 108-126), l'aporetica neoplatonica mi sembra raggiungere il suo termine ultimo. In questa forma radicale essa ci viene trasmessa. In nessun modo può esser tenuto il concetto di causa in accordo all'Uno, se l'Uno è l'assolutamente positivo di cui nessuna contraddizione deve essere pensata.

B. – E, dunque, avvolto nella più oziosa separatezza, 'vittima' della più assoluta trascendenza.

A. – E anche questa via è impossibile, come già ho cercato di dire. Posso benissimo intendere come causa assolutamente separata l'uno-che-è; posso ipostatizzarlo, oppure concepirlo come inizio logico. Nel primo caso, sarà il primo dio che sussiste per sua potenza libero, ab-solto da tutti gli enti che dalla sua luce provengono; nel secondo caso, sarà la potenza delle forme stesse del pensare che pongono l'Inizio, che lo ab-solvono dalla catena del gioco successivo delle cause e degli effetti. Ma l'Uno non può sussistere come semplicemente separato, assoluto. Quale potenza lo avrebbe assolto? Una sua stessa, immanente potenza? Ma, allora, esso è l'uni-dualità della seconda ipotesi. Oppure una *arché* superiore, e così via all'infinito? E

se sussiste separato da alcunché, sussiste come parte, non come Uno. La via per cui si afferma la natura assoluta dell'Uno riconduce di necessità all'uno-che-è. Quest'aporia era ben chiara agli occhi dell'idealismo post-kantiano – ma lo era altrettanto l'altra, che riguarda la risoluzione del problema dell'Uno in quello dell'inizio logico? Riprende e sviluppa veramente, l'idealismo post-kantiano, la complessità dell'aporetica neoplatonica, o non assistiamo, qui, piuttosto, all'immediata, 'violenta', eliminazione della nostra prima ipotesi – e proprio, certo, se vuole, sulla base delle contraddizioni necessariamente derivanti dall'affermarne la natura assolutamente trascendente?

B. – Lei vuol dire che l'Indicibile neoplatonico si 'traduce' nell'idealismo come posizione dello stesso Io-penso, come l'intrascendibile *del pensare*, ovvero: come l'affermazione dell'intrascendibilità dell'atto, dell'*enérgeia* del pensare.

A. – Ciò che già i neoplatonici affermavano per la relazione tra l'intelletto e l'uno-molteplice, e cioè che l'uno-molteplice ha nei principi dell'intelletto la sua radice (Proclo, *In Plat. Parm.*, VI, coll. 1043 sgg.), gli idealisti lo affermano dello stesso Uno.

B. – E lei ritiene che quest'esito non sia necessario, una volta rovinata ogni possibile idea di partecipazione, di *metaxy*, ogni possibile 'figura' emanazionistica, che si regge sulla differenza tra presupposta necessità della Causa e contingenza pura dei molteplici effetti?

A. – Io ritengo che precisamente questo sia ora da indagare, ma tenendo ben fermo il punto cui è pervenuta l'aporetica neoplatonica, e che consiste indubbiamente nel problema dell'Uno in quanto *non causa*, *non iniziante*, e *perciò* né trascendente il gioco di causa e di effetto, né immanente i nomi, le definizioni, che, ordinando tale gioco, ne ordinano pure i possibili *lógoi*, le possibili relazioni, con ciò che lo trascende.

B. – Vedo che è impresa disperata tentare di distoglierla dal suo proposito. Sia vera *manía* o follia da folle, lo ve-

dremo alla fine – ma lei, se ho ben capito, proprio questo intende mettere in discussione: che la ‘bontà’ dell’Inizio sia il risultato soltanto a poterla ‘documentare’. Non mi resta, allora, che augurarle buon viaggio. Al suo ritorno, la ascolterò di nuovo con piacere, anche se, temo, ritornerà a mani vuote.

A. – Ecco un buon auspicio – perché è precisamente così che mi auguro di saper fare ritorno.

## SEZIONE SECONDA

La filosofia muove dall’Incondizionato. *[Deciso]* se l’Incondizionato sta nell’Io o nel non-Io, è deciso tutto. «Per me, il principio più alto di ogni filosofia consiste nell’Io puro, assoluto, cioè nell’Io in quanto unicamente Io, non ancora determinato dagli oggetti, ma posto dalla libertà [...] Dio non è altro che l’Io assoluto [...] per l’Io assoluto *non c’è più* alcun oggetto, perché, se vi fosse, esso cesserebbe di essere assoluto». Così Schelling a Hegel il 4 febbraio del 1795. Il testo – ancora il testo di un giovane ‘entusiasta’ – vuol segnare la decisione *da* Kant per Fichte, e altrettanto nettamente, invece, la segna anche da quest’ultimo. Quattro anni più tardi, Jacobi ancora non lo comprende; interpretando l’‘ateo’ di Jena quasi secondo i tratti dell’idealismo schellinghiano, così egli scrive a Fichte: «La filosofia della pura ragione [...] annichila ogni cosa che stia fuori di sé, e lascia sopravvivere soltanto se stessa [...] riduce la forma alla cosa e la cosa al nulla». L’oggetto viene eliminato dal pensiero e trasformato «in un nostro prodotto, in un semplice schema». I testi di Jacobi rimangono essenziali per comprendere, sotto un più complessivo profilo storico-culturale, la recezione, in quegli anni, del discorso fichtiano e il clima del primo idealismo. Con ‘ingenua’ nettezza, essi colgono il problema del carattere assolutamente *immanente* del sistema della ragione pura, e come da esso derivi l’*impossibilità* dell’oggetto. Tante pagine ‘attuali’ intorno al costitutivo nihili-

lismo della «filosofia della pura ragione» non son che glosse al buon Jacobi. In particolare, egli coglie acutamente come l'assoluta libertà non sia concepibile in quanto 'attributo' dell'Io, ma sinonimo dell'Io stesso, cioè dell'assolutamente Incondizionato. L'Io è assoluta libertà, cioè: incondizionato e indeterminabile. L'Io è assoluta libertà *da* ogni possibile definizione. In nessun modo, la sua libertà risulta 'entificabile'. Dunque, propriamente non si deve neppure affermare che l'Io è, bensì possiamo dire soltanto che l'Io *produce*: ciò che vediamo-narriamo sono soltanto i 'posteriora' dell'Io, i suoi *fatti*. L'Io è produzione, creazione, *atto*. E ciò fa comprendere assai bene in che senso, perfettamente conseguente, Schelling potesse dire che «Dio non è altro che l'Io assoluto».

Ma ciò che Jacobi afferma non riguarda Fichte, bensì la 'soluzione' idealistica di Fichte. In un giro brevissimo di tempo, questa 'soluzione' sembra affermarsi prepotentemente, come un destino – e Fichte la combatte davvero come un eroe tragico combatte la *sua Moira*. In questo combattimento si gioca il senso dell'Inizio, cioè del «principio di ogni filosofia», per tutto il pensiero europeo successivo. Se non vogliamo aggirarci, come i nomadi già evocati da Kant, tra «diverse verità» (*Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, I, p. 53),<sup>1</sup> tra i molti principi, ognuno dei quali fonda una serie particolare di conoscenze – se, cioè, vi è un sistema del sapere umano e non soltanto le molte scienze, se vi è una dottrina generale di tutte le scienze, allora è necessario che si dia un Principio, assolutamente certo, prima e indipendentemente da ogni connessione, presupposto di ogni connessione e dimostrazione, eppure tale da comunicarsi a tutte le proposizioni della scienza e fonderne la pretesa di certezza. L'"incipit" fichtiano chiarisce già di per sé la relazione con Kant. Da un lato, la filosofia vale come dottrina *delle scienze*: essa definisce quel saldo terreno su cui ogni forma di sapere dovrà porre le proprie fondamenta. Il saldo terreno

1. Salvo indicazione diversa, cito Fichte dai *Werke*, a cura del figlio, Immanuel Hermann, riproduzione fotomeccanica, W. de Gruyter, Berlin, 1971, 11 voll.

rimarrebbe, però, ozioso, se non venisse coltivato e costruito. Il nesso che lega l'«anámnesis» filosofica del Principio e lo *sviluppo* delle scienze, è costitutivo sia in Kant che in Fichte. In pagine decisive, sulle quali dovremo ritornare, Fichte intende 'armonizzare' la circolarità inevitabile del procedere filosofico (dalla *concordanza* del presupposto e del trovato, è lecito concludere che il sistema *può* essere vero) con l'indefinibile perfettibilità delle scienze particolari, le quali mai rifluiscono di nuovo al principio (pp. 75, 59). Cerchio e linea possono 'armonizzarsi', in quanto la certezza della proposizione scientifica, in ogni momento del progresso della scienza cui appartiene, si fonda sul «cuore che non trema della ben rotonda verità» stabilito dalle leggi della riflessione. Ogni momento della scienza, cronologicamente soltanto disponibile, è *anche più che momento*, poiché deve essere sempre concepito come espressione di quella *proposizione fondamentale*, di cui la filosofia è scienza. Se si elimina tale nesso, le scienze particolari cessano di essere scienze, per divenire rappresentazioni empiriche o frammentarie ricerche sperimentali. Le loro intrinseche fondazioni non vanno confuse col saldo terreno, che è compito della filosofia concepire.

D'altro lato, però, è ben comprensibile perché a Kant la speculazione fichtiana (che, ripetiamolo, si muove ancora esplicitamente nell'ambito del programma critico della filosofia, in quanto fondazione del discorso scientifico) potesse apparire un che di «spettrale», come una «mano che cerca di agguantare se stessa».¹ La forma a priori kantiana, che permette di pensare un giudizio con rigorosa universalità e *regola*, perciò, il campo di ogni possibile esperienza, non può affatto affermarsi come incondizionata: essa non può valere, infatti, che nella formazione di una reale esperienza. Le leggi fichtiane della riflessione varrebbero, invece, anche se non si desse alcun mondo

1. *Dichiarazione di Kant sulla Wissenschaftslehre di Fichte*, apparsa nella «Allgemeine Litteratur-Zeitung» di Jena, il 28 agosto 1799; in *Gesammelte Schriften*, edizione dell'Accademia di Prussia, Berlin, 1902-1938, vol. XII, pp. 370-371.

delle scienze particolari. In Kant, la filosofia trascendentale si definisce *imitando* il metodo sperimentale della nuova scienza (*CrV*, 1787, p. xvi); in Fichte, l'intuizione del Principio trascende assolutamente ogni presupposizione; esso deve rappresentare quel Punto che attrae a sé tutto quanto abbiamo edificato, cui nemmeno uno «*Stäubchen*», un atomo di polvere può sottrarsi (*Über den Begriff*, I, p. 54): è il Centro della sfera a raggio infinito, e dunque intrascendibile, che l'“immaginario” idealista, da Fichte a Gentile, mutua dal linguaggio neoplatonico. Il Principio, certo *perché* certo, in quanto solida terraferma di ogni scienza e di ogni sapere, non potrà essere discorsivamente dimostrato: «l'ingresso nella mia filosofia è l'assolutamente inconcepibile»;<sup>1</sup> il termine ultimo di ogni dimostrazione non potrà essere, a sua volta, dimostrabile, ma intuibile soltanto. Tuttavia, ciò che intuisco come il certamente inafferrabile, e *perciò* base di ogni certezza, si dà, in Fichte, nella forma della proposizione. Principio è qui, sempre, *Grundsatz*: proposizione principiale, origine *di* ogni proposizione. Il Principio è una proposizione insuscettibile di dimostrazione, certa perché certa, non riconducibile a nessun'altra più generale, inconcepibile – cioè, non abbracciabile – da un punto di vista più alto. Principio interamente noetico – dunque, completamente ‘deciso’ dall'aporetica neoplatonica. Ma, in quanto principio proposizionale, esso è anche nell'impossibilità di intendersi come puro, assoluto dall'oggetto, posizione della propria stessa perfetta libertà. In quanto *Satz* – anzi, in quanto fondamento di ogni possibile proposizione – il Principio discorrerà sempre intorno ad un contrapporsi, ad un disgiungersi, sarà sempre armonia di distinti, di cui l'uno originariamente ob-iectum all'altro. Se il Principio si dà come *Grundsatz*, in esso necessariamente non si espri-me se non l'ipotesi dell'uno-che-è. Esso non deve confondersi né con la incontaminata trascendenza dell'Uno, né con l'annichilimento dell'obiectum nella assoluta libertà dell'Io. Se l'intuizione originaria dell'Io vale come *Grund-*

1. Lettera di Fichte a K.L. Reinhold, del 2 gennaio 1795, in *Briefwechsel*, Haessel, Leipzig, 1925, vol. I, p. 478.

*satz*, allora questa intuizione è proposizione; l'*Io* costituisce una proposizione fondamentale, e dunque non è concepibile in termini di pura, assoluta libertà. Si potrebbe così esprimere il senso stesso della ricerca fichtiana: come un disperato tentativo di dimostrare, secondo le leggi della riflessione, un'originaria armonia tra proposizione e Incondizionato – di raggiungere la proposizione dell'Incondizionato. Intorno all'aporetica cui questo tentativo dà luogo si concentrano tutte le filosofie dell'idealismo (a partire dalle stesse rielaborazioni cui Fichte sottopone la *Wissenschaftslehre*).

«Noi dobbiamo ricercare l'assolutamente primo, in tutto e per tutto incondizionato *Grundsatz* di tutto l'umano sapere»: come l'incipit della *Critica*, così quello della prima *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (I, p. 91) dichiara immediatamente che la propria verità consiste nel suo stesso essere indagata. Ciò che, infatti, non si può né dimostrare («beweisen»), né determinare («bestimmen»), ciò che sembra, allora, appartenere ad un solo e indivisibile sguardo (*Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem Jahre 1801*, II, p. 12), va tuttavia ricercato, e ricercato precisamente nella forma della proposizione. Quell'atto («Thathandlung»), che non si presenta «tra le determinazioni empiriche della nostra coscienza, ma che sta alla base di ogni coscienza, e solo la rende possibile» (I, p. 91), deve poter essere *espresso*. La nostra ricerca riguarda l'espressione del Principio, in quanto il Principio non è che la sua stessa espressione. Non si dà il Principio e il suo esprimersi, *Grund e Satz vom Grund*, ma *Grundsatz*. E, in quanto atto, in quanto espressione, il Principio è questa stessa ricerca-che-lo-esprime. Nella propria *descrizione*, il Principio rimane presso di sé. Ma ciò implica, di necessità, la *discorsività* del Principio. È in questi termini, infatti, che esso si esprime: ponendo assolutamente  $A=A$ , noi non affermiamo affatto semplicemente che  $A$  è, che c'è  $A$ , ma che se  $A$  è, allora  $A$  è  $A$  o  $A=A$ . L'assoluta certezza della *prima* proposizione è, in realtà, il *risultato* dello svolgimento di un'ipotesi. Siamo certi soltanto del rapporto, della connessione che in questa proposizione, in questo *calcolo proposizionale*, si afferma: se  $A$  è,  $A$  è  $A$ . Ciò che viene assolutamente posto non è che il rapporto tra 'se' e 'ergo'.

Simultaneamente, noi siamo certi che tale rapporto è posto nell'Io e dall'Io – ma soltanto questo rapporto. Ciò che l'Io pone non è per nulla che c'è A, ma soltanto la necessità del rapporto A=A, se A è. L'Io pone A soltanto nella proposizione. Insomma, il Principio si dà qui nella forma della certezza di una proposizione, come tale del tutto impotente a porre la realtà del proprio soggetto. Il *Grundsatz* rimanda pertanto, necessariamente, a questa 'realità' come co-originaria alla connessione che esso opera. L'atto, certo perché certo, della connessione (A=A), nell'istante stesso in cui si esprime, esprime altresì che l'esserci di A trascende la connessione.

Che l'intuizione Io=Io non sia affatto equivalente ad A=A, poiché in essa l'Io è assolutamente certo non solo della forma della connessione, ma altresì della propria stessa realtà, non modifica in nulla la precedente conclusione. È vero che qui ci troviamo di fronte al punto in cui irreversibile si compie il distacco di Fichte dalla critica kantiana, poiché per Kant non può sussistere differenza di principio tra deduzione della realtà dell'Io e deduzione della realtà 'esterna', e l'unità dell'Io permane sempre *rappresentazione*, in nessun modo ipostatizzabile. Ma, anche assumendo che Io=Io (l'affermazione prima dell'unità dell'Io) significhi non «se Io è, allora Io è Io», bensì invece «poiché Io è, allora Io è Io», anche assumendo che in tale proposizione l'Io ponga il proprio soggetto, e non semplicemente lo supponga, ciò non potrà in nessun modo 'togliere' il fatto che ogniqualvolta l'Io non penserà se stesso, dovrà riflettere nella forma A=A e dunque *supporre* la realtà del soggetto della sua proposizione, senza mai esserne certo come di un suo *factum*. Ciò che l'Io fa – il proprio inconcuso *verum* – è soltanto la *forma* della connessione, quella *proposizione*, cioè, che presuppone la realtà del pensato. Ogni connessione, ogni rapporto riposano certamente sull'*Io sono* – così come ogni pensiero riposa, per Kant, sulla rappresentazione dell'Io in quanto unità dell'appercezione; ma, appunto, di *null'altro* si tratta che della forma generale della proposizione. Sull'*Io sono* riposa la *proposizione fondamentale*, e in nessun modo la realtà che essa eventualmente afferma. L'Io=Io è «il principio esplicativo» (I, p. 95) di tutti i fatti

della coscienza e della proposizione che riguarda realtà *presupposte* ad essa. Tale *presupposizione* non può essere tolta: la sua espressione soltanto, e non la sua 'risoluzione', riposa sull'Io=Io.

Come la forma dell'identità, così quella della disgiunzione sarà originariamente posta dall'Io. La possibilità dell'opporre presuppone l'identità della coscienza (I, p. 103), esattamente quanto quella del congiungere (cfr. anche II, p. 22). Si tratta dei due volti della stessa *That-handlung*. Se la coscienza dell'opporre non fosse congiunta, nell'Io e dall'Io, alla coscienza precedente del porre, l'opporre non apparirebbe tale, ma come un semplice, nuovo porre. Ora, ciò che è opposto all'Io è Non-Io. Tale opposizione riposa pertanto sulla identità della coscienza nel suo congiungere e distinguere. L'opposizione del Non-Io presuppone l'identità della coscienza, e dunque non può valere come assolutamente incondizionata. Ma il Non-Io di cui qui si parla riguarda ancora la *forma* della proposizione fondamentale. Come A=A, così –A non è A, riposano sul fondamento dell'unità dell'Io. Non si tratta che della stessa proposizione, che, in ambedue le sue forme, presuppone la realtà del suo soggetto. Il Non-Io, dunque, di cui qui si afferma l'essere opposto all'Io, non assume, in forza di questa affermazione, nessuna effettiva realtà. È semplicemente il 'ciò' che nei limiti della proposizione possiamo assolutamente opporre all'Io. Ciò che l'Io 'produce' non è affatto la realtà del Non-Io, ma la proposizione che assolutamente oppone Io e Non-Io. È in quanto *forma* del Non-Io, nella proposizione fondamentale, che il Non-Io non può detenere alcuna incondizionatezza. Ma la realtà del Non-Io resta meramente supposta, come quella della realtà di A in A=A. L'Io non potrà mai perfettamente 'consumare' tale presupposizione. *Di fronte* ad essa, l'Io assoluto della forma Io=Io, si determina e limita, si oppone a sé nella sua forma assoluta, e si dà con ciò stesso la propria idea o il proprio compito infinito: divenire assolutamente libero di determinare tutto secondo la propria pura coscienza, cioè: eliminare ogni presupposto, realizzare perfettamente ciò che ora vale soltanto nella forma logica della *proposizione* fondamentale.

Il programma fichtiano consiste indubbiamente nella *produzione* effettuale della conciliazione di Io e Non-Io, intesa come onni-determinazione da parte dell'Io della sua realtà. Ma la realtà di questo intento non è quella del factum, ma del fieri. *Verum et fieri convertuntur*. Se, nella forma della proposizione, il Non-Io non esprime certamente che l'atto dell'opporre da parte dell'Io, la forma generale dell'opposizione, questa stessa opposizione non può risolvere in sé la possibilità dell'opposizione *reale*. Io e Non-Io sono, in quanto tali, certamente posti dall'Io, come A=A – ma, proprio come in A=A, il soggetto della proposizione nulla dice intorno al suo sussistere effettuale. Ponendo ciò che ne contraddice l'assolutezza, l'Io non afferma alcunché di reale, e, dunque, nulla di reale neppure può risolvere in sé. Questa risoluzione rimane come il suo puro Sollen, il suo dovere, il suo compito, il suo Fine. Il Principio è la proposizione che afferma come le forme del congiungere e dell'opporre siano poste dall'Io, siano relazioni che l'Io pone, ponendosi ora nella forma dell'identità con sé (ponendo se stesso ed essere come assolutamente identici), ora nella forma del limitarsi (e dunque opponendo a sé tutto ciò che *non* rientra in quella identità). Poiché si pone come limitato dal Non-Io, è evidente che tale limite è, per l'Io, apparente sotto il profilo logico-formale, e, dunque, sotto il medesimo riguardo, anche immediatamente superato. Ma ponendo 'ciò' che lo limita nel momento stesso che pone la propria identità, l'Io non pone affatto anche la *realità* del limite. Il Principio fondamentale, proprio in quanto proposizione originaria e intrascendibile (nulla possiamo affermare 'oltre' la sua forma), mostra in se stesso l'indeducibilità dell'esserci effettivo del soggetto di ogni proposizione dell'Io (che non sia: 'Io è Io'), mostra in sé e da sé la forma generale del presupporre e, simultaneamente, il dovere (che si presenta anzitutto come oscuro sentimento, e matura, poi, in esigenza razionale) di superarla. Affermare, perciò, con Jacobi, che nel Principio fichtiano si celebra l'annichilimento di ogni realtà nell'autoctisi dell'Io, deriva dal radicale fraintendimento del dramma, che qui si gioca, tra certezza delle relazioni e connessioni gravitazionalmente collegate al Punto dell'"Io sono", e, d'altro

lato, presupposizione della realtà di quelle stesse relazioni. Il *Grundsatz* non può valere come produzione della propria realtà; esso 'si limita' a descrivere il cerchio a raggio infinito delle proposizioni possibili, *posto che qualcosa sia*. Se qualcosa è, allora ogni possibile forma di connessione, ogni possibile logos, si produrrà sulla base di questo Principio, avrà la propria fondazione su questa terraferma: che l'Io è. Ma il sapere assolutamente certo di questa esistenza – e qui solo sapere ed essere coincidono – non potrà mai esser fatto valere come sapere assoluto dell'essere in generale, come unità effettivamente realizzata di sapere ed essere. L'auto-scienza intrascendibile che l'Io è, si collega, anzi, indissolubilmente, all'altra forma della proposizione fondamentale: *se A è, allora A=A*. Soltanto le due forme *fanno* il Principio. E, insomma, il Principio suona come indisgiungibilità dell'opposto e opposizione dell'indisgiungibile. Il sapere del Principio è assoluto unicamente nel senso che *sa* l'intrascendibilità della differenza tra sé ed essere. Nel Principio l'Io afferma se stesso *non soltanto* opponendo a sé il Non-Io, ma presupponendo tale differenza.<sup>1</sup>

Il Principio afferma l'inseparabilità e nient'affatto realizza l'identità di essere e pensiero. Perfetta uni-dualità del Principio fichtiano, espressa con piena evidenza dal termine stesso che lo designa: *Grundsatz*. Principio, Inizio è qui, anzi, l'intrascendibile disgiunzione di essere e sapere. Assoluto legame tra questi 'inseparabili' (nulla può darsi se non per la coscienza pensante, e insieme nessuna coscienza si afferma se non obiettivandosi) e assoluta insuperabilità della loro distinzione. In ciò si afferma, certamente, una comune radice – ma questa è per l'appunto l'*inconcepibile*: 'ciò' che in nessun modo potrà mai essere *saputo*. L'assoluta unità di essere e sapere è Non-sapere, pura idea del venir meno della disgiunzione riflessiva che determina il Principio stesso del sapere. Dunque, il Principio di cui abbiamo parlato è inizio-del-

1. Così Novalis nella sua importantissima *Auseinandersetzung mit J.G. Fichte* (frammenti 2532-2605 dell'ediz. a cura di E. Wasmuth, Lambert Schneider, Heidelberg, 1957), fr. 2536.

sapere, l'inizio logico, e nient'affatto Assoluto; il Principio come l'Incondizionato-Inconcepibile è, semmai, 'divinabile' come assoluta negazione del sapere, come eterno *Non* del suo discorrere. Il sapere è vedere, inseparabile e disgiunto dal ciò che vede; l'Assoluto è pura Luce.<sup>1</sup> Fichte tematizza così, in particolare in queste *Lezioni* del 1804 sulla *Wissenschaftslehre*, la differenza tra Grundsatz e Assoluto; la proposizione fondamentale è fons-origo di ogni sapere, è *Ur-denken*, ma nulla sa dell'*Ur-sein* (della radice comune di sapere e pensiero, che la loro inseparabile disgiunzione postula – e la cui idea Fichte riprende dalla kantiana *Critica del giudizio*). All'Uno indeterminabile noeticamente si contrappone, pertanto, l'uno-che-è, quel Principio in cui i due appaiono nel loro parteciparsi, e che pone, senza mai poterlo soddisfare, il problema della *hénosis* tra essere e pensiero. Il Principio deve presupporre un'unità originaria, che possiamo indicare soltanto come *Non-sapere* (la Luce-Tenebra areopagitica, la *docta ignorantia* cusaniana); si pone in sé e da sé come 'originaria' disgiunzione, e in tale forma dà vita ad ogni possibile esperienza e ad ogni sapere; ma pone anche, per ciò stesso e nello stesso tempo, il compito infinito della realizzazione dell'assoluta Unità: del divenire-Luce.

Sembra corretto, da questo punto di vista, insistere (come R. Lauth e molti altri) sull'ispirazione critico-trascendentale della filosofia fichtiana. Fichte, dunque, radicalizzerebbe il tema kantiano del fondamento del sapere, sottraendolo ad ogni ipoteca scientifico-sperimentale, e mantenendo fermo, d'altro lato, il carattere meramente ideale dell'unità assoluta o della comune origine tra forme del sapere (inizio del sapere) ed essere presupposto. Ma, se pure il sapere non può essere, anzi: *non è* l'Assoluto; se pure l'Assoluto è propriamente concepibile soltanto come '*non-essere*' del sapere; se l'essere del sapere '*è*' non-essere dell'Assoluto, tuttavia, come si afferma esplicitamente nella *Anweisung zum seligen Leben*, Wissen

1. Cfr. J.G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, a cura di R. Lauth e J. Widmann, Felix Meiner, Hamburg, 1975, ix conferenza.

e Bewusstsein, scienza e co-scienza rappresentano «espressione e rivelazione dell'essere (Äusserung und Offenbarung des Seyns), nella sua unica forma possibile» (V, p. 442). L'essere esiste come coscienza, si rappresenta, si manifesta, si dà *unicamente* nella forma del pieno sapere di sé. Il sapere non è, allora, l'Assoluto, ma la sua unica possibile immagine, *eikón*. Non il sapere 'fa' l'Assoluto, ma pure lo *presenta*, ne costituisce la presenza, *alétheia*. Snodo decisivo: 'che cosa' definisce sapere e coscienza come immagine dell'Assoluto? Se l'Assoluto viene veramente ritenuto come l'inconcepibile, neppure potremo determinarne l'unica possibile immagine. Se se ne desse un'immagine, non sarebbe più assoluto, ma *posto*, per quanto appunto concerne la sua immagine, dal nostro sapere. Per non intendere accidentalmente la rappresentazione dell'Assoluto, perché questa non sia qualcosa che capita all'Assoluto (distruggendone quindi la necessità), è necessario pensare, allora, l'immagine come intrinseca all'Assoluto stesso: suo eterno Verbum, sua eterna Passione. Ma, allora, se affermiamo che unica effettiva realtà della dimensione intrinsecamente manifestativa dell'Assoluto è il sapere, poniamo di fatto il sapere nel divino, lo concepiamo come dimensione dell'Assoluto, come Assoluto anch'esso – precisamente quanto si voleva denunciare contro tutti gli «afteridealistiche Systeme» (II, 63), contro tutti gli «idealismi da strapazzo». Se l'unico possibile Assoluto non viene concepito – come, invece, Novalis lo concepisce nella sua *Auseinandersetzung* con Fichte (cfr. ed. cit., p. 2559) – soltanto negativamente, come il fine mai attuale della «Tätigkeit», dell'attività dell'Io, ma come la comune, incondizionata radice di sapere ed essere, *sapere ed essere insieme* ne sono la necessaria rappresentazione. E se la rappresentazione non è mero accidente, essa sarà immanente al Principio stesso. Cioè, il non-essere del sapere e il non-sapere dell'essere, il sapere come *Non* dell'essere e l'essere come Luce che annichilisce la potenza della riflessione, sono l'Assoluto. Ma, allora, il sapere non può esser detto semplicemente immagine, *eikón* dell'Assoluto, poiché l'Assoluto ha il negativo in sé, è anche il momento del negativo, intrinsecamente e costitutivamente. O affermiamo radicalmente l'incondizionatezza dell'I-

« nizio – e allora non disponiamo di alcuno ‘schema’ che ci permetta di dedurre l’essere-immagine del sapere; o l’Inizio stesso è concepito come differenza originaria, essere e sapere come *Non* dell’Inizio, immanente all’Inizio – e allora il sapere non è immagine, ma l’Assoluto stesso.

La differenza, il ‘misto’ che si origina dall’atto che stabilisce i limiti degli opposti (opposizione tra Io e Non-Io e divisibilità di Io e Non-Io) è, invece, per Fichte, *soltanto* presenza dell’Assoluto. L’Assoluto ek-siste nella differenza e per la differenza, che l’Assoluto assolutamente non è. Nel ‘coro’ delle immagini, nel sistema delle coscienze, nel Noi della comunità, che liberamente lo riflette, nei molteplici saperi che lo sviluppano e ne sono in-formati, l’Assoluto ek-siste teoreticamente, moralmente, praticamente, ma non come l’Assoluto stesso. Il sapere non è, infatti, l’Assoluto – e su questa affermazione ruota tutta la prospettiva trascendentale cui Fichte intende restare fedele. Ma come concepire, allora, quel ‘coro’ di immagini ek-sistenza dell’Assoluto? Esse saranno, semmai, concepibili come prodotto dell’*immaginazione*, come *posizione* della facoltà di immaginare nei confronti dell’Assoluto, come la posizione dell’Assoluto *prodotta* dall’Io. D’altra parte, se l’Assoluto è ek-sistenza (in questo senso, come vedremo, Fichte interpreta il Prologo giovanneo), se l’esistere è co-originario all’essere dell’Assoluto, allora la differenza stessa si dà nell’Assoluto, e non ha più alcun senso affermare che il sapere è immagine dell’Assoluto, poiché l’*articolarsi* (il riflettersi, il sapersi) è assolutamente immanente al Principio stesso. Saranno le aporie in cui si imbattono, e che ‘lavorano’, gli «afteridealistiche Systeme» – ed è altrettanto insensato non coglierne la distanza dall’impostazione fichtiana, quanto non vedere che proprio gli irrisolti nodi di quest’ultima li impongono come *uno* degli esiti inevitabili. Il problema consiste appunto nel rapporto tra l’inizio del *sapere puro*, che afferma l’inseparabilità degli opposti, e dunque l’assolutezza della differenza stessa, e il Principio o l’Assoluto, in quanto loro comune radice, e perciò loro attuale In-differenza. Per Schelling e Hegel, Fichte sviluppa un lato soltanto del problema, quello riguardante il sapere puro, riducendo l’altro a vuota e incompatibile esigenza, poiché nel sapere egli non

vedrebbe che la potenza che rappresenta l'Assoluto, non l'Assoluto stesso nel suo auto-svolgersi, nel suo originario articolarsi e manifestarsi. L'identità di essere e pensiero sarebbe perciò soltanto pensata. Gentile riprese alla lettera il senso di queste critiche nel suo tentativo di condurre alle conseguenze estreme l'impostazione fichtiana: il sapere assoluto di Fichte è tale in quanto giunge a sapere che l'Assoluto è assolutamente altro rispetto alle determinazioni riflessive con cui il sapere concepisce la genesi della disgiunzione – il sapere assoluto è sapere di ciò che, per sé, è *limite* assoluto. Ma, posto ciò, ne consegue necessariamente l'insostenibilità teoretica dell'idea del sapere come rappresentazione – o, meglio, l'infondatezza obiettiva di tale rappresentare, che in nessun modo potremo mai saldamente distinguere dal gioco dell'immaginazione. Bisogna, allora, decisamente affermare il Principio come già in sé movimento del sapere – e dunque il sapere non come immagine, ma sapere-dell'-Assoluto, auto-manifestarsi dell'Assoluto – e dunque l'Assoluto come attualmente concepibile, l'Assoluto come *posizione* dell'in-trascendibilità del pensare stesso: «muovendoci col pensiero lungo tutto il possibile, noi non troviamo mai né il margine del pensiero stesso, né l'altro che sia di là dal nostro pensiero, e innanzi a cui perciò il nostro pensiero si arresti»<sup>1</sup> – noi non troviamo mai, perciò, come invece Fichte affermava, l'Assoluto come *Non* del pensare.

La «tiefsinnige Bemerkung», la considerazione profonda che Proclo compie nella sua esegeti del *Parmenide*, consiste per Hegel (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, XIX, pp. 471 sgg.)<sup>2</sup> nel dimostrare che la negazione non è meramente privativa, non è astratta opposizione, ma resta nell'unità procedendo da essa. La negazione non va assunta empiricamente, come qualcosa

1. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in *Opere*, Le Lettere, Firenze, 1987, vol. III, p. 33.

2. Salvo indicazione diversa, cito Hegel dai *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1969-1971, 20 voll. (sulla base dell'edizione del 1832-1845).

prima affermato e poi semplicemente tolto, ma come la forza attiva, produtrice, sdoppiante, che positivamente determina l'Assoluto come compiuta totalità. L'Uno non riposa semplicemente in sé, ma si esprime, è *logos*; nel suo essere-logos «wälzt sich um sich», gira su se stesso, e *combatté* se stesso («bekämpft sich selbst»), per ritornare a sé nella pienezza delle sue determinazioni. Perciò Proclo appare a Hegel molto più determinato, *logico* di Plotino, in quanto non considera astrattamente i diversi momenti dell'idea, ma nella loro distinzione dialettica: ognuno di essi va considerato come in sé compiuto, come concreta totalità, come *uno-molti*. È esplicita l'intenzione hegeliana: Proclo fornirebbe un'interpretazione dialettica del *Parmenide* tale da superare per coerenza, determinatezza e logicità quella plotiniana, nel senso che di questa elimina il presupposto dell'Inesprimibile, di 'ciò' che eccede le divinità *pensate*. Da un lato, Proclo chiarisce la positività di quella via che nel *Parmenide* poteva ancora apparire semplicemente apofatica; dall'altro, elimina l'"eccedenza" dell'Uno plotiniano rispetto al *cerchio* del sapere – e pone nell'effettuale determinazione di quest'ultima figura l'Assoluto stesso. Da questo Proclo (quam mutatus ab illo...), altrettanto quanto dall'aporetica dell'idealismo post-kantiano, 'fissata' da Fichte, inizia la *Logica* hegeliana, prende inizio di nuovo l'interrogazione del Principio.

Assoluto, das Absolut, Ab-solutum è per Hegel precisamente 'ciò' che si è assolto, disciolto, liberato da ogni astrazione, da ogni astratta, indeterminata 'semplicità', non nel senso che si *presupponga* altro dal gioco della determinatio-negatio, ma nel senso che è la totalità del movimento che continuamente pone e toglie le determinazioni, cioè: le supera. Assoluto non potrà perciò essere il puro Inizio. Da nulla l'Inizio si è disciolto (come vedremo: appunto, *dal* nulla l'Inizio *non* si è disciolto; l'Inizio come puro e semplice Inizio *in nulla* si determina). Solo il processo 'assolutizza' l'Inizio, lo libera-discioglie, cioè, dall'essere in nulla determinato. L'Inizio è Assoluto «nur in seiner Vollendung» (*Wissenschaft der Logik*, VI, p. 556), solo come perfettamente compiuto, alla fine del processo della sua assolutizzazione dall'essere-mero-Inizio, solo in quanto perfettamente liberato dal suo se stesso origina-

rio. Giunto al fine del proprio essere-Inizio (e, dunque, come *téleios*) l'Inizio è l'Assoluto.

L'Inizio pienamente 'assolto' dal suo essere *null'altro* che Inizio, l'Inizio compiuto attraverso la totalità delle determinazioni del processo, è piena, effettuale, realizzata *Vita*: Vita pensata, riflessa nella pienezza delle sue determinazioni, comprensiva dell'intero movimento che l'ha prodotta, Inizio e risultato insieme, *concreta* totalità. L'Assoluto, in quanto *Vollendetes*, in quanto il Perfetto, è Vita – anzi: «unvergängliches Leben» (VI, p. 549), intramontabile Vita, poiché Vita che si è totalmente *saputa*, dunque tutt'uno con la propria idea, purificata nel processo stesso del suo compiersi da ogni superfluo: da ogni «*Meinung*» (*dóxa*), da ogni «*Streben*» (l'ad-tendere solo, il semplice *Sollen*, la semplice 'esigenza' alla totalità, che Hegel criticava in Fichte), da ogni «*Willkür*» (il contingente arbitrio – termine di grande momento, come vedremo, nella trattazione hegeliana dell'Inizio). L'Assoluto è Vita che si sa e non opina, che si possiede e non si ad-tende, Verità che è Vita e Vita che è Verità, ma non in eterna quiete, bensì nel *processo* per cui continuamente *risultano* Verità e Vita. E dunque l'Assoluto è *hodós, alétheia e zoé* – precisamente la 'triade' giovannea, nella quale ogni termine è perfettamente distinto e perfettamente inseparabile dagli altri; e nella loro uni-totalità essi costituiscono il *Pleroma* della Vita intramontabile. L'Assoluto è Vita 'trapassata' attraverso il negativo, per la quale ogni astratta determinatezza, così come ogni opinare, ogni infelice anelito, non sono che momenti. È Vita piena, erede della 'morte della morte' – non nel senso che essa sia 'altra' dalla morte (come l'intelletto intende, opponendo semplicemente morte e vita), ma nel senso che la *comprende* perfettamente in sé come suo momento. È la Vita vista nel suo compimento e nella sua perfezione; la Vita nel suo più radicale e intrascendibile essere-per-la-morte: Vita *cruciata*, e che proprio nella croce del suo negativo risorge come vera ed eterna.

La Vita è il fine del processo e, in uno, lo stesso processo; il procedere, l'*intero* procedere, colto nel suo risultato, nel suo compimento. La *Logica* mostra, anzi: è questo «*Rückkehr zum Leben*» (VI, p. 549): dall'Inizio astratto

alla Vita – ma alla Vita *di nuovo*, poiché quello stesso Inizio apparirà intrinsecamente posto, cioè mediato, e, dunque, presupponente un processo, un discorso. Ma ciò che nell'Inizio è mero presupposto, nell'Assoluto è integralmente compreso, riflesso, mediato. Ciò che nell'Inizio è semplice, oscura presupposizione di una vita 'trapassata', nell'Assoluto, nel compimento dell'Inizio stesso, si manifesta come auto-coscienza della Vita nella totalità della sua via e delle sue determinazioni. L'Assoluto è perciò il massimamente *determinato* – il perfetto superamento di ogni puro Inizio e di ogni astratta universalità, di quelle 'figure', cioè, in cui sempre l'intelletto lo immagina. E, in quanto massimamente determinato – liberato, cioè, dalla «durezza» dell'universale astratto, come è detto nella *Fenomenologia* –, effettuale superamento dell'Inizio stesso. Ciò costituisce il fine dell'esercizio del pensare: liberare l'Assoluto dalle sue 'rappresentazioni' apofatiche, così come da quelle 'logiche', che lo riducono a mero fondamento delle forme dell'intelletto. Si tratta di due momenti del procedere dell'Assoluto, che divengono errori solo in quanto si fissino astrattamente. L'Assoluto è la perfetta comprensione di tali momenti-errori: Vita effettuale, pienamente cosciente di sé, perfettamente manifesta, e realtà che è vera, concreta totalità, in quanto possiede la propria idea e fa tutt'uno con essa (cfr. VI, pp. 464 sgg.). Si tratta del più radicale 'programma' mai concepito di risoluzione del problema dell'Inizio nel senso della piena manifestazione, della *rivelazione* dell'Assoluto come Vita compiuta, che più nulla ha di mira, che più nulla ha 'fuori' di sé, 'infelice' o bisognosa di nulla – e che, dunque, ha in se stessa, come suoi costitutivi momenti, ogni astrazione e ogni negazione – che 'trapassa', nel suo procedere, ogni errore e ogni infelicità.

Il suo procedere non è che l'articolarsi della sua totalità, e dunque l'opposto di un «*Überfluss*» (VI, p. 555), di un super-fluere. L'opposizione tra *Fortgang*, come forma specifica dell'essere-articolato, dell'essere-*logos*, dell'Assoluto, e *Überfluss*, come forma del semplice discorrere da momento a momento, cioè come forma del semplice *movimentum*, appare in Hegel di decisiva importanza. Intorno ad essa ruota l'intera determinazione del divenire.

re. Se con divenire s'intende una successione di momenti, che si 'tolgono' cronologicamente, «Fortgang» non significa divenire, poiché esso indica l'auto-determinarsi dell'Assoluto, per il quale l'Assoluto è. Il «Fortgang» indica il liberarsi dell'Assoluto dal puro in sé dell'Inizio, o l'Inizio stesso, ma in quanto Inizio del processo e dello sviluppo (VI, p. 556), che *de-cide* (*Ent-wicklung*) irreversibilmente dall'astrazione dell'Inizio e si compie nell'affermazione della intramontabile Vita. Solo in quanto «Anfang des Fortgehens und der Entwicklung», solo in quanto è in se stesso tale Inizio che si volge all'«assoluta Idea», l'Assoluto è reale *Verbum*, partecipa-comunica in ogni vita, tutto, anzi, rende vivente. Il procedere dell'Assoluto è questo comunicare-partecipare-vivificare, che vince la 'sklerokardia' dell'astratto Inizio in sé, e le morte 'lettere' delle forme universali dell'analitica dell'intelletto, per compiersi come Vita tutt'uno con la sua idea o verità – come, cioè, regno dello Spirito.

«Fortgang» meglio si tradurrebbe con 'circolazione'. È il 'circolare' dello Spirito che ricongiunge Inizio e Fine, che dimostra l'Inizio come Inizio-del-compimento, come cominciamento sempre immanente alle sue ulteriori determinazioni (V, p. 71). La filosofia è la scienza di tale 'circolazione': ne riconosce («Anerkennen») i contenuti e la loro forma; li libera («Befreiung») dall'unilateralità che ancora li caratterizza in quanto semplici momenti; li eleva alla Vita compiuta. La filosofia ricompone ciò che appariva frammentaria molteplicità; riconosce come *Fortgang* ciò che appariva *Überfluss*. E il processo 'circola' così dal puro Logico dell'Inizio a «das Geistige» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, X, p. 393): lo Spirito è il risultato ultimo del Logico; dall'*Anfang*, dall'Inizio come immediato, al *Prinzip*, al principio della spiritualità. Il Principio del regno dello Spirito è l'intero Fortgang, tutto il dramma del procedere, dell'articolarsi, del circolare dell'Inizio – il perfetto superamento dell'Inizio immediato, semplice, astratto.

Se ora, dal compimento del Logico, ci volgiamo a guardare all'Inizio, emerge subito il problema. Il 'cerchio' può chiudersi soltanto intendendo l'Inizio come inizio *logico*; ma in che senso, allora, possiamo definirlo come simpli-

cissimum o incomplexum? come possiamo affermare che «nulla può presupporre, da nulla essere mediato né avere un fondamento (Grund)» (V, p. 69)? Questa decisione, «che si potrebbe anche considerare un arbitrio (Willkür)» (V, p. 68) non risolve nulla, poiché, se l'Inizio è logico (V, p. 67), esso sarà necessariamente mediato, e in quanto liberamente posto nel puro sapere, e in quanto presupponente la scienza dello Spirito nel suo apparire, cioè la *Fenomenologia*. L'inizio logico mostra in sé come suo presupposto il negativo del calvario dello Spirito apparente. Se nulla vi è «né in cielo, né nella natura, né nello Spirito, né ove che sia, che non contenga in sé tanto l'immediatezza quanto la mediazione» (V, p. 66), in tale condizione di intrascendibile *mediazione* tra immediato e mediato si troverà lo stesso Inizio. L'Inizio non può concepirsi in nessun modo come «immediatezza semplice» e «senza distinzione» al suo interno (V, p. 68), poiché riflessiva è questa stessa espressione: non posso affermare alcunché di immediato se non per opposizione al mediato. L'inizio logico non è perciò affatto «das Einfache», il simplicissimum, bensì l'*astratto*: esso presuppone l'astrazione, e l'*astratto* è il prodotto dell'astrarre – come l'Ab-solutum dell'ab-solvere (l'Assoluto presuppone, infatti, come si è visto, il *Fortgang* che lo fa 'uscire' dall'*astratto*, che lo libera dall'Inizio). Così, alla fine, Hegel stesso: l'Inizio è *posto* come immediato, *risulta* dalla perfetta astrazione, che gli *nega* i caratteri della complessità, della determinatezza e differenza, dell'esserci concreto. Ma non si potrà dire, allora, che l'Inizio «perde» (V, p. 71) ciò che ha di immediato o unilaterale. L'Inizio, in quanto astratto, *mai* è immediato, bensì in se stesso, da sempre, appare come un qualcosa di posto, di mediato, di espresso nella forma *logica* della mediazione. E in tale forma esso è presente in tutti i successivi «sviluppi» (*loc. cit.*): proprio in quanto originariamente mediato, l'Inizio può mediarsi-comunicarsi in tutte le articolazioni del *Fortgang*. Insomma: dire Inizio astratto equivale a dire Inizio nella forma della mediazione, cioè presupponente l'astrazione. Inizio è, dunque, *das Logische*, il Verbum. Inizio è, in sé, già in sé, mediazione e comunicazione. Di un 'altro' Inizio nulla sanno né cielo, né terra, né Spirito, o

propriamente: nulla potrebbero *dire*. L'Inizio non è che la propria stessa espressione; l'Inizio non è che la propria stessa, immanente *comunicatività*.

L'Inizio è Offenbarung, puro aprirsi, 'darsi' immediato: qui «ancora è nulla» (in quanto nulla v'è di determinato), ma «qualcosa deve divenire» (V, p. 73). L'Inizio non è semplice Nulla, ma un nulla da cui qualcosa deve 'uscire' – e precisamente nella forma del Werden, del divenire. Un nulla che *dà-inizio*, insomma: un *Iniziante, das Anfangende*. L'oscillare tra i due termini, come se si trattasse di puri sinonimi, riveste una decisiva importanza. Là dove Hegel pensa l'Inizio, egli in realtà concepisce, riflette solo l'*Iniziante*. Traduzione e decisione irreversibili per Hegel: Inizio è *risolversi* «alla creazione di un mondo» (V, p. 70); Inizio è il Verbum *per il quale* il mondo è fatto. E soltanto perché così si determina, può tenere la figura del Cerchio, e lo Spirito assoluto, alla fine, può apparire come la verità dello stesso Inizio. Il Fortgang può *in verità* concludersi alla Vita, perché *alla Vita era deciso* lo stesso Inizio. L'Inizio non era che per questa Vita, e in essa si manifesta apertamente, senza più mistero, *tutto* il senso dell'Inizio. Esso è *gegen-wärtig* (V, p. 71), tutto affatto *presente*, in ogni momento del proprio svilupparsi-articolarsi; perciò questo movimento, lunghi, appunto, come già abbiamo visto, dal poter esser considerato una mera successione, è determinazione dell'Inizio stesso. L'Inizio *si dice* nel suo processo; ogni nome del suo processo è un suo nome; e in molti nomi si manifesta l'*Iniziante*. Ma, in questo stesso senso, si deve anche dire che il destino dell'*Iniziante* è irreversibilmente segnato: il suo Fortgang conduce con inflessibile necessità alla massima determinatezza dell'esserci; dal «*Da-sein*», dalla sua presenza, l'*Iniziante* non potrà mai più disciogliersi, mai più «*heraustreten*», uscir fuori (cfr. V, pp. 113-115). La via ha un senso solo, *vera Einbahnstrasse*, vero senso unico: la libertà di uscire via dall'astratto Inizio non significherà mai libertà di farvi ritorno. E ciò appare necessario, poiché, appunto, in quanto astratto, l'Inizio è già posto nella forma della mediazione, dunque già in sé volto «alla creazione di un mondo». In quanto *Iniziante*, l'Inizio è irreversibile processo creativo. La sua 'apocalisse' è sempre *cum figuris*:

nuovi cieli e nuove terre – *necessità*, comunque, di cielo e di terra.

In Hegel, il problema della differenza tra Inizio e Iniziante viene così totalmente eliminato – ma per nulla risolto. La immediatezza semplice dell'Inizio viene supposta, e immediatamente negata. La mediazione che si supporrebbe prodotta attraverso il 'trapassare' via dall'Inizio, è in realtà del tutto immanente all'Inizio, e il processo non ne produce che la manifestazione. L'Inizio vale come *posizione* del *non-ancora* perfettamente determinato, del non-ancora compiuto; dunque, l'Inizio si risolve in *ciò che pone* tale astrazione: nell'Iniziante, il cui punto di vista non potrà che esser quello del pensiero, anzi: della stessa filosofia, che guarda la totalità del processo, ricompone l'infranto dei suoi momenti, l'unilaterale Inizio con la Vita compiuta. Inizio *della filosofia*, inizio *logico*, ma di un *logos* che è quello filosofico. La «decisione», l'«arbitrio» non riguardano affatto il concepire l'Inizio come privo di ogni presupposto – poiché ciò non viene in nessun modo 'deciso'. Se in ciò consistesse l'«arbitrio» si tratterebbe di arbitrio del tutto impotente. L'Inizio *presuppone* il pensiero che lo riflette nella forma logica, che gli conferisce il verbum 'iniziare'. L'arbitrio consiste nel *presupporre* la completa equivalenza di Inizio e Iniziante. Questa equivalenza si dà nella forma della pura presupposizione, in nessun modo mediata, riflessa, criticata. Ma su tale presupposizione si fonda l'"inizio logico"; dunque, l'inizio logico si fonda sull'assolutamente inespresso, inarticolato, del mero presupporre. L'affermazione hegeliana, che si erge quasi a custodire l'intero edificio della *Logica* (in nessun luogo, né in cielo, né in terra, né nello Spirito si darà mai qualcosa che non contenga *entrambi*: mediato e immediato – essere e nulla), ricava tutta la sua straordinaria forza proprio dalla esplicita *volontà* di venire a capo di ogni presupposto, di ridurre la sua forma a quella del Cerchio del procedere della scienza. Ma tale affermazione presuppone, *indiscutibile*, la differenza che pure la fonda: quella tra l'Inizio e il senso, la direzione, la via dell'iniziare. Presupponendo ciò, presuppone di necessità anche la forma della mediazione come ciò da cui soltanto può esser prodotta, manifestata.

Per tradurre Inizio con Iniziante è necessario ‘arbitrariamente’ presupporre che l’Inizio contenga in sé l’*impulso* (Trieb) «sich weiterzuführen», a portarsi avanti, a procedere, a essere *metodo* (VI, p. 555). Il tema della «Willkür» nel definire l’Inizio si spiega in quello del «Trieb» che ad esso deve risultare immanente, affinché qualcosa effettualmente abbia inizio. Testimonianza preziosa della ‘immaginazione’ hegeliana, della sua vis imaginativa: l’immediato cominciamento (l’Inizio che si pretende immediato) è in se stesso ‘das Mangelhafte’, ciò che manca, privazione, profonda *penia*. L’Inizio è un vuoto che in quanto tale reclama d’essere colmato. Ciò che manca preme verso ciò di cui manca, è necessariamente *impulso* alla soddisfazione. È necessario, pertanto, definire l’Inizio come affetto dal negativo; e per rispondere al negativo che contiene in sé, esso dà-inizio. La forza dell’iniziare corrisponde alla potenza del negativo; il Trieb al dare-inizio esprime il bisogno, la mancanza, la miseria, il *vuoto* dell’Inizio. Perché l’Inizio possa risolversi nella «creazione di un mondo», debbo *presupporre* l’Inizio come *impulso* a procedere, a esprimersi, impulso che è reazione al negativo posto in esso. Da un lato, qui certamente si ribadisce la risoluzione di Inizio in Iniziante – ma, insieme, e ciò costituisce il nuovo problema, l’Iniziante si sdoppia in profondo vuoto, inospitale miseria dell’*in sé*, e dimensione manifestativo-comunicativa – quest’ultima non appare più comprensibile se non come impulso che risponde e reagisce a quel silenzio, se non sulla base dell’indeterminabile *presupposto* di un puro vuoto, o di un puro Aperto, Chaos. (È precisamente a partire da questo punto che, come vedremo, Schelling aveva ripreso a svolgere l’aporia dell’Inizio). Una decisione, che necessariamente ha in sé qualcosa di arbitrario, è, dunque, la posizione dell’Inizio, poiché decisione è l’iniziare stesso – decisione *infodata*, quanto infondabile l’immediatezza dell’Inizio. Che l’Inizio dia effettualmente inizio appare necessario, ma di una necessità affatto irrazionalizzabile: un necessario impulso. La più alta potenza del pensiero (VI, p. 552) non potrebbe sussumerlo in alcun modo; non nei suoi confronti essa si esercita, ma solo in quanto metodo, processo, articolazione, come ri-dimostrazione del Princípio.

Continuamente Hegel lo ribadisce: ciò che conta è il 'ritorno' all'Inizio – «uguale è per me da dove iniziare; infatti lì da dove ho iniziato di nuovo devo fare ritorno» (Parmenide, DK 5). *Pleroma* è il cerchio che il metodo traccia e in cui tutto si tiene – e nel tracciare il cerchio è certo indifferente da quale punto inizio. Ma nient'affatto indifferente è il suo centro. Ora, come è possibile intendere il problema dell'Inizio come quello del semplice punto da cui arbitrariamente inizio a tracciare la circonferenza? In nessun modo Hegel può ridurre a questi termini il problema. Per Hegel, l'Inizio è 'libero' da ogni esteriorità spaziale (come punto) o temporale (come istante) e viene inteso come *atto* dell'iniziare. Tale *atto* è il centro del «*Kreislauf*», ciò che, immanente a tutte le sue determinazioni, ne fa un solo metodo, una sola via. E proprio tale atto appare infondabile: ciò che 'spiega' il metodo non è neppure propriamente volontà, ma impulso. Il logos del cerchio da tale impulso viene mosso, ma di per sé nulla potrebbe muovere. Il movimento (e quello stesso movimento che deve 'ripetere' l'Inizio) presuppone l'impulso arbitrario ad iniziare non come posizione indifferente di uno dei suoi momenti, ma come atto costitutivo, come suo centro. Presuppone, pertanto, la propria stessa radicale infondatezza. Così, insomma, possiamo rappresentarci la struttura dell'aporia: se l'Inizio è puro, vuoto caso, e soltanto nel suo 'ripetersi' si manifesta la necessità dell'interno, nessuna *potenza esplicativa* può ritrovarsi in esso. Nulla di un punto ne fa quel punto che inizia il cerchio. Se, invece, Inizio significa dare-inizio, allora quest'atto dell'iniziare non si dispone affatto nel cerchio come uno dei suoi infiniti punti indifferenti; non è affatto più indifferente «da dove inizio». Ma l'impulso a iniziare, la decisione, l'arbitrio a una 'creazione' è assolutamente *álogon*. Inizio e Iniziante, lungi dall'apparire, allora, come astratti sinonimi, sono divisi da un *salto* abissale; nessun ponte conduce dall'uno all'altro: l'iniziare *nega* l'indifferenza dell'Inizio, è il non-Inizio, e, in quanto sua negazione, mai potrà ripeterlo. L'Inizio astrattamente concepito è ripetibile (anzi deve esserlo), ma mai risulterà ripetibile l'atto effettivo dell'iniziare: esso si *de-cide* dall'Inizio, dà vita a un mondo, a una creazione, a un esserci che in nessun

modo possono più «uscire da sé», che hanno un *senso* irreversibile. Insomma: se l'Inizio è puro Inizio, nessuna creazione è connessa alla sua idea; se Inizio=Iniziante, nessun ritorno, nessuna 'ripetizione' è concepibile – ma, dunque, anche nessuna Vita compiuta come conciliazione di *arché* e *télos* – poiché l'Iniziante *abolisce* l'Inizio, e precisamente *decide* di farlo, *salta* via arbitrariamente-sovranalemente dall'inospitale «durezza» del cuore del puro Inizio – e quella Vita compiuta, quel Regno dello Spirito non sarà che il suo 'nuovo' prodotto, il *télos* immanente del suo fare.

Sono gli stessi nessi dialettici dell'intero sistema che minacciano di 'saltare'. Il suo movimento poteva essere inteso come *Fortgang* e non *Überfluss*, in quanto *veritativo* dell'Inizio – ma se ora l'Inizio, effettualmente concepito, è tutt'uno con la irrevocabile decisione di iniziare, come potrà quest'ultima (nella sua arbitraria infondatezza) essere discorsivamente-metodicamente riguadagnata? Ciò comporterebbe un riattingere all'originario *Trieb* da parte della stessa «*höchste Kraft*», suprema forza della ragione! Da questo impulso-a-iniziare può dedursi soltanto una successione di momenti, un divenire così inteso: l'irradiare fichtiano delle diverse scienze che solo *al limite* si rivelano nella forma della conciliazione. Il tour-de-force del primo Capitolo della *Logica* è interamente dedicato alla soluzione di questa aporia; si tratta di 'salvare' il divenire nell'*atto* stesso dell'iniziare, 'superandolo' in esso – e di 'rimuovere', insieme, dal suo Verbum, quella 'violenta' immagine di arbitrio e impulso che già era balenata (V, p. 68).

'Fingiamo' che si inizi dal puro Essere – da un 'che', cioè, indeterminato e immediato. Già il 'sacro testo' ci ha detto che l'affermazione dell'Uno-Uno equivale alla sua assoluta negazione: l'essere puramente indeterminato da nulla può distinguersi, cioè: non è dal Nulla distinguibile. L'"è" qui vale esattamente come nella prima ipotesi del *Parmenide*; non predica qualcosa, non formula un giudizio, neppure una tautologia (poiché in quest'ultima si pone l'identità *tra due*); che l'essere 'è' nulla, ciò indica l'equivalenza assoluta di essere e nulla. Il problema non consiste nell'intendere questo 'rapporto', ma come esso

possa svolgersi, ciò cui esso dovrebbe dare-inizio. Nel porre essere=nulla non usciamo in nessun modo dall'Uno-Uno. Per poterne uscire, *cessiamo* 'improvvisamente' di intendere essere e nulla nel senso della piena in-differenza, ma li concepiamo come *anche* assolutamente distinti. Surrettiziamente, cioè, *decidiamo* di interpretare la prima ipotesi del *Parmenide* nel senso della seconda: l'essere *'è nulla*, nel senso che l'essere, nella sua assoluta distinzione dal nulla, è altrettanto da esso inseparato e inseparabile. Ma per poter esprimere questa inseparabilitas *nella distinctio*, devo presupporre *due* 'persone', entrambe realmente partecipanti dell'essere. Per dire che l'essere «sparisce» nel nulla e, viceversa, che entrambi «sparisco-no» nell'opposto (V, p. 83), è necessario affermare *insieme* che essere=nulla e che essere è distinto da nulla (la distinzione, infatti, emerge non appena predico dell'essere che è). È necessario affermare una differenza – e grazie a tale affermazione qualcosa 'diviene'. Il divenire esprime, infatti, la distinzione inseparabile di essere e nulla, la forma del loro reciproco 'togliersi', del loro porsi in quanto «aufgehobene» l'uno nell'altro, in quanto *dileguantisi* nell'opposto. Il divenire è possibile soltanto sulla base del consistere di essere e nulla in una *determinata* unità, in forza della quale essi *dileguano* l'uno nell'altro. Punto di partenza non può, invece, in nessun modo essere la pura indifferenza di essere e nulla, poiché da questa *nulla* può esser fatto procedere. La forma del divenire compresa ab origine nell'*Inizio* – e perciò non riducibile a mero Überfluss – non rappresenta così, in realtà, che la distinzione immanente all'*Iniziante*, distinzione tra pura Indifferenza, da un lato, e la dimensione dell'inseparabilità del distinto, dall'altro – distinzione che rimane assolutamente indiscussa e infodata, e perciò definibile solo nei termini della decisione e dell'arbitrio: *quod erat vitandum*. Se, infatti, per pensare la possibilità del divenire, è necessario presupporre il reciproco *annullarsi* di essere e nulla, e nient'affatto la loro originaria In-differenza, se il divenire non è che il movimento per cui l'essere e il nulla dileguano nell'opposto, allora esso è *deciso* irreversibilmente da ogni Principio, il suo metodo non esprimerà che il succedersi delle determinazioni concrete nel loro sorgere e

sparire, in nessun modo a priori disponibili secondo la perfetta figura del «Kreislauf». Il divenire è pensabile soltanto sulla base dell'infondatezza dell'Iniziante – ma, allora, *non* nella forma del Fortgang. Se, invece, cerchiamo di pensarla sulla base dell'indifferenza di essere e nulla (dell'Inizio come essere=nulla, Uno-Uno), la sua idea diviene *impossibile*.

Da un lato, il divenire «beruht», riposa sulla distinzione di essere e nulla; dall'altro, però, essere e nulla non possono intendersi come due momenti: il puro essere non diviene nulla, né dal nulla diviene l'essere – concepire in tale forma il 'movimento' tra essere e nulla significherebbe concepirli come enti determinati (e dunque presupporre proprio ciò che andrebbe dimostrato: il *Dasein*). Il divenire 'riposa' sulla distinzione, ma il movimento tra i distinti (quel movimento per cui essi si annullano reciprocamente: il nulla svanendo nell'essere e l'essere nel nulla) è *istantaneo*. «La verità dell'essere e del nulla consiste nel movimento dell'*immediato* dileguare dell'uno nell'altro» (V, p. 83, corsivo nostro). Questo movimento non si svolge affatto, non conosce Fortgang. È un movimento puramente *pensato*: simultaneamente al puro essere penso il 'movimento' per cui esso sparisce nel nulla. Ma ciò non è che l'idea stessa del divenire; quest'immediato sparire è il divenire stesso: non l'andare-e-venire tra essere e nulla, ma immediato dileguare del loro stesso distinguersi. La distinzione tra i due è tale che immediatamente si scioglie, «unmittelbar aufgelöst...» (V, p. 83). Non posso, dunque, per un solo momento, tener ferma la distinzione – mai, per un momento, posso pensare alla distinzione in sé – poiché non la penso se non come già sciolta, non penso essere e nulla se non come già risolti, già dileguati – insomma, se non come già *divenuti*. Il porsi di essere e nulla 'si chiama' togliersi, superarsi, dileguare; non possiamo porli che togliendoli. Nessun 'momento' tra i due, ma l'*istante* cronologicamente indefinibile del loro dileguare, dove mai possono stare in quanto distinti.

Ma l'immediato dileguare di essere e nulla comporta il dileguare del divenire stesso. Il divenire non sussiste che in forza della loro distinzione, in quanto è la loro distin-

zione ciò che dileguia. Ma dileguia in un 'movimento' istantaneo, cioè nell'istante senza-tempo – dileguia come già da sempre dileguata. Il divenire, dunque, si contraddice in se stesso (V, p. 113) non solo perché unisce in sé ciò che è opposto, essere e nulla, e che svanisce nella sua opposizione, ma, ben più radicalmente, perché tale opposizione e tale movimento non appaiono temporalmente concepibili. L'idea del divenire sembra così superare il rischio dell'Überfluss, del semplice discorrere, *immediatamente sparendo*, immediatamente dileguando nello stesso immediato dileguare della distinzione di essere e nulla. Allora, la prima triade della *Logica* non riesce affatto nella determinazione del divenire, bensì nella dimostrazione della sua auto-contraddittorietà, del suo svanire in uno con i termini che lo costituiscono. «L'inquietudine senza riposo» del divenire (*loc. cit.*), la «febbre» del divenire non tanto «zusammensinkt», precipita, va a fondo, in un «quieto risultato» (ciò che Gentile aspramente criticherà, non avvedendosi che, per Hegel, questo risultato andrà a sua volta 'portato a fondo', poiché esso non è che l'essere determinato, la cui *essenza* andrà ancora interrogata), ma è in sé originariamente movimento-istante, movimento che si toglie nell'istante. Da questo istante nessun effettuale «nascere e perire» è derivabile – se non 'saltandovi' fuori. Di nuovo: se penso radicalmente l'indifferenza di essere e nulla, non posso concepire alcun divenire se non nella forma perfettamente 'impossibile' dell'immediato sparire del divenire stesso. Se penso, invece, al risultato del divenire come *Dasein*, debbo irreversibilmente spezzare il 'cerchio magico' del dileguare immediato e reciproco di essere e nulla. Inizio, allora, non sarà che un nome per dire l'effettuale distinzione delle dimensioni inseparabilmente comprese nel Verbum dell'Iniziante, e tale Verbum procederà secondo l'interminabile *linea* del nascere e perire delle sue determinazioni. Ancora: o l'essere non può venire inteso che nell'*istante* del suo sparire, e il nulla che nell'istante del suo sorgere (appena è pensato, il sorgere sparisce e lo sparire sorge, la presenza tramonta e l'assenza si manifesta), e allora il divenire non è nessun movimento, bensì questo stesso istante, dove immediatamente «affonda»; oppure il divenire è *passaggio*, «Über-

gehen» (V, p. 97), effettivo *andare* da una determinazione all'altra, e attraverso questo andare se ne supera l'astratta determinatezza e unilateralità. Ma in questo andare o procedere non può porsi alcuna indifferenza tra essere e nulla, nascere e perire, luce e oscurità, perché esso continuamente ribadisce la inseparabilità *dei distinti*. Qui non svaniscono affatto luce e tenebra, ma oscillano sempre tra loro, *si confondono sempre*, sono «luce intorbidita» o «oscurità rischiarata» (V, p. 96), nelle quali soltanto al nostro occhio è dato *distinguere* qualcosa. Non è, però, più concesso, allora, pensare radicalmente il dileguarsi di essere e nulla, né il togliersi dello stesso divenire, e l'*Inizio* non può concepirsi che in termini già perfettamente determinati: in realtà, esso non appare che come la suprema evidenza del divenire stesso, in quanto *passaggio*, effettuale *Übergehen*. Esattamente l'opposto di quell'*Inizio* semplice e *senza presupposti*, che si sarebbe dovuto 'immaginare'. L'equivoco costitutivo tra divenire come immediato dileguare della distinzione stessa, tra istante *átopon* (*exai-phnes!*) del dileguare del divenire stesso, e divenire come movimento-passaggio che supera i distinti proprio nel conservarli in quanto tali, esplica in tutta la sua pregnanza l'aporia dell'*Inizio* – in quanto costitutiva destituzione del differire, originaria In-differenza, o, all'opposto, costituzione-fondamento del differire stesso, Verbum che dà-inizio proprio col decidersi dall'*Inizio*.

Nelle *Lezioni monacensi* Schelling sottolinea, con altri termini, questa stessa contraddizione nella posizione hegeliana dell'*Inizio*. Lungi dall'essere pensato come l'essere in generale, *da nulla* distinto, Hegel è costretto a concepirlo, per 'ricavarne' il divenire, come essere *non ancora* determinato, e cioè *determinato* precisamente dal non-ancora. L'essere di Hegel non è che l'essere *in potentia*; la sua verità non è altro che il *Dasein* cui mette capo il divenire, *das Werden* (I, 10, pp. 134-135).<sup>1</sup> L'*Inizio* è *determinato*

1. Fuorché per i *Weltalter*, cito Schelling dall'edizione curata dal figlio, *Sämmliche Werke*, a cura di K.F.A. Schelling, I sezione: voll. 1-10; II sezione: voll. 1-4, Cotta, Stuttgart, 1856-1861.

al processo, poiché non appare che come lo stesso processo in potenza, costretto al manifestarsi. Ma tale costrizione risolve in sé, allora, il senso del Principio: l'impulso necessario (Trieb) che afferma (logos) l'essere solo in quanto potenza, annullando con ciò stesso o rimuovendo radicalmente l'In-differenza di essere e nulla: «nel divenire nulla ed essere non sono propriamente uniti, ma il nulla piuttosto è *abbandonato* (*verlassen*)» (I, 10, p. 135). Le *determinazioni* del pensiero *annullano* l'in-differenza dell'Inizio, ponendolo appunto come inizio *logico* – e questo *atto* costituisce precisamente il nucleo essenziale di ogni filosofia negativa. Con ciò sono date anche le coordinate complessive della ricerca schellingiana: pensare nell'Inizio stesso la 'libertà' dall'essere, dalla cieca necessità all'ek-sistere; 'disgiungere' positivamente l'Inizio, e in tale dissonanza (I, 10, p. 101) 'salvare' l'In-differenza di essere e nulla, non 'abbandonare' il nulla. Filosofia *positiva* è quella che *tiene ferma* tale dissonanza, che non risolve l'Inizio nell'effettualità del divenire, che conserva dinanzi a sé l'Inizio nella sua in-differenza come il *Non* della stessa più alta potenza del pensare.

L'Inizio è *la prima distinzione*, tra l'essere in quanto fondamento (Grund) e l'essere in quanto ek-siste (I, 7, pp. 405-406). Ma questa prima distinzione non può affatto valere come il Primo. La distinzione, la *krísis*, che costituisce il problema centrale delle *Ricerche sull'essenza della libertà umana*, introduce al «punto più alto della ricerca»: al problema dell'essere *prima* di ogni fondamento così come di ogni ek-sistenza, e cioè prima della loro stessa distinzione, precedente tutte le antitesi. Esso non può neppure indicarsi come identità del distinto, poiché questa presuppone i distinti e l'atto per cui si identificano. Può solo essere indicato come «absolute *Indifferenz*», assoluto, semplice *Non* delle differenze, il loro originario non-sussistere. «L'essenza del fondamento (das Wesen des Grundes), come quella dell'ek-sistente, può esser soltanto l'assolutamente Antecedente ogni fondamento, dunque solo l'Assoluto schiettamente considerato, il non-fondamento (Ungrund)» (p. 407). Quale rapporto sussiste tra Ungrund, da un lato, e la differenza tra fondamento ed esistenza? Fondamento ed esistenza sono di-

stinti inseparabili. Il fondamento è ciò che nell'ek-sistere *non* è l'esistenza stessa, ciò che sempre si oppone al progressivo dispiegarsi, illuminarsi, manifestarsi. Nessuna esistenza sarebbe concepibile al di fuori di questa *lotta*; si dà esistenza in quanto lotta contro il principio «oscuro» del fondamento. Il tendere alla manifestazione-rivelazione non sarebbe vivente, se non gli si contrapponesse la «volontà» del fondamento, richiamo oscuro, inesprimibile verso la chiusa interiorità dell'essere. Il communicativum, il logos prevale su e contro questa «volontà», ed esiste soltanto grazie a tale prevalere, in e per tale contrasto. Tutto questo testo sembra dedicato a illustrare questo dramma, che ha in Dio (nel Dio *vivente*) il suo archetipo, ma che si riflette in ogni creatura, uomo o cosa (il fondamento che in Dio *non* è Dio stesso, esistente, vivente, è *lo stesso* della cosa: la differenza consiste nel fatto che i distinti sono assolutamente insolubili in Dio, mentre possono sempre separarsi di fatto nella creatura). Ma questo dramma non esaurisce per nulla il problema filosofico fondamentale che vi si solleva – se così fosse, avrebbe ragione Schopenhauer nel vedervi un geniale-delirante centone di gnosi neoplatonica rifiltrata attraverso Böhme: fonte, origine, sarebbe allora lo stesso tormento, la stessa negatività nel cuore del Padre, il contrarium eterno di tenebra e luce (Böhme, *Morgenröthe*, parr. 84-85). Questo dramma presuppone ancora l'Inizio come *doppio 'impeto'*: da un lato, nostalgia del fondamento che *non* è ek-sistenza; dall'altro, desiderio di generare (il *Trieb* hegeliano verso la creazione di un Figlio, di un mondo). In ciò non sarebbe riscontrabile alcuna radicale differenza con l'idea hegeliana di Inizio; l'Inizio, come ciò che dà-inizio al processo, infatti, è anche in Hegel inseparabile dal movimento della *Er-innerung*, dell'*internarsi* nella propria essenza – movimento che continuamente viene superato, ma superato nel senso proprio dell'*Aufheben*, e cioè custodito nella sua verità. Esattamente quanto avviene in Schelling, dove il communicativum è in quanto prevalente supera ciò che 'precede' l'esistenza, e in tale superamento sempre anche lo 'ricorda' (*Er-innern*). Il sistema hegeliano, insomma, è 'capace' abbastanza per abbracciare in toto la mito-*logia* schellingiana (almeno in questa sua

fase), sulla quale troppo unilateralmente a volte si insiste. Le *Ricerche* giungono a questo 'termine': all'essenza del fondamento come *Ungrund* (*non Abgrund*): abissale è l'impulso che muove al fondamento non *ek-sistente*, abissale è il *Non* del *Logos*. Abissale è la dimensione stessa del fondamento. Ma la dialettica di fondamento ed esistenza perviene ad un'aporia, che essa non può svolgere: l'impossibilità di predicare i distinti, in quanto tali, nell'*Inizio* stesso. La loro *In-differenza* sfugge di necessità alla dialettica del fondamento. *Immediatamente*, nello stesso *Ungrund* è fatta sorgere la dualità; in questo senso: che il non-fondamento è in ognuno dei due principi come totalità; posti astrattamente rispetto al non-fondamento, i distinti sono, *in quanto distinti*, inseparabili – nel non-fondamento, invece, *essi sono uno*. *Unum sumus*: da un lato, perfetta unità, in-differenti, 'neutra' (*unum*) – dall'altro, plurale vivente, personale (*sumus*). Nel non-fondamento i 'due' si legano in modo tale da *poter* essere per sé (ciò che si manifesterà nella dialettica di esistenza e fondamento), e tuttavia da non poter essere senza l'altro. La reciproca 'libertà' di fondamento ed esistenza o *Verbum* trova qui la sua essenza, e tale essenza (*Wesen des Grundes*) parla al futuro, dice l'essere avvenire: la piena sottomissione della differenza all'*Unum*, la dissoluzione del fondamento «oscuro» nel suo opporsi al *Verbum*; il *reditus* del Figlio nel Pleroma dell'assoluta *In-differenza*. L'*Inizio* (*Vor-sein*) appare così il futuro stesso dell'essere. Ma è evidente che in tal modo l'*Inizio* cessa di essere propriamente inteso come *In-differenza*: l'unità comune, «uguale verso tutto e tuttavia da nulla compresa» (I, 7, p. 408) *si deve esprimere*, e si esprime come Amore, come perfetta *Caritas*. Nel vincolo dell'Amore fondamento ed esistenza possono anche concepirsi come *Unum*, ma nient'affatto come in-differenti. Nella *Caritas* i 'due' non vengono affatto meno come distinti, ma proprio in quanto tali si 'amano', nel loro poter essere anche per sé, nella effettuale e determinata potenza che loro compete di 'chiudersi' all'altro. *Un-grund* può dirsi *Amore* soltanto nella misura in cui lo si intenda come fondamento della possibilità di conciliazione dei distinti, ergo: come *fondamento* ancora, precisamente come *fondamento* del fondamento e dell'*ek-*

sistere, e in nessun modo, invece, come destituzione radicale della determinazione stessa di fondamento, come *non-fondamento*. Tanto già determinato è l'*Un-grund* come Amore, che in esso non soltanto si manifesta il vincolo originario *tra i distinti*, ma la loro stessa *speranza*: che tutto venga sottomesso allo Spirito (sotto il profilo logico, si tratta dello stesso Fine hegeliano). Nelle *Ricerche*, dunque, si impone l'*aporia* dell'Inizio in quanto aporia – poiché la 'risoluzione' azzardata non supera la logica del fondamento, e necessariamente, perciò, la trattazione verte ancora sul dramma dei 'due'.

La possibilità di concepire l'*Un-grund*, distinguendolo internamente nel 'plurale' dell'*Unum*, e dunque quasi in funzione della successiva *krísis* tra fondamento ed esistenza (*krísis* senza il cui presupposto la vicenda della natura naturata ac naturans diviene impossibile), era già, d'altronde, apparsa in tutta la sua problematicità in *Filosofia e religione*. L'affermazione centrale di questo scritto consiste non tanto nell'impossibilità di determinare l'assoluta Assolutezza («*reine Absolutheit*») se non come la *negazione* di tutte le opposizioni (I, 6, pp. 22-23); nell'opporre l'*Erklärung* intellettuale alla *Anschauung*, descrizione e analisi ad intuizione, Schelling ripercorre (in polemica sia con Kant che con Fichte) un ben noto *topos* neoplatonico. Dove egli si discosta da tale tradizione, e ripropone con forza originale il problema dell'Inizio, sta nella *negazione di ogni «Übergang»*, di ogni passaggio tra Assoluto e finito, Incondizionato e condizionato (I, 6, p. 30). Nessuna «emanazione» collega l'assolutamente *Incomplexum* al *complexum*, l'«indescrivibile» Semplice a ciò di cui può esservi *aísthesis, dóxa, ónoma, epistémē*. È necessario spezzare «ogni continuità tra il tutto fenomenico e la perfezione divina» (I, 6, p. 36); «l'origine (der Ursprung) del mondo sensibile è pensabile soltanto come un completo distacco (Abbrechen) dall'Assolutezza, *attraverso un salto* (durch einen Sprung)» (I, 6, p. 38). Nel modo più netto, qui si decide tra Inizio e ciò-che-dà-origine (Ursprung): ciò che è fonte dell'esserci determinato non può in nessun modo essere l'Incondizionato, bensì condizionato al suo effetto in quanto Causa. L'Incondizionato mai salta-via (Ursprung) da sé, per partecipare dell'esserci determina-

to, mai si distacca da sé verso la creazione di un mondo. Parrebbe una piena ripresa dell'ipotesi dell'Uno-Uno del *Parmenide*, intesa, però, come assolutamente separata dalla 'via' delle altre. È, d'altra parte, evidente come il circolo hegeliano di determinato-indeterminato, positivo-negativo voglia costituire una risposta, un netto rovesciamento delle tesi schellinghiane contenute in questo scritto, uscito nel maggio del 1804.

Ma proprio la critica di Hegel aiuta a porre nel modo più semplice e diretto il problema: se *Un-grund* non può propriamente concepirsi come *Wesen des Grundes*, come, cioè, a sua volta essere o essenza (ché, allora, esso risulterà affatto determinabile nelle forme della Logica hegeliana dell'essenza – e dell'*Un-grund* verremmo a capo attraverso il movimento di 'interiorizzazione' dell'essere), bensì soltanto come «*reine Absolutheit*», e questa non fornisce alcun fondamento all'esserci delle cose finite (I, 6, p. 43), non si finirà con l'affermare la perfetta equivalenza o identità di Assoluto e Nulla? L'*Un-grund* non indica che il puro Vuoto (di cui, abbiamo visto, anche Hegel parla), ma un puro Vuoto, ora, che neppure per il suo impulso, per il suo *Trieb* è determinabile? Credo sia sotto l'urgere di una simile domanda che Schelling riprende nelle *Ricerche* la sua interrogazione (e in mezzo vi è la pubblicazione della *Fenomenologia!*). L'Assoluto, come puramente incondizionato, neppure potrà costituire originaria destituzione di ogni differenza. Se nulla da esso deriva o sorge o viene creato, neppure la differenza potrà esser tolta dalla sua Luce perfettamente identica (Cusano docet) alla più perfetta tenebra. «L'universale palcoscenico della nascita delle cose sensibili e finite» (I, 6, p. 44), come plotiniana-mente si esprime Schelling, va mantenuto in assoluta indipendenza dal principio dell'Assolutezza (se tale principio è veramente *Un-grund*). Ma ciò significa la necessaria *assolutizzazione* della sua stessa scena. Qualcosa di assolutamente separato (non semplicemente distinto) dall'Assoluto è ancora necessariamente assoluto. La stessa incondizionatezza dell'Assoluto, dell'*Un-grund*, nei confronti del finito, va fatta valere da parte di quest'ultimo nei confronti del Primo. L'Assoluto non sarà pertanto In-differenza, poiché l'essere In-differenza comporta un

rapporto col differire, o, anzi, un'azione sul differire, un qualche *verbo* nei confronti della differenza (così avviene allorché si dirà che ciò che assolutamente precede l'essere *ne parla il futuro*). La differenza nella sua radicale infondatezza è altrettanto assoluta del *non-fondamento*. E in questa direzione sembra effettivamente procedere Schelling: il reale è puro in sé e senza mescolanza con l'Assoluto; il puramente Reale è l'altro Assoluto, il «*Gegenbild*» dell'Assoluto, assoluto-non-Assoluto (I, 6, p. 40). Ci troviamo in piena gnosi dualistica? Schelling intende evitarla *differenziando* i due assoluti. L'altro Assoluto si distacca, si separa dall'Assoluto (*loc. cit.*); l'Assoluto concede al suo «*Gegenbild*» di disciogliersi da sé, di essere *libero*. L'altro Assoluto *cade* dalla necessità dell'Assoluto (il fondamento della caduta sta nella sua libertà), e, in quanto assolutamente separato dall'Assoluto, non potrà più produrre che *negazioni* dell'Assoluto. (Schelling continua, ovviamente, a questo punto, svolgendo «il principio del peccato originale»: riconoscendo tale sua condizione, il proprio esser-caduto, precisamente l'heideggeriana *Geworfenheit*, l'anima si sforzerà di ritornare a ciò-che-era, attraverso l'*Abgrund*, come il viator dantesco, «verso il cielo», I, 6, p. 43. Ma la dimensione mitologica del discorso schellinghiano è ininfluente ai fini del nostro problema).

Per molteplici motivi il tentativo schellinghiano pare destinato a fallire. Anzitutto, esso comporta un'insostenibile equivalenza tra la pura, semplice Assoluzetza e *Dio*. Ma a rivedere questo punto interverranno gli sviluppi forse più decisivi della ricerca di Schelling, a partire dalle stesse *Ricerche*. L'aporia consiste, piuttosto, nell'idea che il differire del reale si origini dalla sua *separazione* (Trennen) dall'Assoluto. Se il reale, infatti, è il 'frutto' della separazione, della caduta, la sua assoluzetza potrà valere soltanto come immagine (*Gegen-bild*, infatti, lo si chiama); in verità, il reale ha origine (*Ursprung*) ben determinata (questo stacco o salto o decisione), ciò che in nessun modo trova equivalente nell'*Ungrund*. Non si supera la difficoltà protestando che il reale è *simia Dei*, e dunque, appunto, non riflette l'Assoluto se non rovesciandolo. Qui si discute unicamente della sua origine; se di esso è chia-

ramente determinabile un'origine, non potrà valere in nessun modo come assoluto, semmai unicamente come *autonomo* – e autonomo soltanto in riferimento al proprio attuale consistere, non in riferimento alla propria origine, poiché essa implica di necessità ‘ciò’ da cui si stacca, salta-via. Se il reale è ciò che si separa, si distacca, non ha senso porlo come ‘immagine’ dell’Assoluto; per porlo veramente come tale siamo costretti a immaginarlo altrettanto assoluto dell’Assoluto. Esso sarà l’*altro* dell’Assoluto, così come l’Assoluto sarà *altro* da lui.

Non è certo per motivi dogmatici che questa prospettiva viene respinta. Se *d'un colpo solo* due assoluti si affrontano, ciò che originariamente si afferma è la differenza stessa. L’Assoluto è, allora, la Differenza. Poiché ognuno dei ‘due’ presuppone l’altro, e non può in nessun modo neppure propriamente agire sull’altro, ognuno è assolutamente limitato dall’altro e condizionato da tale suo essere-limitato (non importa nulla che non sia l’altro a condizionarlo, è questo *limite* che in sé e per sé condiziona). La Differenza cattura entrambi e si pone come il loro intrascendibile orizzonte. Ma, allora, poiché il differire non è che il principio intrinseco dell’assolutamente reale, noi finiamo col concludere che è il principio stesso del reale a dominare quello stesso Assoluto, del quale avrebbe, invece, dovuto apparire misera *simia*. Conclusione inevitabile di ogni gnosi dualistica: si afferma un’originaria dualità di principi, ma, in realtà, si erge il solo principio della differenza, del molteplice, della crisi, ad Assoluto e incondizionato. Esso è *il Presupposto*, ma mentre del reale è immanente principio, e dunque il reale *realizza sé* in tale dualismo, l’In-differenza dell’Assoluto, o, se si vuole, la ni-entità del Bene (la vera dottrina platonica, come Schelling afferma, I, 6, p. 38), dovrà annullarvisi.

In un unico nodo sembrano così serrarsi i due grandi saggi schellinghiani, che segnano l’abbandono della filosofia dell’identità. La disgiunzione implicita nello stesso *Ungrund*, che si opera nelle *Ricerche*, tenta di rispondere all’aporia cui necessariamente conduce la sua assoluta separazione dal reale, in *Filosofia e religione*. D’altra parte, non appena si evidenzi come qualsiasi positiva determinazione dell’*Ungrund* comporti di nuovo la sua *posizione* in

fondamento, il discorso riporta al *salto*, alla *krísis* radicale: quella tra Origine (il punto della *circonferenza*, che dà-origine alle diverse scienze e alla loro scienza, come già in Fichte e anche in Hegel) e Inizio, pura Indifferenza dell'opposto. E qui il discorso si arresta – poiché sembrerebbe, a questo punto, necessario far valere due prospettive contraddittorie. Da un lato, si afferma la non-dialetticità, sotto nessun rapporto, l'assoluta assenza di passaggi tra Inizio e Iniziante; d'altra parte, però, questo *salto* non deve risultare tale da *assolutizzare* reciprocamente Inizio e realtà. L'‘immagine’ del salto, che sembra radicalizzare proprio il momento dell’astratta separatezza (e così la intese Hegel), deve, all’opposto, permettere una forma della *distinzione*. Il paradosso consisterebbe, allora, nel voler cercare una forma dell’*assoluta distinzione*, nella quale la *krísis* più radicale appaia, in uno, proprio come ciò che impedisce ogni astratta separazione. Al di fuori di questa via, non sembrerebbero esservi che questi possibili risultati (per quanto complessi possano apparire i metodi che vi conducono): o un originario dualismo, oppure un’originaria disgiunzione nell’Ungrund stesso – ciò che rende, poi, di fatto, dialettico il rapporto col reale.

Nelle *Lezioni di Stoccarda* (sul grandioso frammento dei *Weltalter* avremo modo di ritornare a lungo) il problema non sembra essere ripreso ‘all’altezza’ cui le *Ricerche* lo avevano consegnato. Il loro tema non è l’Ungrund, bensì l’Ur-wesen, nella sua originaria distinzione e nel suo volerla liberamente manifestare. Qualcosa può ek-sistere soltanto in quanto si dia reale distinzione nell’Urwesen, senza che, per tale distinzione, ne venga meno l’unità. Qui Schelling ripensa l’*inseparabilitas* nella *distinctio* della vita intradivina, essenzialmente nei termini consegnati alla tradizione dal *De Trinitate* agostiniano. Ma, appunto, del dramma di questa *vita* si tratta, del suo lacerarsi in fondamento ed esistenza e del suo ritorno ad una vivente unità, nella quale le cose non si annullano nella semplice identità, ma *tutte sono in tutte*: perfetta realizzazione del rapporto di Amore. (Vi è già, implicite, una simile escatologia nella monadologia leibniziana). Nella ‘narrazione’ teologica di questa vita verso il suo Pleroma, si ‘epochizza’

il problema dell'Inizio e della sua *assoluta distinzione* da ogni essenza, dunque anche dall'essere o essenza prima, originaria, dall'Urwesen. Esso ricompare, invece, prepotentemente nelle *Conferenze di Erlangen*.

Il culmine della ricerca, l'Inizio, non può esser tale soltanto «all'inizio», per trasformarsi, poi, nel processo delle molteplici determinazioni (I, 9, p. 215). In questo senso, Inizio non sarebbe che il *definiendum*, che si rende *definitum*, anzi: il cui destino consiste nel divenire-definito. E in quanto così determinato, l'Inizio è semplice essenza, fondamento dei diversi enti, che solo in rapporto al loro ek-sistere assume significato. Questo è l'Inizio come Ursprung, come origine, l'unico inizio di cui sanno le scienze particolari. Ma l'Inizio di cui fa problema la filosofia si attinge abbandonando tutto, «alles Endliche», ogni determinazione finita, ogni semplicemente definibile-definito, «tutto ciò che soltanto è», e dunque Dio stesso, «giacché anche Dio da questo punto di vista è soltanto un essente» (I, 9, p. 217). L'Inizio che costituisce il vero 'soggetto' del pensare, e che rende concepibile un sistema delle sue diverse membra, è il semplicemente inesprimibile, incoercibile, inafferrabile: 'punto' che è intuibile soltanto *abbandonando anche Dio*, saltando-via dallo stesso Urwesen nell'Ungrund da cui Dio stesso è *de-ciso*. Il pensiero deve *liberarsi* anche da Dio per intuire il proprio autentico 'soggetto': Inizio che nessun passaggio, nessuna intrinseca disgiunzione 'porta' all'esistenza e al suo fondamento. Si tratta, come è evidente, di letterali citazioni eckhartiane. I *pauperes* evangelici, sposessati di tutto, fin della loro stessa volontà, fin della volontà di compiere «la dilettissima volontà di Dio», perfettamente liberi, attingono a ciò che è oltre la stessa divinità (la Übergottheit di Angelo Silesio), a ciò che precede lo stesso Dio in quanto esistente. Povertà assoluta significa assoluta Indifferenza nei confronti di ogni distinzione e individuazione, e dunque di quella stessa differenza per cui esiste la creatura ed esiste Dio. Il povero è dove non-è Dio, nel *Vorsein* di Dio, più precisamente: in quel *Non* di ogni fondamento, via da cui Dio stesso ek-siste, se esiste. 'Qui' annichilirsi costituisce il supremo fine della creatura; l'anima tende oltre la stessa *relatio in unitate* del Deus-Tri-

nitas agostiniano. Nel grande commento a *Giovanni*, Eckhart lo ribadisce con accenti plotiniani: «*Homini autem [...] non sufficit recursus ad simile [sull'analogia tra Trinità divina e trinità dell'anima si fonda l'argomentazione di Agostino], sed recurrit ad unum unde exivit*» (*Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, a cura di K. Christ e J. Koch, 549). A questo apex insuperabile della mistica cristiana di ascendenza neoplatonica, il *Beati pauperes* di Eckhart, si rivolge, dunque, Schelling per «collocarsi nel punto iniziale della filosofia veramente libera» (I, 9, p. 217), così come, pochi anni prima, vi si era rivolto anche Schopenhauer, nel tentativo di definire la «via interiore» della negazione della Volontà. Scioglierci dalla *dira cupido* che ci porta ad esistere (per Eckhart, l'anima è concreatrice del mondo, e dunque vuole emergere con la stessa forza e pienezza con cui Dio esiste), risalire all'indefinibile Fonte, è annientare ciò che siamo divenuti secondo la nostra nascita, è, dunque, come *non essere nati*, e, in quanto non nati, essere assolutamente liberi da ogni destino di morte.<sup>1</sup>

Proviamo a vincere la vertigine che necessariamente avverte, alla lettura di questa predica di Eckhart, chiunque abbia ancora orecchio ai più puri 'deliri' dello spirito. È davvero possibile intuire questo Inizio come originaria e intrascendibile destituzione di ogni determinazione? Noi diciamo che Dio, in quanto esiste, ha la stessa ricchezza della più piccola creatura (*ibid.*, p. 493); Dio, esistendo, esiste nella creatura, e non più in se stesso; non È-ciò-che-È (Uno-Uno), ma è l'uno che partecipa dell'essere, del molteplice, del tempo. Diciamo, ora, che l'uomo deve farsi così povero, così *vuoto* da «non avere in sé luogo alcuno in cui Dio possa operare» (*ibid.*, p. 502), poiché finché si trova in lui un luogo, vi abita la differenza. E l'uomo può raggiungere questa somma libertà, abbandonando Dio, pregando l'Übergottheit di essere libero da Dio. Ma – ecco la domanda fondamentale – lo potrebbe Dio? Potrebbe Dio spogliarsi di tutto, del suo sapere, della

1. Cfr. M. Eckhart, *Die deutschen Werke*, a cura di J. Quint, Kohlhammer, Stuttgart, 1971, vol. II, pp. 502-504.

sua volontà e del suo stesso ek-sistere? Potrebbe essere non-nato? E che cosa di mortale dovrebbe annientare in sé per avere «nascita eterna»? Non è necessario sapere ciò – risponderebbe forse il Maestro domenicano. In verità, invece, è la cosa più necessaria. Se solo il fondo dell'anima dell'uomo (il suo *Grund der Seele*) è così *nobile* da poter abbandonare ogni possesso e farsi *Unum* con l'*Un-grund*, al di sopra di ogni essenza, *epékeina tēs ousias*, il *non-fondamento* non potrà mai valere come radicale Indifferenza di ogni opposto. L'Oltre-divinità è attingibile soltanto dall'Oltre-uomo, da quell'Übermensch che è il perfetto povero, il «vero nudo»; ‘qui’ si annulla la *sua* volontà (volontà-di-vita e volontà-di-sapere), ma *non* quella che continuamente fa esistere Dio. ‘Qui’ non si annullano affatto tutte le determinazioni, ma soltanto il determinare e determinarsi dell'uomo. Ma, allora, l'Ungrund ritorna ad essere *parte*, a riguardare una parte. Esso è di nuovo definibile, e precisamente come ‘ciò’ che l'uomo trova, tutto perdendo, giunto al *Grund der Seele*. In realtà, il *fondamento* dell'anima (e dell'anima dell'uomo soltanto) finisce così col coincidere con l'*Unum* dell'Ungrund. In che senso altrimenti potrebbe intendersi che «il mio essere essenziale è al di sopra di Dio nella misura in cui lo cogliamo come principio delle creature» (*loc. cit.*)? Se il fondo dell'anima di Dio potesse farsi altrettanto povero del mio, saremmo perfettamente indisgiungibili sulla via del perfetto abbandono. La nobiltà dell'uomo, rispetto a quella di Dio, può consistere soltanto nel fatto che Dio si manifesta ormai irreversibilmente come Dio-nella-creatura, come *Trinitas e perciò storia*. Dio non può rinascere, nel senso del ni-entificare il suo essere nato. La *nativitas* di Dio è *perfecta* e nessuna potenza, neppure la potenza stessa di Dio, potrebbe più toglierla. Dio è soggetto alla necessità della manifestazione; la sua libertà non è assoluta come quella dell'uomo nobile. Egli è per sempre deciso dall'Inizio; l'uomo nobile può, invece, trasfigurarsi in un tale Vuoto, in un tale Aperto (das Heilige, il Sacro, o il Chaos di Hölderlin risentono altrettanto di questa Mistica che del tragico greco), da essere uno con l'Inizio. Ma se questa differenza appare inevitabile, inevitabile apparirà anche la *parzialità* dell'Inizio, e cioè il suo *non* essere l'Ini-

zio, cui l'anima si rivolgeva. L'Übergottheit sussume perfettamente in sé l'anima del povero, ma nulla può nei confronti del Dio, che si manifesta, che esiste *nella* creatura. Essa sta, dunque, di fronte a Dio, e forma con Dio un'inscindibile dualità. Allora, o l'Oltre-divinità e Dio si assolutizzano come principi separati (e ritorniamo alle questioni già discusse a proposito di *Filosofia e religione*), o immaginiamo un qualche processo emanativo tra i due, per il quale l'Oltre-divinità è fonte di Dio (ma non si comprende, in questo caso, perché allo schema schiaramente neoplatonico debba mancare l'*épistrophé*, perché il Dio – o gli dei primi – non possano ritornare al Principio) – oppure è necessario ricercare ancora intorno al problema dell'Inizio in quanto assoluto e distinto dalla creatura, evitando ogni presupposizione riguardo al fondamento dell'anima dell'uomo nel suo rapporto con la *vita* intradivina.

Schelling, nella sua ripresa del motivo più radicale della mistica eckhartiana, ne sviluppa, implicite, anche tutte le contraddizioni. Se il fondamento dell'anima soltanto è *accesso* all'Oltre-divinità, il salto tra Inizio ed esistenza (intendo esistenza sempre come esistenza *con* il suo fondamento) riguarda unicamente Dio, e, in questa forma, esso si afferma come una *necessaria* separazione. Il movimento, l'*esodo* dell'anima all'Oltre-divinità, invece, attraverso il raggiungimento del proprio stesso fondo, deve essere inteso dialetticamente: si tratta, hegelianamente, di una vera e propria *Er-innerung*, che, togliendo ogni determinatezza astratta, finisce col togliere il fondamento stesso. (Per Hegel, sia chiaro, lo «sparire» del fondamento va inteso nel senso che esso «non rimane indietro come un diverso dal fondato, ma la verità del fondare è che il fondamento vi si unisce con se stesso», in modo che l'*esistenza* è «mediata», appunto, dallo sparire della mediazione – *Wissenschaft der Logik*, VI, p. 123; in Eckhart il togliersi del fondamento coincide, all'opposto, con il 'ritirarsi' dell'esistente, col venir meno anche della sua più 'abisuale' ragione. Non sussiste, sotto questo profilo, alcun rapporto *teoretico* tra Hegel e Eckhart). Mancando ogni costitutivo riferimento ad un operare della Grazia in questo inabissarsi nell'Ungrund, esso non può intendersi che come esodo dell'anima sola, sua *Er-innerung*, che si conclude

nella perfetta libertà *dal* proprio stesso fondamento. Ciò significa che nella «nascita eterna» l'anima *pone* ogni cosa, nel senso che ne è l'immemorabile Ungrund. È l'anima che fonda ogni fondamento e ogni esistenza e in uno ne manifesta la radicale nientità. Poiché l'anima è la sola potenza a raggiungere l'Inizio, essa sola è all'Inizio, *con* l'Inizio, e con l'Inizio fa nascere tutto. Se lo avesse voluto, nessuna cosa sarebbe, *nemmeno Dio*. In uno con l'Oltre-divinità l'anima è causa di Dio; se non fosse, Dio non sarebbe (p. 504). Potenza demiurgica dell'anima, che sembrerebbe trovare equivalente solo nelle espressioni più prepotenti di quell'idealismo che «ha il pregio» del misticismo, che risolve ogni realtà nell'unità dell'Io e nell'atto del pensare, sublimandola così «in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere» (G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 265). Il rapporto non può in verità proporsi, poiché il vertice del tutto-abbandonare mistico (movimento che, in quanto tale, è ancora comprensibile dialetticamente) comporta l'abbandono dello stesso *sapere*. La Vita compiuta del dialettico conserva in sé, invece, l'intero movimento del sapere. Questa differenza è ben chiara a Schelling negli scritti di Erlangen, già dominati dalla polemica col 'nihilismo' idealista. Egli riprende qui, in pieno, anche il tema eckhartiano, e poi, in particolare, cusaniano della libertà dallo stesso sapere. E infatti, se quel 'soggetto' dell'uomo nobile, che è il puro Inizio, non può essere in nessun modo costretto in definizioni, ed è, dunque, null'altro che l'eterna libertà (I, 9, p. 220), come potrà corrispondervi il sapere, che sempre necessariamente torna a richiudersi in forme determinate, in nessuna mai permanendo? Certo, proprio questo incessante movimento del sapere, mai 'contento' di e in sé, testimonia che è oltre il sapere il Fine supremo. La malinconia che assale dopo ogni conquista del sapere, e spinge a indagare ancora, mostra come la profonda quiete del Non-sapere soltanto possa attingere alla perfetta libertà del 'soggetto'. Nei termini che Schelling ricava dal Cusano: si passa di sapere in sapere «soltanto per aprirsi la strada di nuovo nella beatitudine del non-sapere [il quale è allora un Non-sapere che sa]» (I, 9, p. 222), cioè: una *docta ignorantia*. Il filoso-

fo, il cui unico, vero ‘soggetto’ è la libertà dell’Inizio, si manterrà sempre in una posizione di dialogo-contesa con i saperi e la loro potenza. Dove il sapere è *Streben*, anelito inarrestabile, discorrere da forma a forma, il *pensare* (filosofico) trattiene, indugia, rende difficile il passo; riattualizzando sempre il problema del movimento del sapere, lo rimette sempre in questione. Il libero pensiero interroga quel perenne obbiettivarsi della libertà dell’Inizio, che è il fondamento del sapere – fondamento che il sapere non interroga, che assume immediatamente come necessario. Il giorno in cui il libero pensiero si ricongiunge al ‘soggetto’ assoluto, questo «è un grande momento, la vera ora natale della filosofia» (I, 9, p. 237).

L’ek-stasis eckhartiana (come già avveniva alla sua ‘origine’: in Plotino, *Ennead.*, VI, ix, 11) da ogni ‘luogo’, dal proprio stesso ‘luogo’, la perfetta rinuncia ad ogni sapere, costituisce precisamente l’esercizio del *pensare*: forza frenante, ritardante, che obbliga ad indugiare *sullo stesso*, sull’inafferrabile e incoercibile, e in questo suo insistere si spoglia dal gioco, dalla magia delle diverse potenze dei diversi saperi, dalla loro violenza produttiva e impositiva. Sono motivi cui il pensiero contemporaneo attingerà a piene mani (da Heidegger allo stesso Wittgenstein), spesso con imprecisissima cognizione delle loro fonti. Ma qui l’interrogativo non è storico, bensì teoretico. Il pensare, che toglie il sapere, deve tuttavia essere a sua volta concepito in connessione al sapere: ne costituisce, appunto, la rinuncia. Questa connessione è essenziale, poiché il pensiero, come il sapere, appartengono all’uomo soltanto. L’uomo sa, e sapendo obbiettivizza sempre la libertà dell’Inizio, e l’uomo pensa, e pensando ripristina quella libertà. «Nell’uomo soltanto vi è di nuovo quell’abisale libertà; l’uomo è nel tempo senza essere nel tempo; a lui è concesso di essere Inizio di nuovo; egli è dunque l’Inizio ripristinato» (I, 9, p. 227). ‘Nobiltà’ dell’uomo, che si esprime nel corso dei saperi, ma può essere, insieme, «la stessa eterna libertà, che esisteva all’Inizio», anzi: questa stessa libertà «*wiedergebrachte*», ricostituita, riportata alla luce (*loc. cit.*). Accenti *oltre-umanistici*, eppure sostanzialmente fedeli al loro originale mistico: anche lì era soltanto nel fondo dell’anima dell’uomo che si agitava la

memoria dell'Inizio; l'Inizio cerca il pensiero dell'uomo, perché *si* cerca in lui. L'anima dell'uomo è il suo 'luogo'.<sup>1</sup> (Nulla di più riduttivo che cogliere nell'umanesimo soltanto il volto *melancholicus* della potenza dei saperi, e di una ragionevole religione con essa in dialettico rapporto; l'esaltazione massima della potenza dell'uomo consiste nel *pensiero* che egli è la stessa assoluta libertà dell'Inizio ricostruita, ricostruita, *rinata*. E benissimo lo intendeva Lutero scagliandosi contro Meister Eckhart).

Raggiunta la perfetta libertà del non-sapere, superata ogni tensione nella sua pace, l'uomo non intuisce, non comprende l'Inizio; se così fosse, l'Inizio sarebbe ancora un oggetto per lui, un *Gegen-stand*. Il non-sapere non sa l'Inizio, perché allora il non-sapere sarebbe ancora un sapere; il non-sapere, piuttosto, *pone* l'Inizio stesso, ovvero: *pone se stesso*, manifesta se stesso come l'Inizio. «Attraverso il mio non-sapere (nella mia *ek-stasis*) io *pongo* il soggetto assoluto» (I, 9, p. 233), e ancora: il soggetto assoluto «è posto dal mio libero pensiero» (I, 9, p. 236). Culmine del pensare, che, in quanto pensare, è costitutivamente libero dal sapere, è l'Inizio stesso. L'avvertenza 'precauzionale' che Schelling aggiunge non attenua in nulla la forza dell'affermazione: anche se non devo immaginare la cosa «come se il *pensiero* precedesse» il soggetto assoluto, anche se entrambi emergono simultaneamente e rappresentano la medesima *decisione* (*Entscheidung*) (I, 9,

1. Si veda quanto prepotentemente (e, quasi, 'ingenuamente') il motivo mistico (forse anche attraverso quel poco del Cusano che venne recepito dall'umanesimo fiorentino) della divina Incommensurabilità si trasformi in 'trionfo' della *mente* dell'uomo, in questa importantissima pagina del Ficino: l'animo, raggiunto il terzo cielo, «misura» ad un tempo, simultaneamente, *simul*, «quam immensus sit Deus» e «quantum propria vita naturae temporisque cuiusque mensuram excedat». «S'el vigore della vita, quale è l'intelligenzia e volontà, oltra qualunque termine dato di luogo, di tempo, di grado, transcorre intendendo e amando senza fine, certamente essa vita non è constrecta da cancelli di luogo, non è superata da certi termini di tempo, non è occupata da gradi di qualità contraria, non è ripiena della presenzia di vero e bene determinato» (Marsilio Ficino, *De raptu Pauli*, a cura di E. Garin, in *Prosatori latini del Quattrocento*, Einaudi, Torino, 1977, vol. VII, p. 960).

p. 237), è il pensiero soltanto l'*atto* dell'Inizio, poiché in nessun altro modo l'Inizio si pone se non in quanto *posto* («gesetzt») dal pensiero. E ponendo l'Inizio come il più profondo del proprio stesso Sé, l'anima (il pensiero) pone anche, di necessità, ogni cosa. Traducendo nei termini della docta ignorantia e del pensare (Denken) l'abbandono eckhartiano, Schelling ne mette a nudo tutte le implizite 'potenze' idealistiche: porre l'*Io-penso*, nella sua abissale libertà, come lo stesso soggetto assoluto. Posta l'unità tra 'fondo' del pensiero (e dell'anima) e soggetto assoluto, è possibile affermare *soltanto* che l'*Io pone* il soggetto assoluto, l'Inizio, poiché al fondo dell'anima noi possiamo effettivamente pervenire; c'è un metodo che vi conduce, attraverso il sapere, la sua sempre più radicale interrogazione, l'illuminarsi sempre più chiaro del problema che nell'ambito del sapere è irrisolvibile, l'*ek-stasis* del sapere, infine, e la rinuncia alla sua «continua fuga in avanti» (I, 9, p. 235). Questo metodo non può essere certo inteso dialetticamente: esso è irreversibilmente spezzato dal 'salto' che l'*ek-stasis* impone. Epperò, di *via interiore* si tratta – e questa via è la sola che conduca a *porre* l'Inizio. L'Inizio, pertanto, non può darsi come assoluta Indifferenza, ma come ciò che è posto dal non-sapere, in quanto *positivamente* Denken, pensiero. Se pensiero e soggetto assoluto sorgono nello stesso *atto*, in nessun modo possiamo provare che «quell'eterna libertà dev'essere in noi» (I, 9, p. 221), nel senso che essa sia già in noi – poiché, se già fosse, noi potremmo rifletterla soltanto (e ne sorgerebbero le infinite aporie del rapporto di rappresentazione). Ma il fondo dell'anima *non* è favilla, traccia, riflesso dell'eterna libertà, bensì è quella stessa eterna libertà. Dunque, essa non è che il nostro stesso auto-conoscerci, che il perfetto pensiero di ciò che da sempre siamo. È il fondo dell'anima, che da sempre già è, ciò che l'*apex* del pensare alla fine raggiunge. E in questo *cerchio* ancora che, inevitabilmente, è *posto* l'Inizio (o in cui l'Inizio stesso si pone, ma in quanto *atto* del pensare).

A Erlangen, Schelling raggiunge alcuni punti fermi della sua speculazione – il problema dell'Inizio si è radicalmente distinto da quello teo-logico, dal discorso riguardante Dio; così il pensiero dell'Inizio si è distinto

dal sistema del sapere; nell'Inizio non suona più alcuna disgiunzione, poiché è *lo stesso* del fondo dell'anima, che si è cercata cercandolo (e l'Inizio si è chiamato chiamandola) – ma permangono irrisolte questioni centrali, che proprio la memoria di un certo linguaggio mistico rende più acutamente avvertibili. L'Inizio non può più, certo, intendersi come *Inizio logico*, *posto* in quanto astratto o immediato; ma non è il non-sapere, ancora, a *porlo*? l'*ek-stasis* del pensiero certamente non lo produce *ex nihilo*, ma pur sempre è la *sola* potenza in grado di ri-produrlo. E soltanto in quanto così riprodotto dal pensare noi possiamo pensarla – soltanto al vertice dell'abbandono o della rinuncia, che sono il movimento stesso del pensiero. Come è affermabile, allora, l'indifferenza dell'Inizio? L'Inizio è posto nell'atto stesso in cui l'anima si pone, si riconosce nel proprio fondo-non-fondo, nel proprio *Ungrund*. L'Inizio è *tutt'uno* con l'ora natale dell'anima: un atto determinato, un'ora determinata. Ma se è tutt'uno con la «nascita eterna», l'Inizio dovrà essere tutt'uno anche con il movimento di quest'anima, a meno di non concepire quest'ultimo come mero Überfluss rispetto al suo compimento. Dunque, l'Inizio è altrettanto *risultato*. Se è posto insieme al non-sapere o al compimento del pensiero, necessariamente finisce con l'esser posto anche come risultato – e risultato dell'intero *movimento* dell'anima verso il proprio fondo. Allora, l'Inizio non può esser pensato né come Indifferenza, né come semplice Immediato. E in quanto risultato, l'Inizio dovrà intrinsecamente essere pensato anche come manifestazione. Solo apparentemente abbiamo eliminato quella costrizione alla manifestazione, che assilla il Princípio di Hegel. Se il fondo che il pensare raggiunge è fondo *dell'anima*, e se dunque permane in un rapporto con l'anima, nel senso che ne è il *Non immanente* ad ogni determinazione, l'Inizio, in quanto *Unum* con quel 'fondo', non potrà mai apparire *assolutamente distinto* dall'anima, cui quel 'fondo' pur sempre anche appartiene. Ma che l'Inizio *debba* manifestarsi, si ricava anche per altra via: attraverso il libero pensare noi *rimettiamo* noi stessi in libertà, realizzandoci nella sapienza in quiete dell'Inizio; ci è dato soltanto poter *ritornare* all'Inizio che, come il nostro stesso 'fondo',

chiama. Ciò implica che l'Inizio in quanto tale, l'Inizio concepibile come precedente ad ogni origine, ad ogni rappresentazione o determinazione, doveva necessariamente dare-inizio. Noi qui *presupponiamo* che necessariamente l'Inizio dovesse venire *ri-mosso*. Da un lato, cioè, distinguiamo nettamente Inizio e Iniziante; ma, dall'altro, presupponiamo la necessità del 'passaggio' tra i due. La semplicità e indifferenza dell'Inizio – che deve valere, anzitutto, come indifferenza nei confronti della «creazione di un mondo» – vengono, in realtà, *riprodotte* nel corso della Er-innerung dell'anima, e, dunque, abbisognano, per essere, dell'*ek-sistenza* dell'anima. L'*ek-stasis* presuppone, senza discuterla, tale *ek-sistenza*. E pensando l'Inizio, rinascendo in esso, ne pensiamo la riproduzione.

Dunque, non appare percorribile la 'liberazione' dell'Inizio dal suo rappresentarsi come origine? Quello che i Padri avrebbero forse chiamato 'demone meridiano' tormenta inesorabilmente il pensiero dell'Inizio, trasformandolo in discorso su ciò che dà-inizio, insomma: in *teo-logia*? La fondazione rigorosamente *ir-religiosa*, che Schelling dà alla sua filosofia positiva («qui bisogna abbandonare ogni cosa [...] Dio stesso»), non basta per rispondere all'interrogativo. Anche la più radicale 'via interiore' mistica può riuscire, come si è visto, nel presupposto idealista. Al quale specularmente corrisponde il *positivismo* teologico, che risolve l'aporia dell'Inizio nella stessa Rivelazione: l'Inizio non è che questo: Dio ha creato (così Rosenzweig). È evidente che la fondazione schellingiana della filosofia positiva intende sfuggire a tale morsa; ma questo tentativo va discusso con grande cura in rapporto al suo fine.

Per un verso, tale fondazione ribadisce l'acquisizione fondamentale delle *Conferenze di Erlangen* sulla *Natura della filosofia come scienza*: l'impossibilità di *sapere* l'Inizio nella forma dell'ente determinato (e determinatissimo è, appunto, l'Ente sommo); d'altra parte, l'immemorabile e incoercibile Oltre-divinità viene qui pensata come il semplicemente esistente, l'esistente cui nulla precede, «das unvordenklich Seiende» (*Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie*, II, 4, p. 339) – Dio è *espressione*

dell'esistere necessario, e non vi coincide affatto; Dio è nella sua cieca eternità, come vi è ogni realmente esistente. Questo 'spostamento' terminologico appare, in realtà, di grande momento, poiché avvicina Schelling, nella sua critica degli esiti dell'idealismo, al punto di vista kantiano. Per l'idealismo, l'esistente stesso si farebbe conoscere a priori, «secondo una successione conforme alle leggi dell'intelletto, da un Prius assolutamente generale, che solo si può porre in modo immediato [...] dall'Io, anzi: dall'*Io sono* proprio della coscienza umana [...] in quanto atto fuori del tempo» (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, II, 3, p. 51). Ma che l'esistente si lasci conoscere a priori non significa in nessun modo provare *che esiste*. La ragione comprende le condizioni generali in base alle quali qualcosa ci appare, in nessun modo può dedurre perché qualcosa si dà. Il Prius assolutamente generale della ragione, in quanto infinita potenza di sapere, non è che l'infinita potenza di essere, o l'infinito poter-essere («*das unendliche Seinkönnen*») (II, 3, p. 64); in quanto viene pensato, l'infinito poter-essere trapassa, sì, nell'essere, ma tale espressione non ha che un valore logico, non implica alcun reale divenire. «Con tale processo nulla procede oltre il pensiero [...] l'essere, nel quale la potenza trapassa, appartiene al concetto, è dunque soltanto un essere nel concetto, non fuori di questo» (II, 3, p. 65). Questa distinzione è la distinzione capitale, intorno a cui ruota tutta la filosofia critica. La ragione 'legifera' a priori riguardo all'esistente, non perché ne deduca il fondamento, ne 'produca' la Causa, ma unicamente in quanto stabilisce le condizioni generali della sua conoscibilità. L'esistente, per essa, è sempre e soltanto un poter-essere, di cui mai potrà certificare l'effettiva esistenza *in sé*. In altri termini, la ragione può soltanto presupporre l'esistente: posto che l'esistente sia, a queste condizioni esso appare come conoscibile. Il regno dell'infinita potenza è un *completo deserto*, «*eine völlige Wüste*» (II, 3, p. 76), dove nulla è possibile incontrare di effettivamente esistente – e solo in tale deserto 'respira' il pensiero, come «nel suo etere proprio» (*loc. cit.*). L'immagine kantiana dell'Oceano che si stende oltre le colonne d'Ercole dell'intellettualmente analizzabile, irrompe, appena

modificata in quella del deserto, all'interno dei limiti stessi della ragione: *desertica* potenza del sapere a priori, che mai, nel suo procedere, nel Fortgang 'cantato' da Hegel, incontra cosa in sé davvero *vivente*.

Fino a *sapere* questo può giungere l'idealismo, ovvero la filosofia critico-negativa *compiuta*: fino a sapere la differenza tra l'infinita, indeterminata (*aóriston*) potenza-di-essere e l'ente effettivamente esistente. La filosofia semplicemente negativa pretende di risolvere nel procedere metodico del concetto sia l'essere, considerato nel suo infinito poter-essere, che l'essere, considerato in quanto effettiva esistenza. Ma la filosofia negativa *compiuta* sa di poter determinare l'ente solo *quiddative*, e di non avere a che fare con nessun *quod*. Proprio questo 'non' la determina ancora come negativa, ma essa ha così portato a termine non soltanto ogni considerazione meramente empirica dell'ente, *annichilendo* sistematicamente ogni ingenua pretesa di poter *sapere* la cosa in quanto effettiva esistenza, non solo ha eliminato ogni dogmatismo, aprendo così la strada affinché sia possibile rimetterci in libertà; ma è altresì giunta a porre il problema della filosofia *positiva*: poiché, infatti, essa riconosce che quell'infinita potenza-di-essere, che essa *sa*, lungi dal soddisfare il suo fine – che è essere scienza del Tutto –, tiene ancora ed essenzialmente all'accidentale. L'infinita potenza nulla può dire, nulla sapere e nulla *pensare* dell'effettiva esistenza – la quale, per la filosofia negativa, rimane perciò un puro accidente. Conclusione che mai potrebbe costituire l'*ultimo* della stessa filosofia negativa, poiché la sua esigenza fondamentale consiste nel porre l'unità tra immediato e mediato, incondizionato e condizionato; e l'immediatezza tiene tanto all'accidentalità quanto è risultato della stessa mediazione. Questo superamento dell'accidentale avviene, però, solo nel concetto, poiché solo nel concetto si produce quella forma di conoscenza dell'ente che, per la filosofia negativa, sussume in sé la ragione stessa dell'esistenza dell'ente. L'accidentalità viene superata solo *idealmente*. Ma, con ciò stesso, se ne postula il superamento, si impone il problema di un Prius non soltanto relativo alla possibilità in generale del conoscere (di un Inizio *logico*, dunque), ma di un Prius assoluto, incondizionato, che

soltanto *per posterius* e non a priori è dato conoscere (II, 3, p. 127) (e che – questo è essenziale e vi ritorneremo – «non ha nessuna necessità di muoversi all'essere»). Questo termine della filosofia negativa segna l'inizio della positiva. Tra le due, per lo Schelling della *Filosofia della Rivelazione*, vi è un vero passaggio, quasi una dialettica 'Vermittlung' (prospettiva assolutamente opposta a quella che, in quegli stessi anni, andava assumendo il pensiero kierkegaardiano). Nella filosofia negativa pienamente sviluppata già si trova la necessità della 'svolta' alla positiva; i suoi *limiti* non ne rappresentano il fallimento, ma la sua stessa verità, che essa non può trovare in sé, bensì in ciò che annuncia. La filosofia negativa ammutolisce e *ad un tempo* indica ciò che, dal suo stesso sviluppo, inizia a crescere. «*Illum oportet crescere, me autem minui*» (*Gv.*, 3, 30).<sup>1</sup>

E ritornano, a questo punto, le 'parole' del non-sapere. Dove cessa l'infinita potenza, il pensiero perde tutta la sua forza; la negatività della ragione rimane *senza impiego*. L'idea dell'essere precedente ogni pensiero, l'idea-limite dell'incondizionatamente esistente è l'*abisso* della ragione (così Kant ne aveva già parlato, *CrV*, 1787, p. 641, e Schelling lo cita: II, 3, p. 163). A questo abisso, attonita, «*wie erstarrt*» (quella vertigo che immobilizza, Medusa ben nota a Kant), perviene la ragione, e da tale 'meraviglia' prende origine la filosofia positiva (il pensare) (II, 3, p. 165). La filosofia positiva non varrà come sapere di quel Prius che è l'assolutamente esistente, così come la filosofia negativa lo era delle condizioni di conoscibilità dell'ente; essa, cioè, non costruirà alcun *sistema* del Prius, perché in nessun modo ne potrà comprendere la ragione, il perché. Essa 'comprenderà' i *posteriora* del Prius: il senso del suo libero manifestarsi e agire. Se l'assolutamente

1. Sul significato del rapporto tra 'filosofia negativa' e 'filosofia positiva', in Schelling, e sulla sua portata 'universale' per la storia del pensiero contemporaneo, i lavori, a mio avviso, più importanti sono quelli, numerosissimi, di Luigi Pareyson (ma vorrei citare, in particolare, *Filosofia ed esperienza religiosa*, Mursia, Milano, 1985). Io ne riprendo molte riflessioni ed elementi, anche se in una diversa prospettiva teoretica.

esistente fosse Dio (e assolutamente *non* è Dio, bensì il suo eterno presupposto) si potrebbe chiamare la filosofia positiva scienza dei *posteriora Dei* (e Schelling sarebbe allora, sì, veramente, ‘buon luterano’). La filosofia positiva esperisce e *narra* nel suo manifestarsi l’Inizio, di fronte a cui quella negativa ammutolisce (inverando in questo silenzio la sua stessa negatività), ma mai potrà possederlo a priori. La filosofia positiva inizia, perciò, da ciò «che è assolutamente fuori dalla ragione» (II, 3, p.171), da ciò, anzi, che la esclude, che *non* è ragione. Schelling sembra davvero indicarlo, alla fine, nei termini dell’Uno-Uno: come l’«*haplòs ón*» mai per sé saputo, ma solo designabile attraverso *un nome* (II, 3, p.174) – pagina preziosa in cui Schelling, all’apice della sua speculazione, ricorda quella *potenza simbolica del Nome*, che costituiva il problema delle sue prime ricerche mitologiche. Nell’Uno-Uno *nominato* nell’esistente immediatamente e semplicemente, nella assoluta *singolarità* della cosa, si evidenzia, inoltre, il senso di quel rapporto Kant-Platone, da cui siamo partiti. L’Oltre-divinità è la cosa stessa, quel fondo-non-fondo della cosa che la rende insussumibile, e che nell’ek- del suo esistere si indica come *átopon*.

Ma il nesso dialettico che, alla fine, si stabilisce tra filosofia negativa e positiva è indice del prepotente riaffermarsi dello stesso problema dell’Inizio. ‘Larvatus prodeo’: trasformato, certamente, esso si ripresenta ancora nei suoi termini essenziali. Quale *nome* davvero compete all’Inizio? Non certo il nome dell’assolutamente trascendente; l’Assoluto è di necessità un *rappresentato*: ciò che viene posto come tale dall’*absolvens* (e questo Absolvens come potrebbe, allora, immaginarsi diversamente dal Dio vivente, à la Rosenzweig, che nulla sa e nulla in sé esprime dell’essere immemorabile, del problema schellinghiano del Vor-sein?). Se il semplicemente esistente è *posto* dalla ragione fuori di sé – come Schelling dice (II, 3, p.170) – sarà certo possibile «pervenire da esso al concetto» (*loc.cit.*), trasformarlo (*verwandeln*) nell’assolutamente immanente, poiché tale risultato è immanente nello stesso Inizio, in quanto Assoluto *posto* dalla ragione come proprio presupposto. L’Inizio si trasforma nella forma generale del presupporre. È la Verità = Grunt der Seele, che

chiama a sé la ragione – e la ragione, corrispondendo alla sua chiamata, ne porrà la pura immanenza. L'inscindibilità di trascendenza e immanenza è affatto ovvia (sulla base delle premesse teoretiche di Schelling) per quanto riguarda il «primo» Dio – ma come può essere pensata per l'Inizio? Se il trascendente è Uno-Uno *senza nome* (come vuole il *Parmenide*), o non sarà concepibile 'ritornare' dal suo abisso, oppure Inizio e realtà si opporranno astrattamente come due assoluti. E se il trascendente balena nella singolarità irriducibile del Sé – leckhartiano fondo dell'anima – concluderemo in quella forma di misticismo analoga all'esito dell'idealismo radicale.

Nella già citata *Altra deduzione dei principi della filosofia positiva* del 1839 (*Andere Deduktion*) l'aporia si manifesta ancor più nettamente che nelle opere berlinesi. La *possibilità* dell'altro essere «appare all'esistente nell'essere immemorabile [natura necessaria], a partire dal suo stesso essere, quindi dall'eternità» (II, 4, p. 341). Questo costituisce l'intrascendibile terminus a quo: non, dunque, l'essere assolutamente esistente, ma questo in quanto insieme *Ur-möglichkeit*, originaria possibilità dell'*altro*. L'apparire di tale Possibilità *decide*, allora, la semplicità stessa dell'essere immemorabile: da una parte, cieca eternità – dall'altra, il suo disciogliersi-liberarsi alla creazione, il suo divenire «Signore di un essere, che ancora non è» (II, 4, p. 343), Signore di un *altro*, che si oppone al suo essere immemorabile. Ma in questo modo compare una «*Beweglichkeit*» (II, 4, p. 344), una mobilità nell'Inizio; il suo non-luogo si trasforma nella scena del dramma, che, nelle sue linee essenziali, già era stato narrato nelle *Ricerche*. Propriamente, del problema dell'Inizio si dà soluzione soltanto teologica: se l'essere immemorabile, per la sua interna «mobilità», appare in se stesso 'superabile', Signore di questo stesso essere sarà Chi ha la potenza di superarlo effettivamente, o di sosponderlo, o di risolverlo comunque in semplice presupposto. Se l'Inizio è rimovibile, Signore dell'Inizio, e quindi *Prius* dello stesso Inizio, sarà la potenza che lo rimuove. Nell'*Altra deduzione*, insomma, si insiste sulla *deducibilità* del passaggio tra Inizio e creazione, fino al punto di offuscarne (anche se mai di negarne) il carattere affatto ideale; è in questi limiti,

infatti, che Schelling sviluppa la sua aporia: posto che qualcosa si dà, questo qualcosa potrebbe darsi solo a tali condizioni (e non: perché sussistono tali condizioni, qualcosa ne dovrà seguire con tali caratteri, necessariamente) – *nulla impedisce* che il puramente esistente divenga *in seguito* anche potenza di essere (II, 4, p. 338). Ma per presupporlo, devo *mediare* l'Inizio nel momento stesso in cui lo penso. La forma corretta del ragionamento suonerebbe allora: poiché qualcosa si dà, l'Inizio non può essere Inizio – qualcosa si dà, a condizione di poter rimuovere l'Inizio, di *muoverlo* ‘al tempo’ del rivelarsi-manifestarsi di Dio, della definitiva vittoria di Dio sul proprio essere oscuro, nascosto, sulla propria «*Verborgenheit*». Ed è indubbio che questo è il senso della *Filosofia della Rivelazione* come della *Filosofia della mitologia*.

Ma forse che, ‘tenendo’ l'Inizio nella più perfetta ‘incomunicabilità’, se ne salva l'Indifferenza e l'assoluta distinzione? Certo, solo un *salto*, nessuna intrinseca necessità, può trasformare l'Inizio in ciò *attraverso cui* l'essere si dà. Ma non occorre, forse, spiegare come il salto (l'*Ur-sprung*) stesso sia concepibile? Per salvare l'Inizio dall'essere *divorziato* dal processo, non è ammissibile né immediatamente assolutizzarlo (per tutte le conseguenze che ciò comporta, e che si sono viste), né credere di risolvere il problema indicando soltanto la modalità del rapporto tra i due – poiché anche il ‘salto’ è rapporto, pone in rapporto. Nelle Lezioni x-xiv della *Filosofia della Rivelazione*, la questione appare stringersi, finalmente, nella sua ultima formulazione. L'Inizio, come l'essere semplicemente esistente, che per esistere non abbisogna di uscire da sé (di *ek-sistere*), identico, perciò, alla pura accidentalità, non deducibile né ulteriorizzabile (Ananke, diremmo, dall'aspetto del puro Caso), non può certo essere pensato come la *causa* dell'esserci – ma neppure come *assoluto* dalla possibilità stessa di essere-causa o anche solo *antecedente*. L'Inizio, come Indifferenza perfettamente libera dalla necessità di essere-origine, non può certo essere *costretto* nella necessità di *non* essere-origine. Nessuna necessità di muoversi alla creazione – nessuna necessità di *non* muoversi. La sua perfetta accidentalità (non soggiacere a nessun antecedente, causa, *arché*) comporta l'infinita libertà del suo

potere – potere che è, dunque, poter-liberarsi da ogni astratta assolutezza: sia quella del mero Trascendente, sia quella che già intrinsecamente lo definisce in una dimensione ‘demiurgica’. In nessun modo, allora, l’Inizio si pensa come assoluto (cioè: in nessun modo può rappresentarsi come definiendum-definitum), e *in questo* se ne pensa la perfetta distinzione dal reale esserci.

Si assolutizza l’Inizio (cioè: se ne fa un astratto, un rappresentato), allorché lo si determina come «fonte dell’essere [...] come ciò che è assolutamente ancora non esistente, ma che *sarà*» (II, 3, p. 205). L’immediata potenza dell’Inizio si riduce a potenza-di-essere, non è libera di non-essere; essa è, allora, come già da sempre trapassata nell’essere.<sup>1</sup> Facile *hodòs káto* – ma come ritornare alla ‘fonte’? come «revocare gradum»? (II, 3, p. 209). L’autentica libertà non consiste nel seguire l’‘invincibile’ *voler-essere*, «fondamento di tutta la natura» (II, 3, p. 207), ma nel *poter-non-essere*. Finché l’Inizio è pensato come potenza di essere, è pensato come *volontà* capace di volere e basta, dunque: l’Inizio non è propriamente tale, ma presuppone la Volontà a proprio fondamento. Se l’Inizio è, invece, perfettamente libero di non-essere, la sua volontà apparirà perfettamente *priva di volere*. L’Inizio non vuole nulla, è più che volontà in perfetta quiete, è non-volontà. Non volendo nulla, in quanto *non* del volere, l’Inizio neppure *vorrà non* essere, *non* dare-origine. Perfettamente libero da ogni determinata potenza (negativa o positiva), come da ogni volere, anche dal volere *sé* (dunque, esso non è neppure più concepibile come oscuro, chiuso, inospitale *Vorsein*), l’Inizio è pura Indifferenza, che comprende in sé ‘senza lotta’ e ‘senza fare’ ogni possibile determinazione e opposizione, ogni *mondo possibile*.

1. E così ancora avveniva, ‘definendo’ l’«*épēkeina tēs ousias*» (l’assolutamente non-essente, che pensa il puro pensiero) come «die Überschwenglichkeit», ‘traduzione’ dell’*Idem superexaltatum* del Cusano, l’Eccedenza – ma l’Eccedenza *che genera*, che *si decide a generare*, e, dunque, a divenire altro da sé (cfr. l’importante *Frammento del Nachlass*, risalente al 1819-1820, pubblicato da Barbara Loer).

L'*Urmöglichkeit*, come potenza di tutto-essere e insieme di non-essere, né attrae, né accoglie, né respinge l'essere in sé o da sé. La perfetta possibilità dell'Inizio significa il suo essere soltanto possibile. Nell'Inizio pensiamo il Possibile in sé, che non partecipa dell'essere, il Possibile 'libero' da quello schema della potenza-di-essere, che lo riduce ad *antecedens* dell'essere (o volontà necessitata 'alla vita'). Ma il Possibile che sussiste in sé e per sé (*Pleroma* del Possibile) coincide col puro *atto*. È proprio nella perfetta 'libertà' da ogni costrizione ad ek-sistere, a svilupparsi, a divenire, che pensiamo la coincidenza tra il puro Possibile, perfetta accidentalità, e puramente esistente, *actus purus*. Ciò che è *Urmöglichkeit* è *atto* del Possibile, puro atto, ma in quanto atto del possibile ha in sé ogni possibilità, ogni potenza-di-essere, anche la potenza di essere questo esserci determinato. L'Inizio è Indifferenza radicale: Indifferenza, cioè, tra pura potenza e puro atto: opposti che non potrebbero escludersi o disgiungersi, che si presuppongono reciprocamente, duplicità che «non è fuori dell'Unità» e unità che «non è fuori della duplicità» (II, 3, p. 221), «cum potentia et actus non sint idem nisi in principio» (Cusano, *Triologus de possentia*, in *Philosophisch-theologische Schriften*, cit., II, p. 276).

Ripetiamo: ciò non va affatto inteso come una deduzione dell'esistente reale, come deduzione della necessità del passaggio dall'Inizio all'ente. Diciamo soltanto: se sorge un essere, può sorgere soltanto a questa condizione, che l'Inizio, cioè, sia tale da distinguersi perfettamente dall'esserci e insieme costituirne la pura possibilità. Questi principi non costituiscono affatto il Prius rispetto all'Inizio, non lo fondano affatto, ma si limitano ad esprimere come la successione dell'essere sia possibile già nella perfetta distinzione dell'Inizio, e senza che la pura *attualità* dell'Inizio venga meno (l'Inizio che non deve essere, che non è in nessun modo costretto ad essere – non l'Inizio che debba non-essere, l'Inizio costretto alla *rappresentazione* assoluta del Trascendente). L'Inizio è puramente atto, proprio in quanto Possibile, in quanto nulla in sé vuole accogliere, nulla da sé escludere (neppure la possibilità di

passare in potenza) e nulla da sé ex-premere, esprimere (ché, se qualcosa esprimesse, sarebbe già, allora, da ciò determinato a priori). Che qualcosa sia in potenza (e come volontà) presuppone il Possibile, ma nient'affatto se ne possono dedurre dal Possibile le determinazioni. La pura possibilità di questa potenza non ne costituisce affatto il fondamento. L'Inizio non è fondamento, *Wesen des Grundes*. Neppure è l'assoluto Trascendente. Neppure *Ungrund* – poiché così lo 'determiniamo' altrettanto come perfettamente esistente, *purus actus*. Né è *lotta* tra nostalgia dell'*Unum*, dell'*ápeiron*, del Chaos e anelito al *Verbum*, al *communicativum*. Ogni possibile è nell'Indifferenza dell'*Urmöglichkeit* dell'Inizio perfettamente equivalente. Onni-compossibilità, potrebbe suonare, leibnizianamente, il nome dell'Inizio, ma tenendo ben fermo che in tale termine non si indica più alcuna costrizione di passaggio all'essere – che perfettamente compossibile nell'Inizio è pure la possibilità di *non-essere*.

Se il Possibile-Inizio non è, certamente nulla è, «et si est, omnia id sunt, quod sunt in ipso et extra ipsum nihil» (*Trial. de possest*, p. 286) – anche ciò che è stato effettivamente creato è abbracciato dall'Inizio – l'effettiva creazione ne costituisce infatti un possibile. Ma il donarsi delle molteplici rappresentazioni né diminuisce né arricchisce la sua forza, poiché l'*infinito* Onnicompossibile né potrebbe essere arricchito né diminuito da alcunché. Né da esso è possibile trarre fondamento o senso alcuno della natura naturata. Il *possest* cusaniano può esser fatto ancora valere come un *nome* di Dio (anzi: un «*satis propinquum nomen*»), poiché ancora concepito nel senso della onni-*potenza*, della forza che *fa-essere* e che in nessuna creatura si esaurisce. L'Inizio, invece, è quella stessa pura possibilità di *non-essere* che, insieme, abbraccia ogni potenza di essere, tutti gli infiniti mondi possibili, 'esclusi' nell'esserci così determinato, pura possibilità da sempre presupposta nella stessa libera determinazione divina di creare un mondo. Cusano pensa il *possest* già all'interno del nesso trinitario: «nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est, nec esse potest quicquam» (*Trial.*, p. 324). In Cusano il *non-essere* nega l'essere che, però, *presuppone*: presuppone, cioè, l'essere eterno e nega

quell'essere che ha avuto inizio soltanto dopo il non-essere. Il possest è pura potenza-di-essere, cui il non-essere segue soltanto, e perciò non può essere inteso come Indifferenza degli opposti – ciò che perfettamente distingue l'Inizio da ogni effettiva origine. Il non-essere, per Cusano, suona piuttosto come la *proposizione* che nega l'essere (ma l'essere già determinato, ché, invece, essa deve presupporre l'Essere), e non come *compossibilità*, presente in uno con tutte le infinite altre, nella Urmöglichkeit dell'Inizio.

Tuttavia, l'*essere* della potenza del possest è ben lungi, in Cusano, dall'esaurirsi in fondamento o ragione di questa creazione. Le cose che effettivamente ek-sistono non hanno, se riguardate dal Principio, nessuna diversa realtà, nessun 'più' di realtà o di valore, degli infiniti possibili qui-e-ora invisibili, *sola mente* intuibili. «Hinc posse ipsum est omnium quidditas et hypostasis; in cuius potestate tam ea quae sunt, *quam ea quae non sunt*, necessario continetur» (*De apice theoriae*, ed. cit., II, p. 368). Certamente, il *non* rimane come semplice attributo soltanto delle cose che presuppongono l'*essere* del possest («apud quem omnia possibilia et nihil impossibile», p. 384); il *non* appartiene soltanto alle cose che non sono state fatte esistere, e non al Possibile stesso dell'Inizio – ma, tuttavia, nessuna necessità, e nessun passaggio dialettico, collegano questo esserci determinato al possest (facendo così del possest il *Grund* dell'esserci). Schelling conduce alla sua radice la *docta ignorantia* cusaniana (che difende, con argomenti conclusivi, dai travisamenti cui l'aveva sottoposta Jacobi) pensando quel *non*, che, per Cusano, appartiene soltanto alla cosa che non è (e solo indirettamente al Principio, in quanto contenente anche «*quae non sunt*»), come possibile non-essere dell'Inizio stesso. La *docta ignorantia* afferma così, senza 'negligentia' alcuna, la radicale distinzione tra Inizio ed ente: l'Inizio è perfettamente libero di non-essere; l'ente determinato, invece, lo *era*, e soltanto in quanto concepito in uno con l'Inizio, ma qui-e-ora è precisamente ciò che non può più non-essere. L'ente determinato è perfettamente necessario, costretto alle catene di Ananke. Perfetta 'accidentalità', invece, dell'Inizio: Fortuna primigenia. L'Inizio è puro *atto* dell'acciden-

dentale: perfetta coincidenza delle dimensioni che si danno, invece, in lotta irrisolvibile nell'ente determinato. Il Possibile dell'Inizio è ciò che non *deve* essere; la 'serie' del possibile che effettivamente percepiamo-conosciamo deve, invece, essere, ed è per questo che possiamo conoscerla (il suo non poter non essere si esprime, infatti, secondo forme, leggi, regolarità). Tra quel Possibile e questo non-poter-che-essere, così come tra gli infiniti possibili, che quel Possibile abbraccia, e questa ek-sistenza effettiva, non si danno nessi logici, rapporti a priori fondati dalla ragione. Ma la *docta ignorantia* afferma che *poché* questa esistenza si dà – ma in nessun modo la sua esistenza può pensarsi esaustiva realizzazione del Possibile, e dunque essa si dà nell'abbraccio degli infiniti possibili *che anche sono*, dell'invisibile *che è* – l'Inizio appare così concepibile.

Con ciò non si è posta soltanto l'identità tra puro Possibile e immediatamente Esistente (sulla quale fa perno lo sviluppo dell'analisi schellingiana). Il puramente Possibile, se concepito in verità come tale, non può essere costretto a ek-sistere; ma, se non *deve* essere, significa che già è, che è già immediatamente esistente nel suo essere puramente Possibile. In quanto immediatamente esistente, non deve essere; in quanto puramente Possibile, può (anche) ek-sistere. Sviluppando l'idea stessa del *possest* cusaniiano, si perviene a tale identità, che è ancora dialettica (identità dei contrari – che già, in fondo, è pensata nel nesso classico tra *dynamis* ed *enérgeia*, nesso che *pone* all'origine l'*enérgeia* stessa). Qui non si pensa più, certamente, l'Inizio come ciò che *deve* ek-sistere (*archè genéseos*), ma tuttavia, in quanto il puramente Possibile è identico all'immediatamente esistente, come già aente in sé l'esistenza. Ora, è evidente che faremmo dell'Inizio di nuovo mera 'pars', entificandolo, se *escludessimo* dalla sua idea l'ek-sistere, ma, concependolo semplicemente come l'identità dei Due (potenza e atto), solo in apparenza ne superiamo la 'costrizione' a ek-sistere.<sup>1</sup> L'Inizio inteso

1. Già l'Idem cusaniiano è concepito come «supra idem», sciolto dalla stessa necessità della relazione d'identità con se stesso, e dunque

radicalmente come «quod non debet esse» (non *deve* essere, e non: non può essere), come non esclude da sé la possibilità di ek-sistere, così non può escludere la propria stessa *Im-possibilità*. Non si dà Onni-compossibilità che non sia possibilità del suo stesso negarsi. Tale *Im-possibilità*, infine, non è affatto astratta alterità (mero *Andersein*) rispetto al possest e, pertanto, alla potenza (anche) di ek-sistere. L'ek-sistere dell'Inizio è, infatti, la sua stessa *Im-possibilità*. L'*im-possibile* del puramente Possibile è il suo ek-sistere. Non si 'esce' dall'Inizio 'negandolo'; non si 'nega' l'*Unum* dell'Inizio affermandone la pluralità (il «sumus»). L'Inizio come puramente Possibile si mostra *uno* con l'immediatamente esistente; l'immediatamente esistente è, *implicite*, ek-sistenza, potenza di esistere; tale ek-sistenza è l'*im-possibilità* del puramente Possibile, mostra quella dimensione dell'Inizio stesso per cui esso è la sua stessa *Im-possibilità*. Ora soltanto abbiamo l'idea dell'Inizio perfettamente inseparabile dall'ek-sistere e perfettamente *non* destinato ad esso. Parafrasando Al-Hallāj, «il Crocefisso» («Tu sei Colui che contiene ogni Dove, fino al Non-dove: e dove mai sei Tu?»), potremmo forse dire che l'Inizio, come puramente Com-possibile, contiene in sé ogni possibile, fino alla propria stessa im-possibilità.

L'Inizio come puro Possibile (e non nel senso del *possest* cusaniano, tantomeno se ne trova eco nel nesso potenza-atto che determina l'ente), come *ambitus* degli infiniti possibili (e dagli infiniti possibili ek-siste l'ente determinato – e qui è la *krísis*, la decisione *divina* della

anche *possibile* causa di tutte le cose. Nell'*Idem superexaltatum* potenza e atto sono in perfetta In-differenza, e così l'essere e il non-essere. La consapevolezza che questa concezione dell'Idem si distingue dall'*Unum-Únum* della tradizione neoplatonica è chiarissima nel Cusano: «Nec te moveat Platoniorum quamvis subtilis consideratio primum imparticipabiliter superexaltatum» (*Dialogus de Genesi*, in *Philosophisch-theologische Schriften*, cit., vol. II, p. 396) – l'identità dell'Idem con se stesso, in quanto In-differenza dei contrari, non può escludere l'essere-partecipato e il partecipare. Ma neppure il Cusano giunge a vedere come il non-essere dell'Idem, o la sua stessa Impossibilità, non sia altro che l'esserci della *natura naturata*.

creazione, che pertanto presuppone l'immemorabile dell'Inizio) – l'*invisibile* dell'Inizio (cui non corrisponde alcuna negligente apofasia, ma appunto la *docta ignorantia*) accompagna ogni ente, ogni presenza. Non nel senso che Schelling illustra in pagine indimenticabili della *Filosofia della mitologia*, dove ogni momento sembra aver di *mira* il Dioniso di Eleusi (eleusino «il sopraggiungente» traduce Schelling), Dioniso *Lysisos*, colui che discioglie dall'oscuro Inizio – pagine dove l'Inizio si contrappone ancora astrattamente-assolutamente al movimento della Rivelazione. L'Ade di ogni presenza, invece, che si afferma nell'Inizio come Possibile, non è per venir meno, per dissolversi, per esser tolta. Nessuna volontà, nessuna rappresentazione lo 'realizza'. La sua verità non consiste nel gesto che *priva* Lethe del suo nascondimento, ma piuttosto nel rammemorarlo eternamente: nel rammemorare l'immemorabile di ogni presenza. Nel tutto ricordare-comprendere di una *filosofia* della mitologia e della rivelazione si cela sempre il rischio di dimenticare l'Inizio, di divorarlo nel processo delle determinazioni, facendo così di questa 'serie' di esistenze l'unico Possibile. Allora, di Lethe, alla fine, è nulla: la verità si fonda sulla sua radicale dimenticanza (e cessa di essere quella Verità che tutto doveva portare alla presenza, manifestare). Nell'Inizio, che, perfettamente distinto, è insieme Inizio di ogni presenza, l'immemorabile, invece, perdura come infinita libertà di non-essere.

È forse questa libertà che Mnemosyne vuole ricordare in quanto *Lesmosyne*, colei che dona Oblio. Proprio la libertà di non-essere è ciò che l'ente, nel suo *ek-sistere*, dimentica – e ciò dimenticando, tutto vuole percorrere e ricordare, senza pace, nell'ininterrotta veglia del ricordo, del sapere, del nominare. La 'serie' Plutone-Lethe-Siopé si scinde, allora, assolutamente da quella Apollo-Muse-Mnemosyne. Soltanto la Memoria che dimentica Oblio darebbe nutrimento – ma non più certo il nutrimento di quella quiete, *hesychia*, che pure cantava. Prepotente forza di questa immagine: lo stesso Schelling che, più di chiunque, ha cercato di pensare l'Immemorabile dell'Inizio, sembra, a volte, interpretare i Misteri antichi alla *luce* di una Mnemosyne onnipotente (ed appare così assai più

erede della mitologia razionalizzata ellenistica di un Plutarco, che del Dioniso-Ade eracliteo). Se vi è un tratto per cui la filosofia schellingiana della mitologia si configura come *praeparatio evangelica*, questo è certamente da cercarsi nella unilateralità del carattere orfico-pitagorico-platonico della sua *Mnemosyne*.

Ma il Fanciullo-Dioniso di Eraclito è nel proprio *esistere anche oblio*; «Unschuld ist das Kind und Vergessen» (Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, «Delle tre metamorfosi»):<sup>1</sup> egli è innocente, in quanto non *reus* – la sua potenza, cioè, non è a priori rivolta alla *res*, alla cosa, al dare-inizio. E in quanto non *reus* (non costretto necessariamente all'origine) egli è anche Vergessen, potenza di dimenticare, possibilità di oblio. Il suo dire di sì è Indifferenza rivolta così alla manifestazione come all'immemorabile. Il Fanciullo si consumerebbe nelle correnti del diventare, non sarebbe *Aiōn*, se non recasse sempre in cuore l'acqua di Lethe. Nietzsche lo ha intuito forse più profondamente di Schelling (ricollegandosi, in questo, al principio della Notte di Novalis), anche se meno di Schelling lo ha sviluppato nel senso di un positivo pensiero dell'Inizio. Nietzsche ha, però, compreso quale fatale 'rovesciamento' subisca il senso del corso di Lethe (da limite il cui attraversamento è condizione di rinascita, a ciò che segna il confine oltre il quale regna la mera ignoranza: Ade come mera *Avidyā*), e da qui egli prende inizio per la sua critica alla tradizione metafisica e allo stesso cristianesimo. Torneremo a lungo su tutti questi motivi, ma fin d'ora è evidente che in quel Nuovo Inizio, che il Fanciullo rappresenta, Nietzsche 'immagina' il 'nascimento' eracliteo (come Colli tradusse *phýsis*), nascimento che ha il nascondersi come *il suo proprio (phílos = suus)*. L'Inizio è suo: del nascondersi, e viceversa. L'eros che lo pensa ciò mostra: ne mostra, appunto, *il nascondersi* stesso. L'interrogazione filosofica, invece, tende a privare l'Inizio proprio di questo 'suo', a strapparlo a Lethe – ma per dar ragione di

1. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe (KGW), a cura di G. Colli e M. Montinari, DTV (München)-W. de Gruyter (Berlin-New York), 1980, vol. IV, p. 31.

questo suo impulso, di questo *Trieb* che lo assilla, deve presupporre l'Inizio nella forma dell'Iniziante, dell'origine, o secondo lo schema potenza-atto, determinante dell'ente.

Nel «Canto del viandante notturno», Nietzsche è in ascolto dei pensieri più profondi di quelli che il giorno pensa, dei pensieri che pensa la «profonda Mezzanotte». Essa si risveglia, sì, dal suo sonno, ma la presenza del mondo non ne esprime che un possibile; in nulla l'essere del mondo *risolve* quel sonno, lo trasforma in mero passato (come mero passato sembra divenire Ade nell'ultimo Dioniso, Lethe nel pathos disvelativo di Aletheia). Profonda, come Mezzanotte, è anche la presenza del mondo, come profonde, troppo profonde per il logos, le vie dell'anima. Ogni istante della presenza è compreso nell'Indifferenza dell'Inizio: veglia e sonno, memoria e oblio. Ogni istante della presenza 'determina' per un istante il puro Possibile; secondo questo aspetto, ogni ente è im-possibile. È il suo peccato di origine: voler porre l'im-possibilità dell'Inizio (in ciò consiste l'eroica *hybris* del sistema hegeliano). Ma im-possibile è già l'Inizio, in quanto perfettamente 'libero' di non-essere, in quanto non volontà (neppure di Sé). La ragione che pretende di porre a priori l'impossibilità dell'Inizio, astrae-assolutizza un momento dell'Inizio. Ma nell'Inizio non si danno momenti, se non come immediatamente destituiti – non si dà presenza se non dimenticata, e oblio se non 'ricordato'.

Certamente, dal punto di vista dell'*analisi* intellettuale, l'Inizio non può esser pensato senza contraddizione. L'onnei-compossibilità dell'Inizio, la sua *incondizionata* Indifferenza, in quanto non riducibile al sistema dato dell'apparire, è, nei confronti di quest'ultimo, necessariamente contraddittoria. La *verità* dell'Inizio, poiché comprende il suo stesso nascondersi, è verità di sé e del suo opposto. Ma qui 'opposto' cessa di avere il senso astrattodeterminato che ha per la considerazione intellettuale. Kant è perfettamente consapevole di ciò, lungi dal pretendere che la definizione dei limiti della ragione possa significare negazione, eliminazione o soppressione – dogmatica o dialettica che sia – del problema dell'incondi-

zionato Inizio. Anzi, la critica della ragione ha un valore essenziale per il pensiero dell'Inizio (direbbe Schelling: la filosofia positiva è impensabile senza la negativa): la critica, infatti, ci libera dall'illusione di poter ottenere un'intuizione sensibile (quindi anche un'intuizione 'interiore', sentimentale, patetica) di ciò che è sovrasensibile, di poterci *fare* 'immagini' di ciò che è perfettamente indifferente a ogni fare. Noi possiamo conoscere teoreticamente solo apparenze. Se applicassimo i principi di questa conoscenza a ciò che mai potrà risultare *objectum*, finiremmo col 'fingere' l'Incondizionato stesso una semplice apparenza. L'applicazione trascendentale dei principi della ragione trasforma in apparenza, e perciò *reifica*, l'Incondizionato. Solo la critica, pertanto, nel negare ogni diritto a tale applicazione, rende positivamente possibile un pensiero dell'Incondizionato. Nei termini di Kant: essa fa posto alla autentica *fede* (*CrV*, 1787, pp. xxx-xxxI) – fede non idolatrifica, non serva di immagini, fede che *sa* l'irriducibilità della propria 'cosa' ad ente determinato (sia pure determinato come Sommo). In questa pagina, fede, certamente, suona ancora come espressione ingenua, immediata. Ma è del tutto lecito 'tradurla' nei termini di quel pensare l'Inizio, Croce dell'idealismo post-kantiano, Croce che in Schelling sembra raggiungere la massima evidenza della propria irrevocabilità.

### SEZIONE TERZA

#### *Dei volubili cerchi*

La conversione neoplatonica non riporta all'origine del cerchio, del Grande Anno della divina Enade che è la Vita (Proclo, *Theol. plat.*, III, 6), ma ad eccedere il cerchio, a guardare oltre di esso. Il ciclo cosmico partecipa dell'Uno-Bene, ma non lo contiene in sé. Da qui si genera – come si è visto – il grande problema neoplatonico: come possa nominarsi Causa, *arché* del ciclo ciò che si attinge oltre il ciclo soltanto. Non è, comunque, in nessun modo

quella del cerchio la sua immagine-guida. Tutti gli dèi, «saotères megáloī», Salvatori grandi, Proclo prega che lo liberino dalla corrente del ciclo delle rinascite, dai ceppi dell'esistere (*Hymn.*, IV). Se, invece, *di nuovo* a cielo e terra conduce l'apocalisse, non saranno re-instaurati i «volubili cerchi» (Agostino) proprio da quella fede che pretendeva spezzarli? È il *pensiero* che a quella fede appartiene, che cresce nella sua dimensione, nel negare ogni senso ad una conversione al ni-ente dell'Inizio, nel determinarsi come *logica* dell'irreversibile creazione, non fa perciò del cerchio la sua icona più piena? La forma stessa del suo sapere è questa: che il principio stesso, dal quale si parte, sia in pari tempo anche l'ultimo risultato. L'Uno, da cui si *origina* il discorso, è il Tutto della fine. Così Fichte, così Hegel. Ma se il Principio deve compiutamente, perfettamente apparire nel risultato del processo, è evidente che il processo lo dovrà 'divorare'. Se rimanesse 'qualcosa' nel Principio che non procede al risultato, il cerchio salterebbe. Qui consiste il cuneo possente che Schelling introduce nello «hèn kai pân» idealista: l'Inizio non è riducibile al principio (che possiamo benissimo arbitrariamente assumere) del cerchio del sapere; il risultato non esaurisce affatto l'Inizio, ma il proprio fondamento soltanto. La luce dell'Inizio permane, in ogni risultato, oscura. *Nihil obscurius luce.*

Per un altro verso, è Kierkegaard che eleva la protesta più alta contro il 'Kreis' dialettico. La *disperata* categoria del salto ha per esplicita antagonista quella «essenziale considerazione» della Logica hegeliana, per cui «l'andare innanzi è un *tornare indietro*, al *fondamento*, all'*originario* e al *vero*, dal quale ciò con cui si è cominciato dipende ed è, di fatto, prodotto» (V, p. 70). Abramo non potrebbe, certo, fare ritorno. La sua verità sta sempre oltre decisioni irreversibili; verità futura, che si invera nell'esodo di chi la compie. Ma la *ripetizione* non può non svolgere un ruolo essenziale anche nel pensiero religioso di Kierkegaard. La verità di Abramo ha tre volti, come la Figura che gli appare: tutto deve abbandonare; tutto gli è ridato; e il nesso tra quel pieno abbandono e questo altrettanto pieno riattingere, nesso spirituale, caritas. Anche in Abramo vi è ritorno (vi è anche se intendiamo in senso assoluta-

mente letterale l'*omicidio* di Isacco, come a volte lo intendevano gli antichi commenti rabinici). Allora, la differenza consisterebbe nel fatto che il ‘tornare indietro’, la ‘ripetizione’ è *logica* in Hegel, è condotta dal pensiero e coincide, anzi, col senso stesso del suo discorrere, mentre è puro dono in Kierkegaard. La differenza è essenziale, ma non tocca il presupposto comune di entrambi: che il risultato, ciò che si ripete nella ripetizione, sia davvero lo stesso del Principio – e dunque che l’Inizio non sia che il principio di ciò che abbiamo discusso o narrato –, che la Er-innerung effettivamente disveli la Lethe dell’Inizio. Così è davvero con impazienza da ‘giovane hegeliano’ che Kierkegaard ascolta Schelling «chiacchierare in modo insopportabile» (in una lettera al fratello del febbraio 1842); il motivo della sua delusione, dopo l’entusiasmo del primo incontro, è evidente: non la narrazione di una *realità* presupposta (come gli era sembrato, e aveva annotato nel *Diario*) costituisce il fulcro della dottrina schellingiana, ma il pensiero dell’Incondizionato, Prius di ogni stesso presupposto – degli *anteriora* Dei. Imperdonabile *hybris* per la nostra ‘misura’, per noi «so schwach und ungewiss...» (Lutero). Ma come, senza rischiare questo peccato, uscire dalla ruota di Issione del sistema? Forse soltanto attraverso quel salto mortale tra religioso e filosofico (di cui già Jacobi aveva parlato, ma ancora in termini, per Kierkegaard, *retorici*, senza autentica persuasione)? Forse che l’autorità della forma dialettica, il ‘balsamo’ della *Vermittlung*, non si esercitano massimamente proprio sull’assolutamente opposto?

### *La mano*

L’impressione «spettrale» che la *Wissenschaftslehre* dava a Kant (come qualcuno che si illude di aver afferrato una cosa, mentre afferra sempre e soltanto se stesso – anzi, la sua stessa mano) trova preciso riscontro in un passo di Fichte: poiché la *Wissenschaftslehre* è soltanto l’intuizione (*Anschauung*) del sapere e nessun sapere determinato, essa non può esser fatta per nulla *oggetto* del sapere. «In

nessun modo essa è nostro oggetto (*Gegenstand*), ma il nostro strumento (*Werkzeug*), la nostra mano, il nostro piede, il nostro occhio» (II, p. 10). Afferrandola, noi afferriamo appunto la nostra stessa mano. Solo a chi ancora non la possiede, la mano sembra un *Gegenstand*, un oggetto separato, che sta lì dinanzi. Chi la possiede, invece, la agisce, la vive, la esercita. Siamo la nostra mano, il nostro piede, il nostro occhio, non li abbiamo mai nella forma di oggetti esterni né attraverso un sapere determinato. È proprio la sua mano che Fichte vuole afferrare – e sa di non poterla afferrare come un oggetto (non si ‘illude’ affatto su ciò).<sup>1</sup>

Poiché proprio di questo sapere si tratta nella *Wissenschaftslehre*, della forma generale del sapere e della sua intuizione, e non di oggetti determinati – poiché nessuna cosa ‘afferrabile’ vi compare, se non la nostra stessa mano –, il suo dominio ha davvero facies ‘spettrale’. Essa non comprende cosa alcuna, ma forme soltanto. Neppure la mano che vi compare – lo abbiamo visto – è oggetto. Ma soltanto questa scienza, per Fichte, può rendere sicura la nostra dimora nei diversi saperi, per quanto molteplici ed estesi essi siano. Mai saremmo ‘a casa’, se le fondazioni delle diverse scienze non avessero radici nel terreno comune dell’intuizione fondamentale del sapere. Se non comprendessimo la nostra stessa mano, nell’atto di questa intuizione, l’edificio delle scienze risulterebbe un mero

1. Nella nuova esposizione della *Wissenschaftslehre* del 1800, così, ancora, si esprime: il fondamento dell’idealità consiste nel «formarsi a immagine», nell’essere «uno specchio specchiante se stesso». La polemica di Schelling e di Hegel contro la ‘principalità’, in Fichte, di un tale *vedere*, può ricordare quella kantiana: «O lei non deve mai uscire dal *vedere* [...] oppure ne esce prima o poi per giungere a un fondamento reale, per quanto incomprensibile, e allora tutto quel rinviare alla soggettività vale solo *preliminarmente*, finché non sia trovato il vero principio» (Schelling a Fichte, 3 ottobre 1801) – carattere preliminare o propedeutico che, come è noto, per Schelling è proprio anche della filosofia trascendentale di Kant. La ‘prima mossa’ dell’idealismo si configura (almeno nei testi schellinghiani e hegeliani di questi anni) come un *decidersi* dalla forma del puro vedere (dallo «specchio specchiante se stesso») per attingere l’Assoluto, il veramente Incondizionato.

«aggregato di camere da nessuna delle quali potremmo passare all'altra» (I, p. 53). Ciò che mai sarà oggetto, il fantasma di questa intuizione, opera i collegamenti, forma il *saldo terreno* comune.

Come un fantasma (vengono in mente le creature spettrali di un Füssli) la filosofia rende visita nelle stanze del castello del sapere – quasi a ricordare alle diverse scienze, che vi hanno trovato dimora, l'antica nobiltà della loro origine, le tragedie degli antenati, le avventure passate. Ma che cosa accadrebbe se potesse davvero incantarle? se esse si arrestassero a pensare alla propria mano, al proprio piede, al proprio occhio? Probabilmente, cesserebbe-ro di afferrare, procedere, intuire – come in quella immagine di Benjamin a proposito di Kafka, dell'uomo immobile sulla soglia, *impotente* ad attraversarla di fronte all'infinito numero di eventi e combinazioni che un tale gesto comporta. Eppure, in ciò soltanto può esser mae-stra la filosofia – nell'arte socratica dell'indugio, del contendere il passo. Indaghiamo ancora – indugiamo ancora. Movimento frenante, lo chiama Schelling, *esprit de souplesse*. Anche la Er-innerung hegeliana lo è; il suo procedere, infatti, *piega* per ripetere l'Inizio, e in questo tornare allo stesso attinge la propria verità. Nel movimento della Er-innerung noi ci *persuadiamo* dell'Inizio. La mano che disegna se stessa nell'atto di disegnare se stessa. Que-sto fantasma, per le scienze, *deve* essere la filosofia.

Ora, invece, somiglia assai più a un compagno di strada, tutto dedito a incitarle, promuoverle, sgomberare loro la via. Ne discute fondazione, logica, sintassi, speranze, fini, avversari e contesti con la stessa voyeuristica pa-sione con cui certuni analizzano le gesta dei campioni prediletti. E di fronte a questa sua attuale immagine, avvertiamo ancor più forte l'intatta nobiltà di quel *deserto* della filosofia critico-negativa, che per Schelling costituiva l'unico solido terreno del nostro esodo alla vita.

L'intuizione fondamentale dell'intera *Wissenschaftslehre* consiste, come abbiamo visto, nella differenza che intercorre tra *A=A* e *Io=Io*. Nella prima proposizione, non si pone affatto che *A* è, ma soltanto la forma generalissima del rapporto: *se A* è, allora *A* è *A*. Ponendo, invece, *Io=Io*, il 'se' viene immediatamente eliminato: *poiché Io* è, *Io* è *Io*. *Io* sono, cioè, immediatamente certo che *Io* è. Il soggetto della proposizione è soggetto assoluto, incondizionato. L'*Io* si pone come tale, e l'atto del soggetto che si pone costituisce, dirà Gentile, il vero e unico positivo. *Io=Io* non comporta presupposto alcuno; l'*Io* è atto di sé, *si crea*, e ogni realtà «è positiva per questo suo rapporto di immanenza all'atto in cui l'*Io* si pone» (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, ed. cit., III, p. 104).

Ora, l'incondizionata certezza dell'*autoctisi* dell'*Io* non può certamente valere soltanto per l'*Io* in quanto consapevole di sé, per l'*Io* conscio. Se così fosse, l'*Io* potrebbe soltanto *risultare* certo di sé, e non si avrebbe alcuna *immediata* certezza (dovremmo, cioè, sempre iniziare da 'se *Io* è...'). Ma come sarà possibile, allora, sulla base dell'*Io* di cui sono incondizionatamente certo, distinguere la «realità» dalle cose «vedute fantasticando» e da «tutta la vita vissuta nel sogno» (*loc. cit.*)? Nessuna realtà è più positivamente immanente all'*Io* della realtà del sogno. Nessun mondo si radica più profondamente nella corrente dell'*Io* del mondo del *rêve*. Nessun materialista è giunto a tanto da pensare di poter sottrarre la nostra soggettività dal mondo del sogno. È vero perciò l'opposto di quanto sostengono Fichte e Gentile: il mondo non diviene un sogno allorché noi eliminiamo l'atto del soggetto che si pone – ma, eliminando tale atto, noi cancelliamo, anzitutto, proprio la concepibilità stessa del sogno. È il sogno che il *Grundsatz* fichtiano rende, anzitutto, comprensibile.

Soltanto nel sogno l'*Io* è veramente e immediatamente certo di sé. Tutte le rappresentazioni del sogno si avvertono d'un colpo *immanenti* all'*Io* che sogna. È nel sogno che veramente mai possiamo dimenticare che l'*Io* è, che mai possiamo *dimenticarci*. Le porte del sogno sembrano aprire al fondamento dell'idealismo coerentemente pensa-

to: a quell'atto intrascendibile per cui l'Io si pone a centro della sfera a raggio infinito del sapere. Mai con tanta chiarezza come nel sogno l'Io 'abita' quel centro: tutto 'ciò' che sogna – qualunque luogo raggiunga dell'agostiniano «penetrale amplum et infinitum» della memoria – sarà sempre il sogno che l'Io sogna, senza possibilità di dubbio o di inganno. È possibile una *fede* nell'esistenza delle cose come obiecta *esterni* – non vi è fede nel sogno, ma certezza soltanto: *Io sono sogna*.

Ciò, forse, spiega perché il mondo possa apparire il sogno di un dio. Divina, infatti, possiamo chiamare la certezza di sé che raggiungiamo nel sogno. Actus purissimus deve essere il dio che ci sogna. E come altrimenti potrebbe permanere nella pura certezza di sé, se il suo creare non fosse sognare? Infiniti dubbi dovrebbero assalirlo sulla propria stessa 'consistenza', se creare fosse per lui (come a noi *desti capita*) un procedere, un alienarsi, un mutare. Sognando, tutto ciò che crea gli rimane perfettamente immanente. Nulla si 'libera' dal suo centro. Ma ciò che per Lui è eterno, per noi è un momento. Il nostro non è sogno, ma *ombra* di sogno: frammento, rovina del sogno divino. Il Fine fichtiano – che nulla l'Io possa incontrare come obiectum a sé, la perfetta attuazione dell'"irrealità" del mondo fenomenico – non è che questo Sogno: sognare come dio sogna.

### *Epimeteo*

L'ultimo sguardo è sempre uno sguardo all'indietro. È necessario che così sia, se il processo ha realizzato veramente il suo fine, se il circolo si è pienamente attorto intorno a sé. Se l'Inizio è finalmente *risultato*, non resta altro *theoreîn* che del trascorso, che di tutte le infinite, passate determinazioni che si sono via via *infrante* per la *costruzione* del risultato. La famosissima immagine hegeliana della filosofia, che guarda indietro al processo compiuto e 'gode' se stessa eternamente, ha assai più il timbro di un freddo disincanto che di idealistica arroganza.

È autentica scienza soltanto quella del processo *compiuto*. Per sapere veramente qualcosa, dobbiamo porci alla sua fine – al punto del suo *essere-stato*. Del conoscere è icona il gesto dell'addio. Non si afferma affatto con ciò che quella cosa non diverrà ancora, che essa è finita col o nel nostro sapere. Significa che è possibile *saperla* solo come passata. Grande *nüchternes Denken*: freddo, sobrio pensiero – da un lato, il calvario dello Spirito che appare, e che conduce alla Rosa nel mezzo della Croce, alla scienza; dall'altro, l'anelito insopprimibile a indagare ciò che non è apparso, e non essendo apparso non ha conosciuto processo, e non essendo divenuto non è risultato. Di ciò che non è apparso, non possiamo sapere il compimento, perciò *non* possiamo saperlo.

Rispetto a ciò che recherà il giorno *dopo*, l'apparizione dell'uccello di Minerva, la scienza (e non solo quella scienza che è, per Hegel, *circolo dei circoli*: la filosofia) giungerà sempre troppo tardi. Se giungesse 'a tempo', non sarebbe scienza; non guarderebbe indietro, ma avanti – non accorderebbe l'infranto, ma, all'opposto, frantumerebbe, poiché farebbe tutt'uno col movimento, col *drâma* del movimento nella violenza delle sue opposizioni. Il suo *verum* è il *factum* – o il fieri che ha già portato al *factum*, o che *deve* portarvi (il *definiendum*).

Non comprendere 'prima', essere 'dalla parte' di Epimeteo, non è, perciò, colpevole responsabilità della scienza, ma ne esprime la stessa natura. Non per incertezza, timidezza, spirito amletico, essa non sa 'a tempo', e dunque neppure sa tempestivamente 'decidere'. Essa non ha nulla da decidere, poiché il suo luogo, la sua sorte sono decisi: questa è l'*ora* in cui sorge, nessun'altra. Non per questo, però, essa è innocente, o più innocente del suo doppio Prometeo, divorato dal proprio Streben, e che ha lo sguardo fisso solo in avanti (come quello dell'animale, direbbe Rilke). In quanto compie ciò che deve, e ciò che deve compiere è già compiuto, in quanto così facendo è perfettamente *responsabile* del proprio essere scienza, ed elabora fino in fondo gli elementi della propria *potenza*, essa è perfettamente colpevole, *rea*: prende parte, afferma la propria parte, distingue amico da nemico, lotta. Soltanto Carl Schmitt ha inteso radicalmente questa dia-

lettica della vera ‘responsabilità’ dello scienziato di contro alle insopportabili chiacchiere sulle colpe degli intellettuali. E questa responsabilità si è totalmente assunta – né diversamente poteva. È colpa immanente alla scienza europea non il sapere tardi, in quanto tale, ma il dover essere *responsabile* di questa forma del sapere, e, dunque, il doverla affermare *contro* ogni altra. Responsabilità immensa, che necessariamente sempre tende a delegittimare e disarmare chiunque pretenda di poter effettivamente prevedere, anticipare – chiunque pretenda che il proprio prevedere e anticipare possa darsi come effettiva *potenza*, come pieno ‘comprehendere’. A costui l’uccello di Minerva sempre ripeterà: su quale *risultato* puoi fondare il tuo dire? quale *acquisito* fondamento lo documenta? E come puoi *in verità* affermare qualcosa di qualcosa se non ne vedi la morte? Così Aristotele affermava che soltanto nel momento della tua morte potrai dirti felice.

È per nascondere questa colpa essenziale, che la scienza spesso assume la maschera di altre colpe, umane-troppò umane, in vendita sui banchi di ogni mercato: la chiacchiera, l’ossequio, il tono ‘magistrale’, dozzinali profetismi. Si maschera per poter procedere ben ferma *sulla* sua autentica responsabilità; larvatus prodeo.

### *Potenza e atto*

È nota la critica di Gentile alla deduzione hegeliana del divenire. Nulla potrebbe ‘muovere’ l’essere indeterminato. Solo il pensiero nel suo movimento è; il divenire è divenire-del-pensiero; è già l’*atto* del pensiero ciò che rende possibile ogni proposizione intorno all’essere-nulla-divenire. Se si desse *altro* rispetto al pensare, non potrebbe concepirsi divenire-del-pensiero, poiché quell’*altro* costituirebbe per il pensare un orizzonte intrascendibile; e, dunque, il divenire-del-pensiero *starebbe* da sempre compreso nell’abbraccio soffocante di quest’orizzonte. Il suo divenire sarebbe un *divenuto*; il divenire si neutralizzerebbe o svanirebbe nel divenuto, che è negazione

del divenire (*La riforma della dialettica hegeliana*, ed. cit., XXVII, p. 17).

Ma l'Aufhebung hegeliana del divenire non significa affatto una semplice «Ruhe», una pura Quiet. Se l'Inizio è *logico*, è evidente che anche il procedere dell'Inizio lo sarà, e che, dunque, il divenire è divenire-del-pensiero. Ma proprio per questo, in quanto saputo, esso è anche necessariamente *stabile*: è un movimento stabile nell'essere-pensato, un divenire stabile *nel pensiero*. Se non possedesse tale stabilità, non sarebbe *Fortgang*, ma, come abbiamo visto, *Überfluss*. Proprio la comprensione del divenire come divenire-del-pensiero, ne rende *perfetto* il movimento, lo fa *risultare* come una *ferma inquietudine*, un movimento (*kínesis*) che ha in sé il proprio fine (*télos*) – quel movimento perfetto (*teleía*) che Aristotele chiama *prᾶxis* (*Met.*, IX, 1048 b 21-23). Nulla, per noi 'pianeti', è più immutabile del movimento – e proprio del movimento-del-pensiero.

Peraltra, Gentile condivide con Hegel, ancor più che con Fichte, l'idea dell'Inizio in quanto *impulso* a iniziare, in quanto *Verbum*. L'Inizio non è che *potenza* di essere. *Arché* è, in senso primario, «archè metabolès», principio di mutamento in altra cosa o in sé in quanto altro (Aristotele, *Met.*, IX, 1046 a 11). L'*Anfang des Fortgehens* hegeliano riprende esplicitamente la definizione aristotelica. E nessuna potenza si può affermare se non come già compresa nell'Inizio. In quanto principio di ogni potenza, potenza di essere in generale, l'Inizio risolve in sé a priori ogni semplice possibile. Di un possibile in quanto tale non esiste propriamente parola. Di una cosa può dirsi che è «*dynatón*» (che è possibile, che è in potenza), se l'essere in atto («*enérgeia*») di ciò di cui essa è detta avere la potenza («*dynamis*») non implica alcuna impossibilità («*adýnaton*») (*Met.*, IX, 1047 a 24-26). Una cosa si dice possibile se non risulta im-possibile che sarà in atto; dunque, può dirsi possibile soltanto ciò che può effettivamente essere in atto. Altrimenti, si badi, non sarà neppure possibile dirla in potenza: è possibile dirla possibile soltanto se *non* è im-possibile dirla in atto. L'atto determina in toto la stessa *predicabilità* della potenza, di cui non vi

è nessuna positiva definizione. Solo se è possibile dire qualcosa in atto, possiamo dirla in potenza. L'im-possibilità di dirla in atto, toglie immediatamente la possibilità anche di dirla possibile.

Di contro, in atto è ciò che ha perfettamente in sé il proprio *érgon*, il cui *érgon* risulta compiuto, ha raggiunto il proprio *télos*. Perciò *enérgeia* va posta accanto a *entelécheia*. Una cosa in atto è una cosa *in-fine*, perfetta. Il che non contraddice affatto il movimento, anzi: «sembra che l'*enérgeia* sia soprattutto il movimento (*kínesis*)» (1047 a 32). Come potrebbe una cosa perfettamente in atto, perfettamente padrona del proprio *érgon*, non essere in movimento? *Enérgeia*, lungi dal negare il movimento, ne costituisce la perfezione. È la stessa *enérgeia* del divenire in Hegel (problema, appunto, che Gentile non comprese). In quanto *enérgeia*, affermo qui-e-ora di possedere in atto la *dýnamis* per compiere l'opera che mi accingo a compiere; l'opera risulta già nell'atto di questa mia potenza, è già in mio potere, è *in atto* nell'atto stesso del mio potere. La cosa in potenza è attualmente nella potenza (*dýnamis*) che vuole e può compierla. Di nuovo: possiamo affermare che una cosa è in potenza soltanto quando ha già *attualmente* in sé il potere di attuarsi, oppure quando è già nell'*atto* della potenza che vuole e può compierla. L'arché divora, comunque, il possibile. E, infatti, che senso ha affermare che il «*dynatón*» può anche «mè *energeín*», non essere in atto (1050 b 10-12)? Intanto le definizioni non coincidono affatto: se dico possibile ciò che non è impossibile si attui, posso qui-e-ora, *attualmente*, mostrare tale non impossibilità; se dico, invece, possibile ciò che può non attuarsi, dovrei potermi collocare nel 'punto' della sua non attuazione, allorché risulterà il suo non poter essere in atto – ma come potrò, allora, dirlo ancora possibile? Un puro sofisma sostiene questa seconda definizione. Ciò che è possibile può anche non essere, dice Aristotele, nel senso che uno può benissimo in potenza sedersi, eppure ora, in atto, cammina. Ma questi 'stati di fatto' non significano nulla. Ciò di cui si tratta è la attualità delle potenze stesse. Io sono in atto ciò che può camminare, stare seduto, ecc. Tutte queste determinazioni sono *attualmente* possibilità reali. Se non sono ora di

fatto un 'camminante', sono *in atto* la mia potenza di camminare, camminare non mi è im-possibile. Se non fossi ora in atto la potenza di camminare, nemmeno potrei affermare un mio possibile camminare. Insomma: il significato dell'essere in potenza consiste interamente nell'attualità del potere che è in grado di tradurlo in atto. Inscindibilità di potenza e atto («ogni cosa, infatti, è uno; e ciò che è in potenza e ciò che è in atto è in qualche modo uno», *Met.*, VIII, 1045 b 20-21), cui Hegel rimane in tutto fedele, e su cui si accentrerà, invece, la critica schellingiana.

Ma se non è lecito definire il possibile come ciò che può anche non esistere in atto, come ciò che può essere e anche non essere (*Met.*, IX, 1050 b 10-11), viene meno la possibilità di riconoscere il termine «*dynatón*» come attributo specifico del semplice contingente: «ciò che può darsi non sia è *phthartón*, corruttibile, o assolutamente, o relativamente a quell'aspetto per cui si dice che può non essere» (1050 b 13-15). Tale 'vime' tra possibile e corruttibile non lega affatto. Se diciamo possibile ciò che non è im-possibile che sia, ciò che ha in atto la potenza di attuarsi, possiamo dire qualcosa in potenza soltanto nella misura in cui attualmente sappiamo che l'atto gli compete. Se qualcosa è possibile, è im-possibile affermare che può *non* essere la sua potenza-di-attuarsi. È assolutamente *necessario*, cioè, che il possibile sia *in atto* la propria potenza-di-attuarsi; possibile diciamo l'ambito complessivo delle potenze attualmente capaci di essere in atto. Lo 'stare in piedi' non viene in nessun modo 'corrotto' dallo 'stare seduti'; queste determinazioni non sono affatto 'corruttibili' dal punto di vista di quella potenza-di-essere, che attualmente è potenza-di-camminare e in uno potenza-di-sedere.

Precisamente in questa direzione Hegel 'lavora' i termini aristotelici: pensare il possibile 'oltre' il contingente-corruttibile. L'Inizio è potenza-di-essere la *genesi* dell'intero; l'Inizio è la potenza *in atto* dell'intero, che genera la totalità delle determinazioni del movimento dell'intero. La *mimesis* dell'incorruttibile da parte di ciò che è «en *metaboléi*», in mutamento (1050 b 28-29), assume dunque, in Hegel, portata radicale: ogni possibile, lunghi dal-

l'apparire mero contingente, presuppone l'atto dell'Inizio, che significa l'essere in atto della sua potenza – è destinato da quella Potenza che abbraccia il dispiegarsi di tutti i possibili. Ciò che *appare* contingente, è in verità lo Spirito che appare: il manifestarsi dello Spirito secondo una delle sue potenze. Ma questa unilateralità non è che un momento, non può essere assunta astrattamente, non nega affatto le altre potenze – e il Fine, la Vita compiuta, proprio questo rivelerà: che le diverse determinazioni, lunghi dal sopprimersi, lunghi dal corrompersi (dall'essere *phthartón*), erano già in atto nella potenza-di-essere dell'Inizio. Il *télos* del processo ne dimostra l'intera necessità.

Hegel pensa l'Inizio secondo la forma dell'«archè metabolès» e, indissolubilmente, dell'«archè tou télous»: come principio del movimento-mutamento e *insieme* principio-del-fine, potenza del *perficere*, del condurre a fine, del raggiungere Vita compiuta. Da un lato, l'*arché* 'divora' il processo (non è in nessun modo possibile pensare il «*dynatón*» in sé), ma, dall'altro, l'*arché* è assolutamente necessitata a *ek-sistere*; può variamente determinarsi, ma non può in nessun modo *non* essere, non attuarsi. Nell'istante stesso che nell'*arché* si rende attualmente necessario ciò che appare come contingente o corruttibile, si necessita in toto l'*arché* stessa. L'Inizio non è assolutamente libero di non-essere. Da qui inizia la critica di Schelling (che giunge a piena espressione soltanto nelle opere berlinesi, ma già variamente 'intuita', almeno a partire dalle *Ricerche*). Se l'Inizio è mera potenza-di-essere, se l'Inizio non può non *ek-sistere*, in nessun modo esso sarà distinguibile dal complesso delle sue determinazioni (da ciò che appare accidentale, contingente, corruttibile). Che cos'è, infatti, ogni ente se non ciò che non può più non-essere? se non ciò che non è 'libero' di non-essere? Dire che l'Inizio è *arché* del movimento-mutamento e del Fine è identico ad affermare la perfetta accidentalità e contingenza dell'Inizio. Il movimento all'*ek-sistere* 'divora' l'Inizio, lo riduce a un qualsiasi momento dell'intero, *quod debet esse*. 'Vime' perfetto, dunque, da entrambi i lati, tra Inizio e processo: in quanto consideriamo i possibili del processo nel rapporto potenza-atto, noi li sussurreremo senza dubbio nell'atto dell'Inizio (che si rivela nel

risultato, nel Fine) – in quanto consideriamo l'Inizio come potenza-di-essere, noi lo diciamo identico ai possibili del processo, a causa dell'*impotenza* che gli è propria di non-essere.

Ma l'Incondizionato non può apparire soltanto nella forma della potenza-di-essere. La verità dell'Incondizionato, se non è determinazione unilaterale, e dunque non-verità, sarà perfetta Indifferenza tra quella potenza che è ragione, fondamento dell'essere, e non-essere, *Un-grund*. Ma in quanto non necessitato a *ek-sistere*, neppure formerà necessariamente il «*dynatón*». La 'libertà' di non procedere alla «creazione di un mondo», che sempre distingue Inizio da Iniziante, revoca la stessa necessità del contingente. Esso non appare più definibile come il 'possibile' in termini aristotelici e hegeliani, sulla base, cioè, della priorità assoluta dell'atto (è possibile ciò che *attualmente* è effettivamente concepibile come in atto); non è più necessario che il contingente-corruibile sia. Il contingente, in quanto contingente, lo è anche riguardo alla sua corruttibilità. L'immortalità può 'capitargli' come l'essere-mortale, l'*ek-sistere* come la possibilità di *implodere* nell'*ek-* del proprio stesso esistere, di revocarsi in quella provenienza; può 'capitargli' di non-essere come di procedere (*Ent-wicklung*), di districarsi dalla propria origine.

Se ciò che esiste non può più non esistere, se l'esistere e l'essere-stati suonano irrevocabili, come suonarono a Rilke, l'esistere è semplice negazione del Possibile. Ma, dunque, anche della sua stessa *Ur-möglichkeit*. La possibilità dell'esistere si nega in qualsiasi modo se ne affermi la necessità, all'interno dello schema che lega potenza ad atto. La 'libertà' dell'*ek-sistere* appare radicalmente concepibile soltanto intendendo l'Inizio come Indifferenza degli stessi opposti, Onni-compossibilità, e distinguendolo principalmente dall'essere origine, dal dare-inizio. L'«ontologia» schellingiana della libertà si fonda perciò interamente sul pensiero dell'Inizio.

Ma forse che con ciò si supera l'im-possibilità dell'esistere? Non provenendo in nessun modo dall'Inizio, secondo alcuno schema né emanazionistico né poetico, essendo *deciso* da esso, l'esserci determinato è non-Inizio,

dunque l'impossibilità del puramente Possibile. Talmente determinato è sempre l'esserci rispetto all'Inizio da apparire radicalmente im-possibile. Ciò che sempre sconvolge, guardandone la determinatezza, la *singolarità*, è quanto sfugga a ogni tentativo di predicarne la serie completa delle cause, delle ragioni. Ma, riguardo al puro Inizio, l'esistere non è solo altissimamente improbabile – è impossibile. E, appunto, *determinato* in quanto tale, in quanto impossibile; nient'affatto 'libero' di non esserlo; può non essere, ma *non* può essere Inizio; può implodere nel senso della propria stessa provenienza, ma non può essere, come tale, l'Inizio, poiché si determina appunto come ciò che è dall'Inizio perfettamente *deciso*.

La differenza consiste in ciò, che, in quanto concepito come ciò che ha attualmente in sé la potenza di essere in atto, o come *necessariamente* contingente, l'esistere è impossibile in quanto *movimento e risultato* dell'*arché* stessa, dello stesso Principio – in quanto, invece, pura contingenza, 'staccata' dall'Inizio, l'esistere è im-possibile perché non-Inizio, perché in nessun modo il suo procedere è derivabile dall'Inizio (che è *Onni-compossibilità*). Dunque, certamente, l'esistere *non* è libero di essere Inizio. Questo 'non' costituisce l'orizzonte intrascendibile della sua 'libertà'.

### *Utilità della matematica*

Massimamente rivelatrice è quella pagina hegeliana in cui si afferma l'«esigenza pratica» (V, p. 91) di riferire l'essere particolare finito all'essere universale, per considerarlo nella sua dialettica unità col non-essere (V, p. 110). Se ci limitassimo alla considerazione empirico-intellettuale, o se separassimo astrattamente essere e non-essere, affermando che solo l'essere è, «*der Anfang oder das Werden*», il *cominciamento ovvero il divenire* diverrebbe incomprensibile. L'*Anfang* è perciò assolutamente identificato con la posizione del divenire – e presupposto di tale *posizione* è la reciproca *Aufhebung* di essere e nulla, cioè la loro unità (la loro è unità, e non astratta identità,

poiché consiste nel ‘movimento’ del loro reciproco togliersi). È della massima «utilità pratica» riconoscere così la forma del cominciamento; qualsiasi altro presupposto bloccherebbe il pensiero nella forma dell’identità o nella considerazione meramente empirica dell’ente.

Hegel cita il calcolo infinitesimale come dimostrazione di tale «utilità». La matematica può trattare grandezze infinitamente piccole, determinandole come tali proprio «*nel loro sparire*», «*in ihrem Verschwinden*» (corsivo nostro) – non prima o dopo che spariscano, non quando ancora sono grandezze affatto determinate, o quando cessano di essere alcunché, ma *nel* ‘passaggio’ tra essere e nulla. La matematica tratta come grandezza determinata proprio questo inafferrabile istante, questo ‘esteticamente’ imprendibile ‘passaggio’. Essa mostra col massimo rigore come non si debba ammettere separazione («*Trennung*») tra l’essere e il nulla (V, p. 111), mostra la loro immanente natura dialettica, e deve a questa idea, «cui l’intelletto contraddice», «*ihre glänzendsten Erfolge*», i suoi più brillanti successi (*loc. cit.*). (L’idea hegeliana dell’impresa matematica sta tutta ‘dalla parte’ immaginativa, neoplatonica, agli antipodi dell’idea aristotelica di astrazione e di riducibilità geometrico-intuitiva delle sue forme).

Se avesse stretto in uno le due parti del discorso che qui abbiamo riassunto, Hegel avrebbe potuto così esprimersi: è della massima utilità pratica trattare grandezze infinitesime *come grandezze determinate*. Non è soltanto della massima utilità pratica, è la molla fondamentale dello sviluppo scientifico degli ultimi due secoli – fondamento della *téchne* contemporanea, nella sua accezione più vasta. Attraverso questo calcolo, a noi pare di poter eliminare l’*átopon* del *Parmenide*: l’*exaiphnes* ha nome e discorso, può divenire oggetto di considerazione scientifica allo stesso titolo di questa grandezza finita. Fine analoga per il ‘nŷn’ aristotelico; l’istante del nascere e del perire, non cronologicamente afferrabile, movimento che non è movimento (nell’accezione di *Fisica*, V, 224 sgg.; di *Metafisica*, XI, 1067 b), può essere studiato come grandezza infinitamente piccola. *Determino la cosa proprio nel suo sparire* (o

nel suo sorgere). *Calcolo* lo sparire (o il nascere). E dunque nulla più del divenire dell'ente può sfuggirmi.

Ma il divenire è lo sparire immediato (*exaiphnes*) dell'uno dei due momenti nell'altro, dell'essere nel nulla e del nulla nell'essere (l'essere non può pensarsi che nell'istante del suo sparire e il nulla che nell'istante del suo sorgere – dunque, entrambi *nel* loro sparire). Ora qui si parla, invece, del nascere e dello sparire di enti determinati. Hegel, che rimprovera a Kant di confondere essere ed esistenza, sorvola su questo passaggio nel suo elogio del calcolo infinitesimale. La matematica può trattare come grandezza definita l'*exaiphnes*, l'istante, l'*átopon*, perché lo serra *tra* grandezze *definite* – e dunque assolutamente *non* tra l'essere e il nulla assolutamente indeterminati che costituiscono il puro cominciamento. Lo sparire dell'uno dei due momenti nell'altro non può essere calcolato *come se* fosse grandezza determinata, perché quei due momenti non sono in sé nulla di determinato. Se, dunque, la dialettica deve esser quella del calcolo infinitesimale, essa non potrà valere insieme per il problema del cominciamento. Se, invece, l'*exemplum* della relazione dialettica va ricercato nella forma in cui si affronta tale problema, allora esso risulterà del tutto ‘inutile’ per la matematica.

Nel momento stesso in cui genialmente intuisce la ragione della nuova potenza del discorso matematico, la filosofia scopre anche quella della propria ‘inutilità’. Fino a questo punto – fintantoché l'istante era *per tutti* l'*átopon* – filosofia e scienza potevano sembrare indistruttibili proprio nel perseguire questo obiettivo: la riduzione a logos dell'*exaiphnes*. Hegel sa che ciò è ora raggiunto – ma ancora non confessa (come Goethe, invece) che il separarsi, il disgiungersi, è divenuto il prezzo necessario di questo ‘comune’ successo.

*Baruch\_in\_libris*

PARTE TERZA  
DEUS-TRINITAS

SEZIONE PRIMA

B. – Credo lei mi debba molte spiegazioni. Che cosa veramente oppone all'inizio *logico* hegeliano? (Forma dell'Inizio che vale, come sa, anche per Fichte: in principio erat *Verbum*, spiega nella *Anweisung zum seligen Leben*, V, pp. 542 sgg., significa che l'esistere è presso l'essere ed è l'essere nello stesso Inizio, e che il loro legame costituisce l'Amore, mediante la cui « riflessione vivente » tutte le cose sono fatte e continuano ad essere fatte. Dire che all'Inizio è il *Verbum*, equivale a dire che all'Inizio è Amore o riflessione – che nulla vi è, né in cielo, né in terra, né all'Inizio, che non contenga insieme immediatezza e mediazione). Possibile che lei intenda opporre a ciò l'« abisso paterno » della gnosi? Le confesso che, anche a voler prescindere dalle considerazioni teologiche e filosofiche che più ci stanno a cuore, il suo tentativo mi suona tremendamente patetico. La nostra età è l'età della *perfetta* natività del Padre; il Logos del Padre è infinitamente più del suo semplice *eikón*, è proprio il suo nome, il suo *unico* nome, il suo unico Figlio, e nel manifestarsi pieno, nella reale nascita di questo Figlio, nasce il Padre stesso in quanto Padre. Elei a voler risalire la corrente verso il Signore che non 'scorre' in nessuna parola, verso l'« árreton kýrion »! *Verbum* è perfettamente come il Padre

stesso si chiama; Egli si chiama così. Il Padre è intero in questo suo rivelarsi. Il rivelarsi, il dirsi, il comunicarsi dell'Inizio è perciò l'Inizio, senza riserva, senza oblio. Nessuna dimensione rimane pre-potente rispetto all'Inizio-che-si-dice, che si articola. L'Inizio è: *che l'ek-sistere è*. L'Inizio è rivelazione.

A. – Ammiro sinceramente il suo amore per la rivelazione, anche se preferisco la prepotenza (questa sì!) con cui esso si esprime in una *Tischrede* luterana, che nello 'spirto', nel Geist, degli autori che cita. Ma temo lei mi abbia gravemente frainteso, intendendo il mio discorso come gnostica nostalgia – e, assai più grave, abbia, con arbitrio forse eccessivo, 'deciso' di eliminare gli immensi problemi che l'esegesi di quel «in principio erat verbum» comporta. (Eppure, non fu lei ad avviarmi allo studio delle sterminate ricerche di padre Orbe?). Peraltro si rassicuri: io condivido in toto la sua idea che queste parole costituiscono la pietra angolare della nostra età. Proprio per questo la inviterei a meditarle con più cura.

B. – Credo di conoscere la storia di quell'esegesi – e credo che necessariamente essa si concluda nell'affermazione che il Padre è eternamente e intrinsecamente «logikós», che il Logos, cioè, non deriva, non è prodotto dal Padre, non 'procede' dal Padre, ma è lo stesso manifestarsi del suo Pleroma – il Padre, in quanto il Padre si rivela, è Logos.

A. – Un 'Kreislauf' davvero perfetto. Il Padre *si chiama* Figlio; questo è il suo nome, che Egli si è dato, ha concepito per sé dall'Inizio. E, *dandosi nome*, proprio attraverso questo puro atto, ha creato ogni cosa: *omnia per ipsum facta sunt*. La stupirà sapere che queste stesse parole incontriamo nel *Vangelo di Verità*: «Il Figlio è il suo nome. Egli, dunque, non l'ha celato nel segreto, bensì era il Figlio; e solo a lui egli ha dato il nome. Il nome è, perciò, quello del Padre, come il nome del Padre è il Figlio. Dove, infatti, può trovare un nome la misericordia all'infuori del Padre?».

B. – Evidentemente, lei non ha alcuna fiducia nelle mie cognizioni in materia; ma fino a distinguere il senso in

cui il Padre è detto negli apocrifi gnostici e quello in cui ne parla Atenagora (che prima citavo), arrivo anch'io. Io non parlo del «Propator» valentiniano, l'ignoranza del quale, l'oblio del quale, il Figlio deve dissipare, restaurando la memoria della pienezza, per la sola *ekklesia* dei perfetti (e la prego di notarlo bene), ma del Padre di cui già la Legge parlava, del Padre già nella Legge riconosciuto come creatore, e che per gli gnostici è, invece, l'arconte demiurgo da cui lottiamo per salvarci, il crudele custode della Necessità. Le ripeto – a me sembra che il suo Inizio sia del tutto analogo al «grande Straniero», all'assolutamente Ni-ente (l'«ouk ón» di Basilide), al Riposo, al Silenzio dell'*Apocrifo di Giovanni*. Ma come, allora, spiegare quello stesso nome? Come parlare di un concepimento del nome da parte del Padre? Pure, questo è necessario ammetterlo, o altrimenti lo stesso «phostér», la stessa luce del Salvatore dovrebbe essere considerata opera del demiurgo. I sistemi gnostici finiscono necessariamente col distinguere tra diverse forme di generazione e filialità, per tentare di uscire da tale contraddizione. Ma si tratta di distinzioni prive di ogni fondamento – se il sommo Dio ha generato un nome per se stesso, *Egli ha generato*. Né si può comprendere come potrebbe revocarsi tale generazione, quale abisso sarebbe in grado di inghiottirla. Nessuna fantasia mitopoietica può risolvere la contraddizione; le grandi narrazioni gnostiche non fanno che moltiplicarla, lungo tutti i gradi delle loro catastrofi ed epistrofi: un Ni-ente che pure genera, un Silenzio che pure si nomina – un Figlio, che certamente ek-siste, poiché annuncia, illumina, e che pure non-è, poiché è nome di Ni-ente, e a tale Inizio vuole tornare. Non soltanto, perciò, esse debbono spezzare totalmente ogni rapporto col Padre vetero-testamentario, ma *annullare* anche la stessa figura del Figlio. Credo non vi siano, a proposito, parole più illuminanti di quelle dell'*Apocalisse di Pietro*: colui che è inchiodato sulla Croce, l'uomo della Croce, colui che sta sotto la Legge, appartiene al demiurgo, alla sua «casa dei demoni» – è l'aspetto carnale che, solo, concepiscono quelli di questo Eone, ma il Gesù vivente sta sull'Albero «sorridente e sereno», e guarda allegro «coloro che gli fecero violenza». La sua Croce è pura luce, la sua carne

«spirito intellettuale». Insomma: egli non è mai veramente ek-sistito. Non vi è alcuna ek-sistenza 'en archēi'. Ma da dove, allora, e perché questa commedia? Egli ride, infatti, della scena che i «nati ciechi» hanno apparecchiato mettendo a morte chissà quale capro espiatorio; ride «apathés», come un antico dio – ma gli antichi dèi conoscevano bene la propria nascita. Ora, invece, egli annuncia che il Padre non-è, che il Padre è 'straniero' all'ek-sistere e che come il Padre occorre farsi «allogenés», assolutamente altri da ogni *génésis*. Per credere a ciò che dice è necessario credere che venga da un Padre che è assolutamente altro rispetto a ogni venire a ek-sistere. E ciò irrevocabilmente lo condanna a non poter essere creduto.

A. – Lei afferma che l'astratta assolutizzazione del «Propator» rende inevitabile un assoluto dualismo, tale da 'delegittimare' ogni pretesa del Verbum di ek-sistere in nome dello stesso «Propator». Così la gnosi 'rettamente' intesa non ammetterebbe 'principio-speranza' – cosa che ha benissimo compreso il nostro Leopardi (a differenza di tanta pseudo-gnosi edificante-consolatoria che il nostro secolo ci ha ammannito). Ma questo è quanto io stesso sostenevo, dicendo che l'*Inizio* non può esser *posto come assoluto* (e lo pongo come tale *definendolo* l'assolutamente Altro, separandolo, cioè, come parte rispetto a ciò di cui è Altro), e cercando, sulle tracce di uno Schelling pochissimo frequentato, di pensarla come *ambitus* dell'*In-differenza* dei compossibili: perfettamente distinto, perciò, da ogni possibile realiter esistentificato (per esprimermi con Leibniz), e perfettamente mai da questo astrattamente separabile. Epperò, nella sua critica, lei trascura con troppa prepotenza (perdoni se mi ripeto) il problema che la gnosi impone – e proprio la gnosi cristiana – alla riflessione ineludibile sul rapporto tra Padre e Verbum.

B. – Il Verbum esprime perfettamente e irrevocabilmente la dimensione manifestativa coessenziale al Padre. Nella sua *perfecta nativitas*, nel divenire carne e carne perfettamente mortale, il Verbo mostra con quale radicalità quella espressione vada assunta. Perciò, nulla più di mi-

sterioso, di occulto, di segreto o nascosto vi è in Dio: i 'posteriora dei' – se vuole – esprimono tutto quanto vi è da esprimere di Dio. La rivelazione non è una parte di Dio, ma la piena espressione della sua vita, del suo essere *vivente*.

A. – Torneremo sul famoso passo hegeliano – come lei lo riassume suona un po' da bollettino di vittoria. La prego, procediamo con ordine. Le metafore nuziali di cui tutta la tradizione è cosparsa per indicare il rapporto del Padre col Figlio evidenziano di per sé come il problema non consista nel pensare l'unità tra le due figure, ma la loro reale *distinzione*. Non si darebbe alcun amore nella semplice unità; essenziale al vincolo d'amore non è l'unità, ma la perfetta distinzione. Ciò che lei ha finora sostenuto, può spiegare l'unità, non la distinzione. Ma tutto il dramma si gioca nel pensare la distinzione, la piena, reale distinzione, senza che ciò distrugga l'unità, senza che ciò si trasformi in assoluta separazione.

B. – E non è forse distinto dal Padre il Verbum che diviene carne (diviene carne, *non* la 'assume'), che muore in Croce?

A. – Non si lasci sedurre dalla plasticità dell'immagine. Se quella carne e la sua storia sono a priori pensate come comprese nella filialità del Padre, come eternamente immanenti all'essere manifestazione-rivelazione del Padre, come semplice espressione della vita intradivina, la distinzione è pura apparenza, pura immagine. La nostra 'narrazione' diviene la narrazione di un racconto già scritto. Il Logos 'espresso' non fa che rendere manifesto quello immanente, che toglierne il velo.

B. – Intende male la portata della distinzione agostiniana. Il Verbum *in corde* «ad nullam pertinet linguam», non è, dunque, affatto già espresso in segni e lettere, non è affatto *vox in sermone*, non suona affatto «*foris*» (Agostino, *De Trinitate*, 15, 10, 19). La distinzione tra l'idea e il suo *signum* resta essenziale.

A. – Sì, ma la vox è sempre vox *Verbi*; e il Verbum *in corde* è tutt'uno con la *notitia*, con la scienza da cui è stato

concepito. «*Tamquam se ipsum dicens Pater genuit Verbum*» (15, 14, 23). Ed è qui che va fatta valere la distinzione! La distinzione non può ‘capitare’ in seguito, e risolversi nella semplice differenza (davvero umana, troppo umana) tra *Verbum in corde* e *vox in sermone*. Dicendosi, il Padre concepisce un Nome che deve essergli perfettamente distinto – *tanto distinto* da rendere possibile tra i Due un vincolo di amore – *tanto distinto da renderli inseparabili*.

### B. – La sua inguaribile ricerca del paradossale...

A. – Qui, per una volta, del tutto appropriata. L'intera tradizione ha fissa dinanzi la natura paradossale del problema; le sue formule, i suoi dogmi tendono a definire il paradosso in quanto tale, nient'affatto a risolverlo. È l'eresia, all'opposto, nomen-omen, che vuole de-ciderlo, che vuole ridurlo a una sola delle sue parti: il modello della generazione fagocita il ‘simbolo’ del rapporto tra Padre e Figlio; Dio esiste *prima* del Figlio, che non è perciò né eterno, né coeterno, né ingenerato come il Padre (cfr. Ario, *Lettera a Eusebio*; *Lettera ad Alessandro di Alessandria*). Dio non è perciò sempre Padre, ma a lui ‘capita’ di esserlo – come a chiunque, in modo perfettamente comprensibile. E il Figlio sarà, al più, manifestazione della sua potenza o *dynamis*. Posti Padre e *Verbum* come due entità in sé sussistenti e rapportate da precisi vincoli di subordinazione (trinità digradante, come si dice), tutto è perfettamente razionalizzato... e perfettamente perduto. Nel senso letterale – che nulla vi è davvero *da pensare*. Scompare lo *scandalo* di quel «*in principio* è il Logos», di quel «chi vede me vede il Padre» (dell'*eikòn teleia*), di quel «io e il Padre *uno siamo*», di quel «io nel Padre *e il Padre in me*», di quel «ora sappiamo che sai *tutto*». I Padri hanno uno sguardo infallibile per il paradosso evangelico, che l'eresia certamente tende, invece, a eliminare. Ma, badi, che nulla resta da pensare neppure *identificando* il Padre con l'atto del suo dirsi, manifestarsi, *nascere*, col fieri della Sua voluntas. La teologia idealistica che lei sostiene è ariaenesimo capovolto: primato della manifestazione, cioè del *Verbum* – meglio: primato del *farsi Verbum*, della potenza di *ek-sistere* coetera al Padre. La verità, tutta la verità

del Padre, consisterebbe, allora, in un tale *farsi*. La distinzione ariana è semplice differenza, dunque scompare in quanto tale – ma lo stesso avviene nel suo discorso: la distinzione pone capo all'identità. In entrambi i casi scompare proprio lo *homoúσion*: nel primo, lo si abbandona esplicitamente; nel secondo, lo si trasforma in un apparente 'tautón' (che, però, nasconde l'effettiva superiorità del Figlio). Ciò, invece, costituisce il *dramma* del simbolo niceno e, ancora, di quello di Costantinopoli: l'uguale essenza non significa 'tautóτes', identità. Dunque, è appunto *nell'uguaglianza dell'essenza* che occorre pensare la distinzione. La distinzione non deve 'procedere' dall'unità, ma darsi nella unità stessa.

B. – Ed è quanto affermano i Cappadoci, e che Agostino riprende e sviluppa. Come il nostro stesso logos riproduce, pone-in-immagine il pensiero, così il Logos è icona perfetta del Padre. Come la parola rivela chi l'ha concepita, il pensiero di chi la concepisce, così il Logos presenta il *cuore* del Padre – ed ora questo cuore è manifesto, come è manifesto il pensiero allorché perfettamente espresso.

A. – Le ripeto che questa metafora non mi convince affatto, malgrado la venerabile autorità delle sue fonti, e malgrado nessuno più dei Padri che ora citava, da Basilio di Cesarea a Gregorio di Nissa a Gregorio di Nazianzo, sia stato dominato dal problema del pensare *insieme* «*tomé*» e «*diaíresis*», «*koinonía*» e «*diákrasis*», comunanza nella *ousía* e individualità dei distinti. Ricordo quel passo di una lettera attribuita a Basilio (*Epistulae*, 38): «Non meravigliarti se affermiamo che il medesimo è insieme unito e distinto, e se, come in enigma, pensiamo una nuova e paradossale distinzione congiunta e congiunzione distinta». Un abisso separa la forza di questo paradosso dalla familiare immagine del rapporto pensiero-parola. Ma non si tratta, beninteso, di un giudizio che riguarda la 'bellezza' dell'immagine; io ritengo che essa veramente tradisca il problema che dovrebbe manifestare. Come potrebbe il nostro logos riprodurre *completamente* il pensiero? Se intendo radicalmente l'espressione, è evidente che il logos *duplicherebbe* il pensiero, e dunque non ne sarebbe l'espressione, ma il pensiero stesso di nuovo.

Avremmo una identità che mai esce da se stessa. L'icona può risultare perfetta *in quanto icona*, solo a condizione che *non sia* duplicazione della cosa di cui è icona, poiché, in questo caso, sarebbe così poco perfetta da *non essere* icona! Manifestarsi non potrà mai valere come ripetersi. Se, allora, però, il manifestarsi è la dimensione essenziale, risolutiva (il manifestarsi nella sua reale distinzione dalla cosa che si manifesta), non possiamo dire che il Logos *presenta* il cuore del Padre, ma che ne è il cuore. Il Logos non riproduce, non ripete, ma costituisce lo stesso pensiero del Padre – così come si dice che il pensiero concrese nel linguaggio, che è il linguaggio a formarlo, che è immanente all'atto del soggetto che parla. Lei comprende, insomma, quanto sia fuorviante assumere come immagine dello *homoúσion* il rapporto tra pensiero e parola – o tra Verbum in corde e vox in sermone. L'essenza della parola *non può* essere uguale a quella del pensiero. E se vogliamo pensare 'oltre' la loro differenza, non possiamo che o annullare il pensiero nella parola o far tacere la parola nel pensiero. Non possiamo pensarne *insieme* «*koinonia*» e «*diákrisis*».

B. – Lei pretende di assumere lo *homoúσion* come identità, per poi 'disfarlo' – o la distinzione come perfetta separazione, per poi conciliarne le parti. Lei pone, cioè, la domanda in modo che non possa ottenere risposta...

A. – Ciò che apparterrebbe, comunque, alla natura delle domande...

B. – Lei ripete l'aporia in cui si dibatte Origene, disperatamente aggrappandosi ad un dettaglio del Prologo giovanneo, allorché distingue Dio «con l'articolo» (οὐ θεός) e «senza articolo» (θεός), e afferma che solo il primo è *vero* Dio (ἀληθινὸς θεός) (*In Ioh. Ev.*, II, 2, 13 sgg.).

A. – Ma nient'affatto. Qui Origene si avvicina assai più a Filone (prefigurando certi temi neoplatonici) che a Giovanni: è evidente che 'dio', per quanto attinga al Dio, per quanto perseveri nella contemplazione «dell'abisso del Padre» (II, 2, 18), esattamente come il Nous plotiniano contempla l'Uno, *partecipa* soltanto alla divinità del Dio-in sé (*autotheós*), ne è primogenito nel senso che ne è emanata.

zione – «ministro», lo chiama addirittura Origene. Qui si fa valere certamente il problema della distinzione, ma in un senso del tutto ‘razionalizzato’, come distinzione, in ultima istanza, tra due entità *essenzialmente* definite. Che entrambe vengano chiamate dio, non può ingannare, poiché tutto il peso dell’argomentazione cade sull’uso dell’articolo – che, sia chiaro, per me non significa affatto un dettaglio, poiché la meditazione intorno ad esso ‘blocca’, comunque, quella fagocitazione della vita intradivina nel Verbum, che è progetto e destino della teologia che lei sostiene.

B. – Sia pure. Ritorno, allora, alla mia domanda: poiché «*homoúσion*» non può valere come «tautón», ne consegue che esso è anche distinzione – ma distinzione, appunto, nello *homoúσion*, e dello *homoúσion*, e non una distinzione che proceda da esso, che capiti allo *homoúσion*. Lo *homoúσion* è *essenzialmente* distinto, non lo diviene. Siamo d’accordo fin qui?

A. – Finalmente, mi ha compreso benissimo.

B. – Ed è, mettendo da parte immagini e metafore, precisamente la posizione agostiniana. La vita intradivina è composta di relazioni *non* accidentali. In essa non scompare il *relativum*, poiché, se scomparisse, la sua verità risulterebbe parziale, escludendo da sé, appunto, il relativo stesso; ma «*relativum non est accidens*» (*De Trinitate*, 5, 5, 6). Quella intradivina è *vita* poiché in sé si distingue, ma ciò che in essa si distingue è reciprocamente *immutabilmente* relativo. Nessuno dei Tre è mai solo: «*semper invicem, neuter solus*» (6, 7, 9); sempre ciascuna persona si dice *relativamente* alle altre, mai ha iniziato a dirsi o cessa di dirsi. Ma, attenzione, ogni persona può così dirsi poiché ha in sé tutte le altre. Ogni persona è la totalità del rapporto, anche se esprime questa totalità relativamente a un suo ‘volto’. (Lei dovrebbe apprezzare questo importantissimo passaggio; lo ritroviamo, infatti, espresso in forme assai più ingarbugliate, nelle *Lezioni di Stoccarda* di Schelling). La distinzione può non finire con l’essere pensata come separazione, Trinitas può non finire col significare ‘tre déi’ soltanto se la medesima *ousía* – la

medesima vita, tradurrei quasi – si manifesta nelle tre ipostasi, relativamente, in ognuna, ad uno dei suoi distinti caratteri. Questa distinzione è chiamata da Agostino «*distinctio*» della «inseparabile Trinità» (15, 17, 29). Mi dica che cosa ci impedirebbe di esprimere così la medesima idea: nulla vi è, né in terra né in cielo, che non sia *simul* incondizionato (inseparabile) e condizionato, immediato e relativo.

A. – Temo proprio che questa sia la conclusione inevitabile dell'idea che *lei* ha espresso.

B. – E in che cosa l'idea che io ho espresso 'tradirebbe' quella di Agostino?

A. – Per molti motivi. Il primo: che nella sua esposizione spariscono, come se si trattasse di retorica ornamentazione, i motivi apofatici del *De Trinitate*: «dictum est tamen, tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur» (5, 9, 10; e poi, ancora, 7, 4, 7). L'«*inopia magna*» dell'eloquio umano (che così intensamente tormenterà perfino l'umanista-filologo, Petrarca 'nostro': «quam multa sunt autem in rerum natura, quibus nominandis proprie voces desinunt»), tale «povertà», evidentemente, non la riguarda. Il secondo: che, malgrado la grandiosità del suo affrontamento del problema, faccia a faccia, Agostino continua a immaginare in termini *psicologici* il Deus-Trinitas. La Trinità di cui è 'capace' il nostro dire è quella che nell'uomo interiore si mostra: memoria, intelligenza, volontà, «tria haec sunt unum» (10, 11, 18), non sono tre vite, ma una vita; non tre menti, ma una mente. Ecco che abbiamo come dimenticato noi stessi – ora, ci cerchiamo: cerchiamo «in id venire, quod quaeritur» (10, 7, 10) – ricordiamo – comprendiamo ciò che abbiamo ricordato – e vogliamo ricordare e comprendere. Poiché cercare è un «in id venire» è già «invenire»: cercando, sappiamo noi che cerchiamo, *ci* sappiamo, ci troviamo, non possiamo dubitare di noi. La Trinità *in fide* traspone questi rapporti nella tonalità di *caritas*, epperò la loro immagine si forma sempre nell'anima, nella *psyché*.

B. – Lei ha già accennato, a questo proposito, alla critica eckhartiana della teologia trinitaria di Agostino. Ma non

è affatto vero che Agostino si limiti all'immagine psichica della Trinità. Anche la Trinità *in fide* appartiene ancora al temporale, poiché la fede tramonterà con questo secolo e soltanto *caritas* ci rende figli dell'eterno (15, 18, 32). Dunque, quella *in fide* non è ancora la vera immagine della Trinità, perché è immagine transeunte, ed è immagine transeunte perché non perfettamente sussunta nella vivente riflessione di caritas (a differenza di quanto da lei appena sostenuto). Può darsi fede senza caritas; ma non può concepirsi Trinità senza caritas: qui i *Tria* sono eternamente *inseparabilia* perché la volontà che li lega è puro amore, e tra i Tre non vi è alcuna commistione – né è possibile intenderli come «tautón», *per lo stesso motivo*. La volontà può volere identificarsi con l'oggetto che vuole o annullarlo, mai la caritas. Questa soltanto Agostino chiama «Trinitas non adventitia» (14, 6, 8), l'immagine della Trinità non destinata a finire insieme a questo secolo – piena 'salvezza' del relativum.

A. – Immagine che pure è insita nell'anima, «invenienda in anima» (14, 4, 6). Ma non è questo il punto – il punto è, a mio avviso, che essa non permette di pensare lo *homoúσion* come autentica inseparabilità dei distinti, poiché i distinti non vi si presentano affatto come davvero essenzialmente uguali. La prego di seguirmi. Che cosa affermo dicendo che in ogni singola persona sta la totalità del rapporto, che il Padre è per sé anche intelligenza e amore, il Figlio memoria e amore, lo Spirito intelligenza e memoria? che un'unica mente ha memoria di sé, intelligenza di sé, amore di sé? Forse che, dicendo così, indico la forma dello *homoúσion*? Io indico, piuttosto, la reciproca *relatività* delle persone, mostro come tutte siano in tutte e possano dirsi solo relativamente le une alle altre. E affermo che tale relatività è eterna e immutabile. Ma il relativo, prima di essere relativo «ad aliquid», è relativo allo stesso dire. A priori dal loro essere reciprocamente relative, le persone sono *tutte*, e proprio in quanto reciprocamente relative, relative al linguaggio che le dice. Vorrei riprendere una sua espressione, *scandendola* diversamente: sempre ciascuna persona *si dice* (e questo è l'essenziale!) – relativamente alle altre. Ogni persona, dunque, *pre-*

*suppone* il 'primato' della dimensione manifestativo-rivelativa – e tutte possono tra loro 'articolarsi' (in tutti i sensi del termine) soltanto grazie a tale presupposto. Ma soltanto una di loro effettivamente e pienamente lo manifesta: il Logos, il Verbum. In quanto relative tutte al *relativum*, cioè alla possibilità di dirsi, le persone sono relative al Verbum, che solo ne manifesta appieno l'essenza. Ma, allora, è impossibile affermare il «*tota in totis*», poiché ciò che troviamo nel Verbo *non* troviamo nelle altre persone. I distinti si articolano secondo una *linea*, un procedere dall'uno all'altro, che spezza il cerchio dello *homoúσion*. I distinti appaiono come separabili e lo *homoúσion* riflette, in realtà, l'essenza di uno solo dei Tre. All'Inizio è il Verbum – e basta!

B. – All'Inizio non è che la possibilità in generale del Verbum.

A. – E, dunque, lo *homoúσion* non viene inteso che come il Verbo in potenza; allo stesso modo, il Padre quando lo definiamo *logikós*; allo stesso modo, lo Spirito quando lo concepiamo come amore *in atto* nel dirsi relativo delle persone. Il Logos, e, dunque, inevitabilmente, il *divenire* stesso del logos, è la sola verità della vita intradivina – ne è l'*alétheia* –, nel senso che ne annulla ogni *léthe*. La vita intradivina è *unicamente* per essere detta.

B. – E a ciò lei oppone l'"abisso" del Propator gnostico, di cui abbiamo già mostrato il carattere non paradossale, ma semplicemente contraddittorio.

A. – Lo vedremo; per il momento, abbiamo mostrato soltanto quanto sia *ancora* necessaria la domanda della gnosi, se la speculazione trinitaria dei Padri, malgrado la sua davvero eroica fedeltà al paradosso del testo, non riesce a concepire *simul* perfezione dei distinti e perfezione della loro *koinonía*.

B. – A me pare che la gnosi si arrenda 'negligentemente' di fronte a questa difficoltà. Ma in che cosa consisterebbe, per lei, la domanda?

A. – Occorre che glielo dica? Se Inizio è Deus-Trinitas, Inizio diviene necessariamente un rapporto – un relati-

vum, e talmente perfetto *in quanto relativum* da apparire non accidentale, bensì necessario. Rapporto è relazione, è mediazione, è espressione. È Verbum. Inizio non è perciò Inizio, ma la potenza che dà inizio, l'Iniziante. E allora: come può l'Inizio darsi in figura determinata, essere 'persona'? La domanda gnostica suonerebbe, perciò, così: è possibile iniziare dal rapporto stesso? Può essere Inizio la prossimità essenziale ed essenziale distinzione tra Padre e Logos, tra  $\text{Ἰοῦ Θεός}$  e  $\text{Θεός}$ ? Abbiamo conseguito un risultato importantissimo nella nostra discussione fin qui: che, se poniamo in questa forma l'Inizio, non riusciamo più a pensare la quintessenza stessa del vincolo trinitario: la simultaneità di distinzione e coessenzialità. La Trinità si risolve allora nella forma della triade dialettica, il cui motore consiste appunto nel 'negativo' dell'intermedio, della forza che opera la mediazione, che *esprime* il Primo (e, dunque, ne *nega* l'assoltezza), e attraverso questa espressione (determinatio-negatio) costruisce l'intero. La teologia, che, di fatto, lei sostiene, pone capo necessariamente a una tale risoluzione dialettica del Deus-Trinitas. Nessuno scandalo in ciò – se non, appunto, quello della risoluzione di ogni *skándalon*: non essendo più concepibile perfetta coessenzialità, non si comprende neppure perché i distinti dovrebbero risultare inseparabili.

B. – Può darsi che di aporia si tratti – ma è l'aporia cui conduce necessariamente l'«*in principio erat Verbum*». E un altro Giovanni – ad ascoltare Origene – può essere indicato solo da Gesù in persona (*In Ioh. Ev.*, I, 6, 23). Il Logos è *in principio* in quanto solo attraverso il Logos (l'atto dell'esprimere, del manifestare) ogni cosa può essere fatta, e nulla potrebbe divenire se non fosse il Logos, che ha in sé la vita. La «*fabrica*» di questo mondo ne loda la potenza (Agostino, *Tractatus in Iohannis Evangelium*, 1, 9), potenza tanto superiore a quella di ogni umano artefice, che da nessuno è stata fatta, *ma che è Dio*. Dio disse: che sia, e fu fatto. «*Hoc verbum incommutabile*» (Agostino, *In Ioh. Ev.*, I, 11). Il Verbum è Dio-che-dice, e questo è *in principio*.

A. – Con le conseguenze che si sono viste, e che spero non voglia dimenticare. Da parte mia, ammetto senz'altro

che il nostro 'incipit' (l'"incipit" per eccellenza di questa nostra Età) non ha avuto esegezi sostanzialmente dissimile: il *principium* è il Padre, ma il Padre in quanto *dice* il suo Verbo, e attraverso questo Verbo tutte le cose sono fatte. Il Padre è, dunque, potenza del Figlio e il Figlio *vero atto* del Padre. Ricordo quella decisiva pagina di Giovanni Scoto (su cui spero avremo occasione di ritornare): il Figlio è *sinus* del Padre (cuore, seno, centro del Padre), *in quanto* «*patrem insinuavit mundo*» (*Commentarius in Sanctum Evangelium secundum Iohannem*, P.L., CXXII, 302 d): ne è il cuore poiché lo manifesta, poiché lo *produce* nel mondo. Se l'Inizio è pensato, sotto qualsiasi forma, come relazione, questo esito è inevitabile: è inevitabile, cioè, che la persona che porta il nome stesso della relazione esaurisca tutta l'essenza della vita intradivina. Lo so, lei ora mi chiede che cosa possa opporre alla linea di questa esegezi. Forse alcuni problemi soltanto. Vorrei sospendere, per il momento, quelli che si riferiscono al rapporto tra le persone nella loro reciproca distinzione, alla 'narrazione' del loro dramma. Abbiamo già convenuto che la distinzione deve valere *in principio*; ma la forma in cui essa ci è apparsa (il Padre è il principio, e il Padre, non essendo mai senza dirsi, non è mai senza Figlio: Agostino, *In Ioh. Ev.*, 19, 13) risolve lo *homoúision* nel *relativo immutabile*, che è come dire nella immutabilità del relativo. Eppure, proprio il Testo da cui partiamo pone ostacoli gravissimi a una simile prospettiva: l'*arché* non si identifica né col Logos, né con 'ο θεός'. Il Logos nella sua essenziale prossimità al Padre («*pròs tòn theón*») non è detto *arché*, ma «*en archēi*»; e l'espressione viene immediatamente ripetuta. La reciproca prossimità di Logos e Padre è, sussiste *nel principio*. Nessuna successiva espressione può 'togliere' questa prima; l'affermazione più netta sulla inseparabilità dei distinti («io nel Padre e il Padre in me») conferma in pieno che *non posso* interpretare «*in principio erat Verbum, ac si aperte diceret: in patre subsistit filius*» (Giovanni Scoto, *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem*, P.L., CXXII, 286 b). Padre e Figlio – e l'intero dramma della loro distinzione – sono *nel principio*; il principio è di entrambi.

Ciò ci consente di ripensare lo *homoúision*. In quanto il termine indica semplicemente una comune *essenza*,

questa essenza è forma immanente delle determinazioni che la esprimono. Del tutto coerentemente, allora, bisogna affermare con Hegel che «Dio è in tutto *offenbar*», assolutamente manifesto. Quella comune essenza non è in nulla distinguibile dalle figure di cui è essenza, ma ne costituisce il fondamento. Non ha senso conservare, riguardo allo *homoúσion*, il motivo apofatico, cui invece rimane fedele tutta la tradizione. Ma questo motivo è altamente rivelatore: la tradizione parla di *ousía*, ma intende lo *homoúσion* come al di là dell'*ousía*, parla di essenza *dell'ente*, ma non la intende come forma immanente dell'ente. Il motivo apofatico è necessario se e soltanto se lo *homoúσion* viene inteso nel senso dell'*arché*, come l'Inizio *in cui* consiste quella comune essenza dei Tre, per la quale essi così si congiungono per distinguersi e così si distinguono per congiungersi (Agostino, *In Ioh. Ev.*, 21, 3; 29, 5).

Se Inizio è Deus-Trinitas, se «in principio» equivale a 'in patre', non posso intendere lo *homoúσion* altrimenti che nel senso della *sophía* classica, come *ousía* comune. E la distinzione tra i Tre si risolve nello schema potenza-atto: l'Inizio diviene semplicemente potenza-di-essere. Se lo *homoúσion* indica, invece, la *superessenziale* provenienza del Deus-Trinitas, l'*arché* *in cui* le sue figure eternamente sono, allora è veramente perfetta la *koinonía* tra loro. E, presupponendo tale comunanza, la loro distinzione non ammette separatezza, quale, di fatto, si determina se l'essenza comune si esprime nei termini del *relativum*, della necessità del manifestarsi (che, in quanto tale, è sempre un manifestarsi-a). L'*arché* *in cui* consistono non è né Figlio, né Padre, e neppure è non-Figlio o non-Padre. L'Inizio non è potenza di queste determinazioni, né negazione della loro possibilità. È [com]possibilità del procedere ad esse come del non-procedere. [In-differenza]dei distinti; cioè, appunto, loro superessenziale *koinonía*. Qui sono veramente inseparabili; ma in tale inseparabilità è perfettamente contenuta la possibilità della loro distinzione. Se il nome dell'*arché* fosse il Padre – e perciò *simul* la relazione cui il Padre, in quanto tale, appartiene – l'Inizio escluderebbe silenzio e abisso. Lo *homoúσion* significherebbe esclusivamente l'essenza della parola e della manifestazione. In quanto In-differenza dei distinti, l'*arché* è, invece,

silenzio e parola, manifestazione e abisso. *In tale In-differenza* consistono i distinti, nella loro essenza, in ciò che li fa appunto distinti. Ciò che li rende distinti, il fondamento della loro stessa distinzione, non può essere *arché*, Inizio, poiché è causa che presuppone l'effetto (come dire: il Padre presuppone il Figlio, e viceversa). Affermare lo *homoúσion* presuppone necessariamente ciò di cui si afferma l'analogia essenza. Ma nulla presuppone il puro Inizio, né a nessuna possibilità determinata deve in sé rivolgersi.

B. – Se 'traduciamo' nell'*arché* lo *homoúσion*, allora possiamo certamente pensare l'intrascendibilità della *koinonia*. Ma dobbiamo anche di necessità convenire che nessun 'passaggio' conduce dall'Inizio al Logos, a 'ò Θεός' e alla loro relazione.

A. – Nessun 'passaggio', certo. Ma la possibilità di questa relazione è perfettamente compresa nell'in-differenza dell'Inizio. Ciò che non è affatto necessario è il suo manifestarsi. L'atto della manifestazione non è che uno dei compossibili dell'Inizio, *en archēi*. Gli altri possibili non vengono, perciò, né eliminati né dimenticati; essi stanno sempre 'aperti', poiché il Deus-Trinitas sussiste *nell'Inizio* e non ne è la negazione.

B. – Ma il suo discorso mi pare avere anche un'altra, e forse ancor più grave, conseguenza. Che ne è della distinzione immanente alla Trinità? La possibilità in generale della distinzione è certamente già *in principio*. Ma se l'Inizio va inteso come radicale In-differenza degli opposti, in esso è contenuta pure la possibilità della separazione. Le persone sono in perfetta comunanza nell'Inizio, ma una volta che *questo* possibile si sia espresso, allorché *questo* mondo è fatto attraverso il Verbum, che è il nome stesso del Padre, l'indisgiungibilità della distinzione deve suonare in uno con la possibilità della reale separazione. L'indisgiungibilità della distinzione non può che mostrarsi sempre sullo sfondo di tale possibilità, 'aperta' ad essa.

A. – Anche se «*in die laborans et in nocte lucubrans*» mi affaticassi per tutta la vita intorno alle sue domande, non riuscirei a corrispondervi. Pure, mi permetta di meditarle ancora a lungo, come ormai sembra necessario. Se non altro avremo, anche nella nostra modestia, reso omaggio

a questa veritas *indaganda* – a questa paradossale verità, che come verità si afferma, e che pure *esige* la nostra indagine, esige di essere indagata. «Non enim ait: laetatur cor invenientium; sed: quaerentium Dominum» (*De Trinitate*, 15, 2, 2; cfr. *Sal.*, 105, 3).

## SEZIONE SECONDA

Religione *perfetta* poiché *assoluta* da ogni «Jenseits» e da ogni «Unbekanntes», da ogni semplice immediatezza, e dunque, poiché perfetta e assoluta, *manifesta* (mistero *soltanto* per la percezione sensibile e per le forme della considerazione intellettuale) – così Hegel ‘annuncia’ il cristianesimo all’inizio dell’ultima parte delle Vorlesungen über die Philosophie der Religion (ed. cit., XVII, p. 187): «Dio è questo [dunque, un ‘questo’, “dies”, posto come assoluto da ogni indeterminatezza]: sé da se stesso distinguere [il momento della distinctio], essere obiectum a sé [“Gegenstand”: distinguersi, cioè, da se stesso, in modo così perfetto da porsi ‘contro’ se stesso, da opporsi a sé: *nativitas perfecta*. La distinzione deve procedere fino ad ‘innalzarsi’ alla Croce], ma in questa distinzione [si noti: proprio in questa distinzione, non malgrado o attraverso la distinzione, ma piuttosto grazie a tale distinzione] essere del tutto identico con sé [permanere *con*, “mit”, sé nella posizione dell’identità: un’identità con sé che sta *nella più radicale distinzione*, “in diesem Unterschiede”. È l'affermazione della *inseparabilitas* dei distinti, del loro essere *unum*]». Dio è questo: concetto realizzato, *Geist*.<sup>1</sup> La pro-

1. Il *Geist* hegeliano vuole, evidentemente, tradurre-interpretare lo «Spiritus est deus – Πνεῦμα ὁ θεός» giovanneo (4, 24) –, e precisamente in questo senso: Dio è Spirito (e perciò verrà il tempo in cui non sarà ‘sacralizzato’ «neque in monte hoc neque in Hierosolymis», 4, 21); in spirito lo si adora: il pneuma che è Dio è nel pneuma che lo adora – e tale perfetta conciliazione di soggetto e oggetto è Verità (*Aletheia*) «sed venit hora, et nunc est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate» (4, 23). Un formidabile intuito

posizione martella il testo delle *Lezioni*: tutto ciò che è vivente porta la contraddizione in sé, e Dio, come «spirito vivente», è questo «differenziare sé da sé, porre un Altro e in questo Altro rimanere identico con sé, in questo Altro possedere l'identità di sé con se stesso. Questa è la verità (Das ist die Wahrheit)» (XVII, p. 271). La stessa verità cui la *Logica* conduceva: questo è ciò che vi è di più importante nel conoscere razionale: «tener fermo nel risultato il positivo nel suo negativo» («in seinem Negativen»: Hegel sottolinea il «suo» – negativo è qui inteso veramente come l'opporsi di Dio a sé, per cui nel suo essere-altro da sé Dio è presso di sé, con sé, identico a sé), il contenuto del presupposto («dem Inhalt der Voraussetzung»: Inhalt va perciò riferito a «in seinem Negativen») (VI, p. 561). L'intera *Logica* non consiste che nell'ottenere come fermo risultato lo stesso Positivo dell'Inizio, ma perfettamente svolto attraverso il suo negativo, attraverso il suo farsi-altro – nel raggiungere, cioè, il Positivo in quanto totalità concreta, *Spirito*. E l'intera *Fenomenologia* non conduceva ad altro risultato: per l'autocoscienza, l'*Enttäusserung* ha significato non solo negativo, ma positivo: «infatti, in questa alienazione, essa pone sé come obiectum (Gegenstand), o l'obiectum, in forza dell'inscindibile unità dell'essere-per-sé, come se stessa» (III, p. 575). L'Io distingue da sé il proprio contenuto, e in ciò consiste il suo negativo (III, p. 583: dove si vede il rapporto che deve sussistere, nella proposizione già citata della *Logica*, tra «in seinem Negativen» e «dem Inhalt»), si riflette in se stesso, ma «nel suo essere-altro rimane presso di sé» (*loc. cit.*). L'Io «si cala» nella propria sostanza (il movimento della *Er-innerung*), la obbiettiva a sé, per 'risorgere' da tale obbiettivizzazione, togliendo la distinzione tra sé e il proprio contenuto (III, pp. 587-588): «la forza (Kraft) dello Spirito consiste piuttosto nel rimanere se stesso nella sua alienazione, e, in quanto ciò che è in sé e per sé, nel

dimostrò Nietzsche allorché definì il pensiero «Gott ist ein Geist», «il balzo più grande verso la miscredenza (Sprung zum Unglauben)», la proposizione irreparabile, la co-scienza della 'morte di Dio', KGW, vol. IV, p. 390 (*Così parlò Zarathustra*, «La festa dell'asino»).

porre l'*essere-per-sé* soltanto come un momento, e altrettanto l'*essere-in-sé*» (p. 588). È tolta così l'inospitalità *durezza* («*die Härte*») dell'universale astratto, del Dio solo. L'universale *si articola* in sé, è intrinsecamente *logikós*: nel Logos, nella reale distinzione del Logos, rimane presso di sé, e *attraverso* il Logos si riconcilia a se stesso; riconciliando a sé, insieme, tutto il negativo del processo, del contenuto determinato, riconcilia a sé ogni astratta presupposizione, trasforma ogni presupposto in proprio 'prodotto'.

Fenomenologia dello spirito nel suo apparire, Logica, filosofia della religione assoluta ripercorrono questa identica via da diversi punti di vista. L'intero è già *in principio*, ma solo alla fine, nel suo essere-risultato, l'intero è anche *per sé*, è Spirito, Vita compiuta, ha definitivamente 'rivelato' la propria sostanza. La metà è rivelazione perfetta di ciò che 'era' l'Inizio. L'Inizio *in sé* 'era' soltanto – raggiunta la metà, esso è un mero passato. L'intero movimento è compreso nel risultato, che è rivelazione piena della 'profondità' dell'Inizio: «*Offenbarung der Tiefe*» (p. 591). L'Inizio non è che l'iniziare, il Verbum che dà inizio a questa rivelazione – e tale verità è propria della religione assoluta (nell'accezione precisa, che abbiamo chiarito, e che corrisponde esattamente al concetto hegeliano di Assoluto). La «*Tiefe*» non è silenzio, ma inizio della parola; non è abisso, ma fondamento del processo; non è In-differenza dei compossibili, ma decisione rivelatrice, manifestativa. In questo senso, l'intera *Fenomenologia* presuppone il suo risultato; tutte le determinazioni incontrate, e superate nel suo procedere, non esprimono che il *metodo* al e del risultato. La storia, in quanto storia *compresa*, presuppone il concetto, e quindi il risultato del proprio movimento. Perché si dia *Geschichte*, e non mera *Historie*, occorre che il movimento sia *compiuto* e che dalla sua fine si possa volgere lo sguardo al calvario delle sue molteplici determinazioni. O, meglio, è dall'alto del Calvario, raggiunta finalmente la sua sommità (che è la Croce, dove il finito muore per rinascere), che possiamo comprendere il senso del movimento, che possiamo comprenderlo, come già si è visto, in quanto *Fortgang*, non *Überfluss*. La scienza dello spirito apparente è perciò, essenzialmente, *anámnesis*. Il risultato stesso 'ricorda' il

proprio metodo; la sostanza ‘ricorda’ il proprio essere-soggetto; il Fine il proprio negativo. Giunti al Fine, comprendiamo che l’intero processo è *Erinnerung*, un ricordarsi-comprendersi dello Spirito nella pienezza delle sue determinazioni, a partire dall’astratto cominciamento – *Erinnerung* che ‘salva’ tutte queste determinazioni dal loro immediato aspetto di semplici rovine, ma che, nello stesso tempo, non può che costringerle all’assoluta certezza del risultato, al suo «trono» (p. 591).

Questo risultato della *Fenomenologia* costituisce l’‘immediato’ presupposto della *Logica* (un ‘immediato’ perciò che nasce dall’intero Calvario dello Spirito nel suo apparire! La *Logica* ripensa nella pura forma del concetto il ‘cerchio’ fenomenologico). Prima ancora, esso è alla base dell’intera ‘teologia’ hegeliana, in quanto riconoscimento della verità di Dio *come Spirito*, e cioè ‘superamento’ della concezione propria dell’intelletto astratto di Dio come vuota identità, come di una irrigidita particolarità *contro* tutte le altre, ciò che rende perenne e immobile la differenza (XVII, p. 229). Dio appare, invece, come l’*eterno processo*, che si distingue nei suoi momenti, ma che *tutti*, come suoi momenti appunto, risolve in sé; che pone la differenza (concepire il Verbum, riflettersi nell’Altro da sé) e insieme l’annulla, poiché la differenza, attraverso cui la sua Vita procede, non ha nulla di esteriore. È quella del Figlio la determinazione della differenza. Nel pensare la distinzione come momento dell’unità, nel pensare il Logos come *endiáthetos* (così si esprimeva Giustino), immanente al Padre, e non sua emanazione o ‘produzione’, nel pensare, insomma, la manifestazione come il nome stesso di Dio, per cui divenendo Altro da sé Dio diviene se stesso, diviene ciò che eternamente ‘era’ – ebbene, nel porre il *relative* come essenziale dimensione della *vita intradivina*, Hegel conduce alle sue ‘inesorabili’ conclusioni la vertiginosa speculazione trinitaria agostiniana, erede, a sua volta, di quella dei Padri cappadoci, e che sta alla base della teologia medioevale, a partire da Giovanni Scoto. È davvero una grandiosa *Erinnerung*, quella che Hegel offre in queste pagine, delle ragioni per cui dobbiamo affermare che «è evidente, che cosa è Dio [...] Dio è del tutto evidente» (p. 187), che è «offenbar»,

*aperto*, che Dio questo è: l'Aperto, ciò che si dona, si offre, *si sacrifica*, e permane *in sé* lungo tutto questo calvario, e al sommo di questo calvario si riconcilia a sé, tutto a sé riconciliando.

È inevitabile, allora, che in questa Erinnerung ritornino anche tutte le aporie già incontrate, nella loro più estrema radicalità. La distinzione, di cui parliamo, presuppone che l'apparire, il manifestarsi sia la determinazione essenziale della stessa vita intradivina. La perfetta analogia col linguaggio della *Fenomenologia* e della *Logica* si fonda su un tale presupposto. Il divino *deve* apparire e proprio nella forma dell'immediatezza: «Das Göttliche muss in der Form der Unmittelbarkeit erscheinen» (corsivo nostro, XVII, p. 277): «sárxis egénēto»; il divino qui appare nella forma della più radicale e generale opposizione a sé. Non si tratta della forma astratta della distinzione, della distinzione come null'altro che 'una' determinazione tra le altre (p. 242); qui la distinzione appare come la forma del manifestarsi del divino, non un «gioco dell'amore con se stesso, dove l'essere-altro non viene radicalmente concepito, fino alla separazione e allo sdoppiamento (*Trennung und Entzweiung*)» (*loc. cit.*). E perciò, «l'essenzialità della forma dell'apparire» (p. 278) è esplicita, è il presupposto senza il quale non potrebbe iniziare quel *metodo* che toglie la differenza nel risultato, nell'intero, nella perfetta riconciliazione del Figlio (e di tutto ciò che attraverso il Figlio è stato fatto) col Padre. L'Uno non è compiutamente Uno, cioè Spirito, se permane nella dimensione del puro pensiero, e non anche «in der Anschauung» (p. 276): esso va *visto e saputo*. La scissione produce certamente *infinito* dolore, ma in questo dolore il soggetto sa anche mostrarsi come «infinita forza dell'unità»; esso può «sopportare la contraddizione», rimanere in essa se stesso, manifestare in essa il bisogno più profondo dello spirito: quello della riconciliazione, superare effettivamente il proprio «sdoppiamento» («diese Entzweiung»). Il dolore non si fissa in una determinazione particolare, per manifestare soltanto nel risultato la propria verità. (Hegel giunge, a questo proposito, fino a citare il canto di Suleika nel *Divan* goethiano: «Che quel tormento ci affligga / poiché accresce il nostro

piacere», XVII, p. 274). L'eterno essere per sé e in sé deve, dunque, determinarsi, dividersi («urteilen»: porsi nella forma del giudizio, *essere giudicato*), distinguersi perfettamente da sé come l'effettivamente Altro (la croce maledetta) – ma tale distinzione è sempre anche *eternamente tolta*, in quanto (proprio agostinianamente) non accidentale, forma *necessaria* della relazione che è Dio stesso, coincidente col movimento del divino in quanto Spirito.

Ora, non è realmente *serio* assumere 'a pezzi' il discorso hegeliano, per trasporli, astratti dal loro insieme, in diverse tonalità. Questo è il 'gioco' della teologia post-hegeliana nella sua quasi interezza. Essa assume in toto il presupposto fondamentale di Hegel – che Dio sia assoluto in quanto infinito Spirito, nel movimento del suo distinguersi e riconciliarsi attraverso infinito dolore – per contestarne l'esito, che si articola secondo due essenziali prospettive, etica la prima, teoretica la seconda, indissolubilmente intrecciate (ritorneremo su entrambe). Per la prima, è evidente che il *Fortgang* del divino «in der Anschauung» deve darsi (non importa nulla quanto contraddittoriamente e con quanto 'dolore') anche nel visibile della comunità – e non soltanto, certamente, della comunità in quanto Chiesa, ma nell'insieme delle sue istituzioni. La spiritualità cristiana deve svilupparsi concretamente, poiché per essa la storia dell'uomo è davvero a immagine della 'storia' delle relazioni intradivine. Non l'assoluto Uno è, per essa, Dio, ma proprio l'Assoluto *dall'astratta indeterminatezza dell'Uno-Uno*, lo Spirito che si libera da ogni 'absconditum', da ogni separazione dall'Altro da sé. Su questa idea Hegel costruisce la sua immagine del cristianesimo in contrapposizione alle altre religioni del Libro, così come anche alla spiritualità orientale. Per la seconda prospettiva, è evidente che, se il divino deve essere così concepito, la filosofia rappresenterà «die Rechtfertigung» della religione – nel senso che la filosofia assicura nel suo 'diritto' la fede religiosa, la certifica sulla inviolabilità delle sue 'ragioni'. È conseguenza assolutamente inevitabile – ed è pregio, non difetto del discorso hegeliano l'averla tratta. Se Dio è *questo*: l'infinito dolore del distinguersi, dell'apparire concreto della distinzione, del suo superamento – anzi, più in generale:

se Dio è un ‘questo’, ne deriva che Dio deve essere conosciuto, che qualsiasi limitazione si ponga a tale dovere è pura negligenza – e che Egli va conosciuto proprio nella forma del *conceitto*, del Begriff: compreso, cioè, nella sua interezza. Il movimento del concetto (dalla Erinnerung fenomenologica al sapere assoluto della Logica, che è Vita compiuta) è l’immagine perfetta, *eikón*, del divino, inseparabile dal divino, quanto, *in esso*, lo sono Padre e Figlio. Domina l’intera teologia hegeliana (nel senso che «la filosofia ha il fine di conoscere la verità, *di conoscere Dio*», XVII, p. 341, corsivo nostro) questa equazione: come vedendo il Figlio si vede il Padre, così il sapere razionale, nella ricchezza del suo metodo e del suo risultato, è sapere di Dio, nient’altro che ciò. La fede *sente, trova* in sé (Emp-findung) il contenuto divino – la filosofia lo *di-mostra*, lo svolge *concretamente*. Il contenuto è lo stesso, ma la fede ancora, in qualche modo, lo patisce, mentre la filosofia lo riconosce come assoluta verità (pp. 340-341). Se il movimento della manifestazione divina è identico a quello dello Spirito che appare e del suo concetto, come non porre, con Hegel, la forma suprema della conciliazione proprio nell’elemento del concetto? Se la forma della vita intradivina è essenzialmente ed esplicitamente dialettica, come non riconoscere nel sapere della forma dialettica stessa la compiuta *teo-logia*? La distinzione tra religione e filosofia può valere, a questo punto, soltanto nei limiti appena detti – limiti nei quali si afferma che il riconoscimento supremo del divino deve essere *cercato* nel concetto (e cioè ‘togliendo’ l’astratta immediatezza della semplice fede, per *porla* su questo più alto livello). Se si accettano, di fatto, i presupposti del discorso hegeliano, non è possibile trovare, alla fine, nessuna distinzione ‘più forte’, che non sia pura, edificante retorica, pietistico ‘recupero’ di una qualche dimensione di ‘mistero’, dopo che si è distrutta la stessa pensabilità del termine. Sono, dunque, questi presupposti che occorre ripensare, proprio attraverso il movimento che costituisce l’*estremo* della opposizione (e che distacca Hegel sia dalla teo-logia fichtiana, ancora prega di kantiano umanesimo, sia, ancor più, da Schleiermacher). La Croce non va considerata un ‘gioco dell’amore’, né il movimento kenotico, che qui si compie,

un semplice divenire altro da sé: né semplice maschera, né un *perdersi* nell'altro. In quanto è manifestazione, l'idea divina è anche una tale contraddizione. Dio è Altro da sé *in se stesso*. La Croce è icona perfetta della sua *intradivina sofferenza*, che diviene ora, certamente, anche visibile, che deve dominare anche «*in der Anschauung*» per esprimersi nella sua interezza, cioè secondo verità. *Staurologica* è perciò la teo-logia, e la filosofia in quanto *concreto* di Dio, nella sua più intima essenza. Si realizza *per sé* ciò che appartiene allo stesso in sé del divino in quanto Spirito: il perfetto distinguersi in sé da sé, farsi *objectum* a sé, affermare la piena realtà dei distinti. Poiché è manifestazione, il negativo (determinatio-negatio) deve essere in Dio, in *tutta* la sua potenza, che appunto nella Croce si esprime. E ciò va tenuto ben fermo fin d'ora: nell'essere l'Altro da sé *in se stesso*, nell'essere la verità di sé e di ciò che lo nega, e perciò Verità e Vita, il divino si esprime appunto come essenzialmente apparire. L'Altro non è affatto altro da tale forma, ma è per esso che si costituisce appunto quella distinzione senza la quale nessun apparire sarebbe concepibile. La distinzione, cioè, non può mai in nessun modo valere come distinzione tra apparire e altro dall'apparire, ma distinzione tra figure determinate, distinzione che presuppone il loro essere essenzialmente manifestazione. La manifestazione (*presupposta*) è distinzione in sé, e, in quanto tale, non si distingue mai *da sé*. In altri termini, la distinzione vien fatta valere soltanto relativamente ad altro, a figure già determinate, e mai pensata radicalmente in generale, come distinzione tra manifestazione e non-manifestazione.

*Questa* distinzione (la cui costitutiva aporia, dunque, non viene pensata da Hegel, e costituirà, invece, il problema della critica schellingiana) matura, o, meglio, 'si interna', in diversi momenti. Il primo è quello polemico o «rivoluzionario» (XVII, p. 280), in forza del quale è posta fine a ogni *superstizio*, a ogni possibilità per l'uomo di stare-sopra una legge, un Nomos, un qualche saldo terreno *esterno* a sé. È il momento del distacco, della «*Entsagung*» (p. 281): da ogni 'finito' è necessario strapparsi, non indugiare presso la madre né presso i fratelli, non arrestarsi a seppellire i propri morti, portare sulla terra la

spada che divide, non la pace. La distinzione deve anzitutto assumere questa espressione radicale, affinché ne appaia subito la tremenda serietà. L'uomo è chiamato a distinguersi-astrarsi radicalmente da ogni sua 'proprietà' (non soltanto i suoi beni, ma la sua terra, la sua legge, i 'suoi') – dunque, a farsi *veramente* maledetto agli occhi del mondo. La Croce non è affatto, secondo tale prospettiva, una ingiustizia: essa rappresenta la «giusta pena» per chi strappa dal fondamento sostanziale della vita civile, per chi la riguarda come un vuoto fenomeno. I carnefici colgono soltanto questo aspetto della vita e della dottrina di Gesù – ma questo aspetto *necessariamente* sussiste. Hegel ribadisce del tutto a ragione questo punto (pp. 290-291), poiché, se esso sfugge, l'intero dramma è banalizzato alla misura della persecuzione dell'innocente, di colui che non ha commesso 'colpe' secondo il giudizio dell'umana giustizia. Ma secondo questo giudizio e questa giustizia, Gesù è, invece, senz'altro colpevole.<sup>1</sup> La Croce, la *forca* del maledetto, è innalzata a bandiera, perché l'uomo è certamente chiamato ad abbandonare, e cioè a *maledire*, ogni sua passata *superstitione*. (L'angoscia kierkegaardiana di fronte all'esodo di Abramo e alla completa irriducibilità della sua fede alla dimensione etica, appare come una pallida glossa alla *violenza* della pagina di Hegel).

Ma questo non è che un momento (chi lo irrigidisce, condividerebbe il giudizio su Gesù dei suoi stessi carnefici). La febbre del negativo brucia certamente e irreversibilmente ogni valore *in sé* del finito, del mondano, ma, giunta al suo culmine, si trasfigura in annuncio della conciliazione, della verità assoluta (e perciò anche assoluta *dalla* immediatezza polemico-rivoluzionaria di quel distacco, di quella rinuncia). Ma il culmine del negativo, il culmine dell'opporsi *in sé* del divino, non può essere rap-

1. Gesù subisce una *pena*, non una semplice *iniuria*. E pena si dice la punizione inflitta dal *giudice ordinario*, costituito da un impero che gode legittima giurisdizione, da un potere *de iure*. Anzi, il giudice ordinario di Gesù non potrebbe essere che l'*Impero* per eccellenza, «supra totum humanum genus iurisdictionem habens»; «cessino, dunque, coloro che si credono figli della Chiesa *Imperium exprobrare Romanum*» (Dante, *Monarchia*, II, 12).

presentato che dalla stessa morte. La morte è «der *Prüfstein*», pietra del paragone e dello scandalo, che deve esser posta alla base dell'edificio della riconciliazione (XVII, p. 289); non si raggiunge altrimenti l'estremo dell'opposizione. Dio è perfettamente l'Altro da sé perfettamente morendo; questa morte va intesa *sine glossa*. È morte reale e reale morte *di Dio*. Solo ora comprendiamo che l'essere-altro, il finito, il negativo, non sono fuori di Dio, né impediscono l'unità di Dio con sé. Dinanzi, concretamente, 'storicamente' dinanzi a questa morte, sappiamo «la negazione come momento della stessa natura divina» (p. 297). Dio è morto, questo è il pensiero più tremendo, a cui si ricollega il più alto dolore. Ed è autentica morte, deve esserlo, o quella espressione per cui l'assoluta verità deve valere anche come verità del suo opposto si ridurrebbe a un mero 'gioco' (tale è la morte di Gesù come la concepiscono gli eretici: morte apparente, *che inganna*). Ma non dobbiamo restare *disperati* dinanzi ad essa, appunto perché ci è dato *saperla*. Questo snodo è decisivo: la morte di Dio è *a priori* iscritta nell'idea del divino posta all'inizio. Prova ontologica della morte di Dio!<sup>1</sup> Concepire lo stesso Inizio come necessità della manifestazione, e perciò della radicale distinzione, comporta porre la morte (ciò che appunto manifesta tale distinzione) nello stesso divino. Questa morte è già *saputa* – e saputa precisamente come un *necessario* momento del divino. E non è possibile diversa conclusione a partire da quel presupposto: se la Croce è vista secondo la sua prospettiva, essa è scandalo

1. È noto in qual pregio Hegel tenesse la prova ontologica, in polemica con Kant. Nella *Esposizione* che ne dà nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* del 1831, egli ribadisce che essa sola è quella «*wahrhafte*» (XVII, p. 529), poiché il suo punto di partenza è il concetto puro, ma non il concetto che l'intelletto tien separato dall'essere, ma l'eterna attività («*Tätigkeit*»), che pone l'essere come identico a sé (p. 533). Il concetto di Dio *come spirito*, *Geist*, è perciò quello dell'attività assoluta, del processo assoluto, della creazione eterna di sé – e dunque dell'«*Urteilen*» (p. 534), del giudicarsi-distinguersi-differenziarsi. L'«*Urteilen*» rivela, fino allo 'scandalo' della massima differenza, del supremo abbandono, l'unità stessa del concetto. L'esistenza di Dio viene così provata *in uno* con la necessità del suo morire.

soltanto per l'intelletto astratto, ma nient'affatto per la considerazione razionale-dialettica, che, anzi, può assumerla a propria stessa 'impresa'. (Ciò valga, una volta per tutte, contro quella contemporanea theologia crucis che, procedendo da presupposti affatto hegeliani, crede poi di poter 'salvare' la Croce dalla presa del concetto con qualche capriola patetico-sentimentale).

Poiché saputa *in principio*, questa morte è anche compresa – non può valere, cioè, come tutto. Essa rappresenta, certo, la *crisi* dell'intero movimento, di fronte alla quale è anche troppo facile arrestarsi, 'incantarsi', ma, nel momento stesso in cui se ne afferra il senso, essa è anche superata: la negazione compresa è già negazione della negazione; la negazione compresa come momento necessario della vita divina, è già con ciò stesso anche tolta (p. 295). Questa posizione, che già era stata fatta valere in *Fede e sapere*, viene sistematicamente svolta nelle *Lezioni*. Come per essere Verità e Vita piena il divino deve superare la raggelata identità con se stesso (in perfetta analogia con quella «durezza» dell'universale di cui già la *Fenomenologia* aveva 'narrato' lo schiudersi e il procedere) e opporsi a sé fino a patire la morte (e la più infamante delle morti), così ora esso deve superare l'astrazione dell'umanità, la posizione dell'umano considerata, cioè, nella sua astratta finitezza. Dio muore in quanto chiuso in sé, irrivelato, perché muoia, nello stesso tempo, l'immagine altrettanto chiusa in sé, inospitale verso il proprio Altro, dell'uomo. Come Dio morendo si apre e rivela all'Altro da sé, e mostra, con ciò, questo Altro come un proprio momento, così, nello stesso tempo, l'uomo, in questa morte, muore alla propria finitezza e mostra l'Altro da sé, il divino, come sua vera essenza (XVII, pp. 294-295). La stessa *ragione* per cui la verità del divino deve manifestarsi nel suo opposto, conduce ora alla negazione della negazione: il *Fortgang* non può arrestarsi a nessuna finita determinatezza; e come tale sarebbe stata la 'chiusura' del divino nell'astratta identità con sé, così sarebbe ora la 'chiusura' del processo alla morte di *questo uomo*, che è la morte di Dio. Il processo per cui l'uomo nega ogni sua finita destinazione e quello per cui Dio si riconcilia perfettamente a sé, sono il medesimo, poiché Dio morendo

ha mostrato che il negativo (che la considerazione astratta ritiene proprio solo dell'uomo) è un momento divino, e dunque che la finitezza non gli è estranea. Dio non è il 'grande straniero' gnostico nei confronti del finito, ma, esattamente all'opposto, lo Spirito della riconciliazione: realmente muore perché realmente ha in sé la stessa fragilità e negatività del finito, e realmente *in questa stessa morte* muore l'astratta finitezza e negatività. È un duplice, e indistinguibile insieme, movimento di *alienazione* che produce la conciliazione (nessuna immediatezza, nessun 'sentimento' immediato): all'alienarsi radicalmente nell'esserci mortale dell'uomo, che è la kenosi (*kénosis*) del divino, corrisponde necessariamente il trasformarsi di questo esserci nel divino: divina diviene la sua stessa morte: morte di Dio.

La Croce è certamente il perno intorno a cui, per Hegel, tutto ruota – ma, appunto, tutto ruota e nulla vi si arresta. Essa segna l'*akmé* insuperabile della rinuncia e dell'abbandono, che sono *in uno* assunzione del finito nell'"integrità" della sua miseria da parte del divino – e l'*epistrophé*: resurrezione dello stesso finito, dello stesso umano nell'eternità del divino. Come è veramente Gesù che muore, così è veramente Gesù che risorge. Qui si manifesta perfettamente quella conciliazione che il Figlio già rappresenta nello stesso in sé della vita intradivina. La riconciliazione è eterna nel rapporto tra Padre e Figlio, ma soltanto ora essa è non solo in sé, ma per sé, è anche davvero apparente, *manifesta*. Essa si è finalmente *rivelata*. Ma il rivelarsi apparteneva alla sua essenza *in principio*. *Necessario*, dunque, il movimento kenotico, e necessario altrettanto vedere nella stessa Croce, nella figura che vi si innalza, il supremo Mediatore, il Conciliatore: l'espressione manifesta della potenza manifestativo-conciliatrice del divino. Non è possibile insistere abbastanza su questo punto: nessun mistero, nessun ineffabile e nessun 'salto' nel movimento, in forza del quale Dio si distingue da sé fino alla morte e in questa morte dimostra la conciliazione suprema di divino ed umano. È lo stesso del movimento del concetto. La filosofia lo sa – la fede lo trova e lo prova; il contenuto è assolutamente identico. Né vi è modo di rovesciare la dialettica hegeliana rimanendo sul

suo presupposto. Dio è Spirito – dunque, Dio è il proprio distinguersi e opporsi, il manifestare perfettamente tale opposizione, senza che nessuna determinatezza possa imprigionarlo. Il Regno è pieno, è ricco delle stesse determinazioni superate – Pleroma non astratto da esse, ma come proprio da esse alimentato. Quegli stessi ‘valori’ che, nel momento dell’abbandono, erano stati cacciati, possono ora tornare. Cadono, ora, da sé, le affermazioni polemiche, rivoluzionarie della dottrina, poiché il finito è stato riscattato in quella morte (non cadono, sia chiaro, perché se ne mostri la falsità, ma perché se ne supera la univocità, la finitezza; perché si comprendono, e nient’affatto si negano, dal punto di vista del risultato raggiunto). Dio è Spirito – dunque, Dio è il cerchio perfetto della manifestazione: deve perfettamente apparire, senza in nessuna apparenza esaurirsi; deve farsi oggetto a se stesso fino a farsi creatura mortale (il suo opposto) e manifestarsi in quella morte come identico a sé. In quanto essenzialmente *Communicativum*, in quanto Amore (ma Amore, appunto, così inteso: rivolgersi all’Altro da sé per essere nell’Altro veramente se stesso), Dio deve giungere all’estremo della kenosi e in tale estremo richiamare a sé l’intera dimensione della finitezza che ha ‘attraversato’. Tutto ciò non può essere diversamente espresso che nella forma del concetto, poiché è appunto il concetto a *saperne la necessità*.

*Questo* è Dio – la necessità del movimento nelle sue determinate espressioni è saputa a priori, *in principio*. Il processo è manifestazione dello stesso Inizio, manifestazione perfetta, che nulla lascia ‘dietro’ di sé. Se l’Inizio è Deus-Trinitas, se l’Inizio è, dunque, la determinata relazione delle persone, il loro ‘comunicarsi’ – e la distinzione è perciò sempre distinzione *tra figure*, tra ‘ciò’ che appare, distinzione che nella manifestazione sempre deve ‘incarnarsi’ –, noi possiamo *comprehendere* che la riconciliazione deve avvenire attraverso l’infinito dolore, che soltanto *il più tremendo*, la morte di Dio, può donarci Vita compiuta (quella stessa Vita che la *Logica* elegge a proprio Fine). A partire da quella *posizione* dell’Inizio, il processo non apparirà mai spezzabile. Perché la morte non potrebbe divorare il divino, invece di esserne divorata? Perché la

morte è *da sempre compresa* nella non accidentalità del Relativum; la Croce non accade, bensì si manifesta. Perché il movimento deve concludersi lì dove era iniziato? Perché nulla presuppone quell'Inizio che *si dice Deus-Trinitas*. E perché il Figlio non potrebbe 'liberarsi' dal Padre stesso? Perché la distinzione *in principio* non è «*adventitia*»; la distinzione (Trinitas) è lo stesso nome dell'unità (Deus). Essendo distinzione *necessaria*, rimane implicito in essa quella riconciliazione che trionfa alla fine. Posto quell'Inizio, ne deriva questo processo. La forma dell'Inizio *decide*: qui soltanto può esser fatta valere la critica e non, parassitariamente, sulle singole determinazioni della concezione hegeliana. Concezione che si potrebbe chiamare autenticamente tragica (all'opposto di quanto sostengono le chiacchiere usuali), proprio perché in essa il processo è dominato e compreso dalla necessità, dall'*Ananke* dell'Inizio (nessuna determinazione si può liberare da ciò che si pone *in principio*; mentre quest'ultimo è assoluto da ogni determinazione, tutte afferra nel suo vortice), e proprio perché alla fine è conciliazione, è *catarsi*: il riconoscimento pieno della stessa necessità. Concezione tragica e non, appunto, drammatica, non semplicemente luttuosa. Il momento della morte è assunto nella sua più radicale espressione – un 'gioco' sarebbe, invece, se non fosse morte *di Dio* (se fosse morte umana, troppo umana), o se la conciliazione ne rappresentasse l'immediata negazione (e non invece il dialettico superamento, cioè: l'*invertimento*). Tragica è la concezione hegeliana della religione assoluta *in quanto* determinata dalla necessità dell'Inizio alla manifestazione e in quanto pone l'infinita esigenza della conciliazione non nella forma 'patetica' del cattivo infinito, della semplice nostalgia, ma in quella della comprensione concettuale. L'astrazione del momento della scissione non ha nulla a che vedere con il tragico – tanto meno è tragica la predicazione di una 'spontanea' conciliazione di umano e divino che non sia mediata dalla Croce, che non sia *cruciata*. E non è certo possibile visione del divino più staurologica di quella hegeliana.<sup>1</sup>

1. Sempre sullo sfondo, come è ovvio, di quella luterana. «È natura di Dio che egli manifesti la sua divina maestà e forza attraverso nulli-

Una diversa tragedia è forse concepibile rispetto a quella di Hegel soltanto diversamente pensando l'Inizio nel suo rapporto col Deus-Trinitas. L'hegeliana 'morte di Dio' (e tutto ruota intorno al suo annuncio: questo costituisce il perno del Vangelo di Cristo) è veramente pensata come morte di ogni finita determinatezza, in forza della quale l'individuo si trasforma in universale soggettività e il più tremendo 'no' nella più alta affermazione – eppero questa morte non supera affatto la determinatezza dell'Inizio, non libera affatto (per dire con Eckhart) dalla *figura* della relazione, che il Padre è. Quella morte supera il finito che si è astrattamente contrapposto al divino, non supera la determinazione per eccellenza, che è costituita dal concepire l'Inizio *come necessaria relatività*, e cioè nella forma dell'*Unus* – dell'Uno che partecipa dell'essere (dell'Uno della seconda ipotesi del *Parmenide*, il 'libro sacro'), dell'Uno potenza manifesta che dà-inizio al processo dell'apparire. L'Inizio è Dio come ek-sistente: *Unus*, *Deus* – e *Trinitas* poiché *Unus*, *Deus*, poiché determinato (tale, quindi, da doversi opporre a sé, dover restare presso di sé *nella lacerazione*). Poiché *Deus*, *Trinitas*. E tutta la storia che ne procede è *Geschichte*: ciò che è destinato a noi, è inviato a noi, deve essere *per noi*, di quella relazione *in principio*. Il mondano è totalmente compenetrato dalla determinazione necessaria con cui appare la forma dell'Inizio – come lo era il *drān*, l'*azione*, della tragedia dalla

tà (Nichtigkeit) e debolezza» (*Predigter des Jahres 1537*, in *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, vol. XLV, Weimar, 1883-1912, 47 voll., p. 222); il culmine dell'*exinanitio*, dell'*evacuatio* (precisamente l'"alienazione" di Hegel) è raggiunto con l'*abbandono* sulla Croce: il Pleroma della Vita è tale veramente allorché sussume in sé lo stesso Pleroma del vuoto (*kénosis*) assoluto (*ibid.*, p. 237). È questo il senso che Lutero conferisce all'*humilitas*: «*niedrigen*», «*zunichte machen*», abbassarsi fino ad annullarsi, farsi l'oggetto più vile da tutti 'scartato' (che è, appunto, la Pietra), esser-gettato (*Geworfenheit*) dalla mangiatoia 'giù' fino alla Croce, *dove* è esaltato. Perciò «duo extreme contraria» concorrono in questa persona: i peccati del mondo intero, che la invadono e lottano per renderla dannata, e l'eterna, invitta giustizia. «*In hoc duello*» è necessario che il peccato sia vinto e la giustizia trionfi (*Enarratio Psalmi LI*, ed. cit., vol. XL, pp. 438-439). Tutta la dialettica hegeliana sta 'appesa' al «*tragice loqui*» di Lutero.

relazione archetipica che essa 'semplicemente' manifestava. La differenza non consiste nella forma del processo – consiste nel nome ('soltanto' nel nome) dell'Inizio e nel nome ('soltanto' nel nome) del Fine: la catarsi tragica vorrebbe dirsi, ora, autentica salvezza. Ma l'immensa distanza nei contenuti non può far velo alla identità della forma. Qui, anzi, si esprime un'aporia di fondo, che tormenta Hegel fin dalle sue primissime prove: l'irrisolta tensione tra mondo classico (che *sempre*, per Hegel, ha il suo vertice nella visione tragica) e cristianesimo. È qui evidente che Hegel risolve il Deus-Trinitas nella forma classica dell'uno-che-è, e che per questa via egli intende mostrare come ogni posizione apofatica, così come ogni 'salto' tra religione e concetto, siano semplice *negligentia*. Ma altrettanto evidente è che, così *posto* l'Inizio, compreso l'Inizio come *posizione*, ne segue che questa posizione, questa determinazione, *non* possa essere abbandonata. È certamente determinazione, ma appare come irrinunciabile. Il Figlio la manifesta, non la nega né la supera. Il Figlio da ogni determinazione si *de-cide*, ma non da questa, che pure è *la* determinazione. Ogni determinazione muore sulla sua Croce, ma questa vi trionfa, e proprio come tale. A nessuna determinazione il processo si arresta, ma questa è il processo stesso, lo comprende, lo abbraccia, ne è alfa e omega. Da tutto, da ogni 'ciò' si libera il Figlio – ma non può liberarsi *dal* 'ciò': ciò è Dio, che risuona all'inizio e alla fine. Egli è libero *nella misura* in cui riconosce e manifesta la necessità (il non venir mai meno) di questo 'ciò'. Tale forma dell'Inizio lo determina con necessità. Il Figlio è libero *nella misura* in cui libera questo Inizio dal suo chiuso in sé e lo manifesta perfettamente. La libertà del Figlio coincide con la 'liberazione' dell'Inizio – mai, in nessun modo, appare concepibile una sua libertà *da* tale Inizio. Ma questo basta a rendere radicalmente impensabile la sua libertà, poiché l'idea di libertà non può risultare 'finita' da nessuna misura (questa era l'idea decisiva di Eckhart).

Ma è pensabile libertà perfetta del Figlio? libertà perfetta, eppure tale da non risolvere la relazione col Padre in semplice separatezza? Ed è pensabile la Croce come

dissolversi della forma *assoluta* dell'Inizio, senza che tale dissolversi significhi 'destinare' a priori l'intero processo? Abbiamo già visto come Schelling imposta la sua interrogazione (che si sviluppa in inseparabile polemica con quella hegeliana). Ricordiamone gli aspetti essenziali: la fonte dell'essere non può concepirsi onticamente (come un esistente, sia pure sommo, supremo – anzi, tantomeno come sommo esistente, poiché ciò la determina assolutamente nella forma appunto dell'*ek-sistenza*), né come potenza-di-essere, perché la potenza-di-essere è già da sempre considerata come trapassata nell'essere. Se l'Inizio (poiché inteso come *Unus*) non appare libero di non-essere, l'Inizio si risolverà nell'accidentalità del processo, poiché ogni accidente non può, appunto, che essere, è impotente a «revocare gradum», a risolvere la corrente del suo *ek-sistere*. Schelling pensa, per sfuggire a tali conseguenze, l'Inizio nella forma della *pura* potenza; ma in quanto pura potenza (*quod non debet esse*), esso coincide col puro atto: è pura potenza. L'opposizione potenza-atto si risolve nella *in-differenza* dell'Inizio, nell'*Unum* dove la possibilità di essere coincide con la possibilità di non-essere, e la possibilità di questo esserci-qui con la possibilità di ogni altro possibile: *possest*, ma nel senso dell'attualità del puramente possibile. Se 'questo' è l'Inizio (e cioè la radicale *In-differenza* di ogni 'questo') nulla conduce di necessità alla manifestazione, nessun passaggio porta da tale *possest* (che è *anche* potenza-di-essere, ma esattamente come anche potenza di *non* essere) a una qualsiasi determinazione. A posteriori soltanto, posto che qualcosa *esiste*, è possibile tentare di comprenderne la ragione; in nessun modo possiamo porre la necessità che qualcosa esista. Le nostre pretese spiegazioni 'narrano' soltanto la possibilità (che è una delle infinite) della tensione 'extra-egoistica' del puro Inizio. Impossibile porsi 'dal punto di vista' dell'Inizio, come avviene concependo l'esistente a priori, poiché, così facendo, noi dissolviamo lo stesso Inizio riducendolo a finita determinazione. (Nulla spiega più chiaramente il contrasto tra Hegel e Schelling della loro posizione sulla prova ontologica: l'unità del concetto e della realtà è esattissima per Hegel, assolutamente falsa per Schelling – come lo era per Kant). Ma è necessario

vedere, ora, a quali aporie va incontro la stessa interrogazione schellingiana nel suo effettivo svolgimento, nel suo 'faccia a faccia' col problema trinitario e cristologico.

Sottratto l'Inizio alla necessità dell'iniziare, distinto l'Inizio dall'essere già intrinsecamente Verbum (in radicale contrasto con quella tradizione teologica cristiana, che ha sempre affermato: «in principio, id est in Filio», cfr. Tommaso, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 3), ne segue che il mondo (questo mondo, come ogni mondo possibile) può essere concepito soltanto come il prodotto di un'azione perfettamente libera da parte di una volontà che si *determina* alla creazione (e che, in quanto determinata, non può coincidere con l'Inizio, non può essere intesa come incondizionata). La creazione è primaria accidentalità, e *Chi* decide per essa rimane perfettamente comprensibile anche se mai ponesse un mondo. Prima delle terre e dei mari e delle sorgenti è il loro Signore; che qualcosa ek-sista attraverso di lui è *senza perché*. Chiamiamo Dio *chi* «ha in suo potere di porre o di non porre anche l'essere extra-divino» (Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, II, 3, p. 311): questa *persona* può dare-inizio, è l'Iniziante, l'Autore, il *Padre* – è l'Unus che partecipa dell'essere (ma che in nessun modo *deve* parteciparvi). La sua libertà è 'condizionata' perciò unicamente dal fatto che egli *non* è l'Inizio, ma il generante, il Sovrano che ha la potenza di generare (*l'auctoritas*) e ha effettivamente generato (perché abbia deciso di realizzare la sua potenza è *senza perché*; noi sappiamo soltanto *a posteriori* a quali condizioni poteva fare ciò che ha fatto). Ma, posto il Padre, è posta con ciò stesso la relazione trinitaria; posta la *tensione* creatrice del Padre, se ne determina con ciò stesso anche l'immanente 'pluralità'. Il Padre si determina, infatti, come tale, ponendo un generato: abbiamo perciò la figura della pura potenza-di-essere (Dio) che trapassa in quella di Padre; nel Padre si pone necessariamente anche la figura del Figlio, come forma *originaria* della vita divina. Ma il Figlio, in quanto perfettamente concepito, è posto anche «fuori del Padre» (II, 3, p. 319), e il Padre è perfettamente Padre soltanto quando realizza la sua potenza-di-esserlo ponendo questa ek-sistenza fu-

ri di sé. Dunque, il rapporto trinitario si realizza nella sua interezza soltanto nel momento della *nativitas perfecta*, quando il Figlio si distingue dal Padre e *appare* nella sua distinzione. Eternamente, allora, il Padre genera il Figlio (la divinità genera Dio, «*theógonos theótes*» diceva Dionigi Areopagita, citato da Schelling) come persona distinta da sé, e la *ama* e la chiama a sé attraverso questa distinzione.

Sembrerebbero qui ritornare i motivi dialettici propri della speculazione trinitaria ab origine, ma, in realtà, il loro spirito è completamente mutato – e se un ‘padre’ ha il discorso di Schelling, questi è Origene, non Agostino. La distinzione decisiva non cade *all'interno* del Relativum trinitario, tra Padre e Figlio, *ma tra Dio e Padre*. Dio vince la propria immanente tensione all’Inizio *decidendo* di essere Padre – e per essere Padre perfettamente, pone un generato *fuori* di sé, che sarà veramente Figlio assumendo vita *in sé*, divenendo *persona*. Dio non è creatore in quanto tale, ma in quanto pone l’essere extradivino. E questo lo fa generando, facendosi Padre di un’ek-sistenza che, se è reale, se non è gioco di Maia, dovrà avere vera vita in se stessa. Il Figlio è Signore di tale essere: Primogenito dell’essere extra-divino. Il Padre lo compie attraverso il Figlio e al Figlio lo affida: *il* «*theós*», l’intero Dio, che nessuno mai vide, che «non entra mai nel processo» (II, 3, p. 326) (immensa distanza da Hegel!), attraverso il Figlio, «*theós*», che è «primogenito di ogni creazione» (*Col.*, 1, 15), diviene Chi genera, l’Iniziante. Ma *il* Dio rimane invisibile, rimane oltre il processo; è dio, il Figlio, il Signore della creazione e del processo, colui *nel* quale tutto è stato fatto e attraverso il quale tutto può ritornare al Dio. In perfetto linguaggio originiano (II, 3, p. 329) Schelling non soltanto (coerentemente a ciò che il metodo della filosofia positiva imponeva) muove dalla distinzione tra Inizio e Dio, ma prosegue distinguendo altrettanto radicalmente Dio e Padre e finisce col porre la persona del Figlio (nella quale soltanto il Padre in quanto Padre si realizza) «*anche fuori* (praeter) del Padre» (II, 3, p. 332). Vero e proprio Figlio, e cioè non solo *in sé* persona, ma anche riconciliato nello Spirito col Padre, il Signore della creazione (dell’essere extra-divino) potrà *diventarlo* sol-

tanto, alla fine, *en eschátoi*. (Anche nell'intendere creazione = essere extra-divino, e dunque nel 'tradurre' sempre *ktísis* con *katabolé* = catastrofe, Schelling è 'ortodossamente' origeniano).

La prima, dirompente, conseguenza della concezione schellingiana è l'impossibilità di concepire lo *homoúσion* come essenza comune del Dio 'intero' e del Figlio. Lo *homoúσion* stringe, semmai, Padre e Figlio, ma anche qui in termini 'digradanti': il Padre (che non può 'coincidere' con l'essere-creatore, poiché Egli tiene anche sempre alla pura potenza dell'Inizio) *pone* il Figlio come Signore del processo, lo pone come mediatore, come *metaxύ* tra Sé e l'intera creazione. Ritorna la figura pitagorico-platonica del *metaxύ*: Schelling ne è perfettamente consapevole e lo sottolinea più volte. Ma il mediatore in nessun caso può dirsi *homoúσion* con ciò che egli media, trasmette, annuncia. Come la vita intradivina finisce assorbita nella persona del Verbum, se l'Inizio stesso si risolve nell'Iniziante, così ora, potremmo dire, essa si risolve nella *potentia generandi* del Padre, indiscutibilmente superiore a ogni generato. Il movimento kenotico muta completamente di senso. Colui che «*semetipsum exinanivit – eautòn ekénosen*», svuotò se stesso, «assumendo la forma di servo» (*Fil.* 2, 7-8), non può esser concepito in una unità essenziale (la *koinonía* dei Cappadoci e di Agostino, riformulata da Hegel) col Padre. Come potrebbe la medesima parola, *morphé*, significare in 2, 6 la vera *natura* divina e un versetto dopo la *condizione* servile, che è solo una forma assunta, accidentale (Schelling, II, 4, p. 41)? Nell'espressione «*en morphēi theoū*» non si indica alcuna unità essenziale, ma soltanto che il Cristo è Signore dell'essere. Egli, in quanto Signore, ha l'*aspetto* di Dio – si trova ad occupare tale posizione di *metaxύ* tra Dio e la creazione: «questa accidentalità è espressa dall'uso del verbo *hypárchein*» (II, 4, p. 43), così come l'espressione avverbiale «*tò eínai îsa theōi*», l'essere 'uguale' a Dio, espressione «del tutto fuori del comune», indica, per Schelling, nient'affatto un'effettiva uguaglianza, ma lo stare «sullo stesso piede», l'essere *come* Dio. Questo *aspetto* divino, questa condizione intermedia tra il vero Dio e il vero uomo, questo essere «*instar Dei*», Egli non la afferra per sé come si

afferra una preda, «qualcosa di insperatamente trovato» (*loc. cit.*) – così Schelling spiega l'espressione «ouch har-pagmòn egésato» –, ma di ciò appunto si svuota, *si libera* – rinuncia al carattere transitorio e accidentale, anche se nel senso più alto, del suo potere. Mostra che la sua Signoria, il suo aspetto *come Dio*, vale per lui altrettanto del suo aspetto *come servo*; abbandona la sua indipendenza dal Padre e *decide* di riconciliare al Padre l'essere extra-divino. L'esegesi di Filippesi, 2, 5 sgg. è contenuta nella Lezione xxv della *Filosofia della Rivelazione* e costituisce uno dei fulcri dell'intera opera.

I motivi gnostici di tale esegesi sono anche troppo evidenti. Il Salvatore è *invia-to* dal Padre per ride-stare il ricordo del Pleroma; lotta contro le potenze dell'essere extra-divino che vorrebbero costringerlo nella propria *necessità*. Né egli può dirsi *homoú-sion* al Padre, né, tanto-meno, la sua *kénosis* è reale. Come potrebbe svuotarsi, chiede Schelling, di ciò che *essenzialmente* gli apparteneva, intendendo la prima «*morphé*» come essenziale natura divina? come avrebbe potuto svuotarsi di se stesso? Non vi è dubbio: questa domanda mostra a quale processo di razionalizzazione, *tipicamente gnostico*, Schelling sottoponga il simbolo trinitario. La sua antinomicità si dipana in una definita successione di figure: a) vincendo ogni nostalgia per il puro Inizio, Dio si fa Padre; b) pone con ciò stesso (concepisce in sé, direbbe Giovanni Scoto) il Figlio, il Figlio che *in principio* è presso di Lui (ma che non è il Dio 'intero'); c) al Figlio è data potenza demiurgica (qui la prima, grande differenza con la gnosi); egli è costituito *primo* della creazione; d) il Figlio rinuncia a tale signoria, che lo rende «*instar Dei*», per riconciliare il suo dominio e se stesso col Padre; abbandonando ogni signoria si fa servo; in tale kenosi mostra il proprio amore, cui corrisponde quello del Padre. La kenosi riguarda perciò esclusivamente il Signore dell'essere. Cristo mostra come affatto transeunte sia la forma della sua Signoria che quella servile. La kenosi è un semplice passaggio, che non tocca per nulla l'ambito del veramente divino. Siamo agli antipodi rispetto a Hegel, il cui sforzo si concentrava per intero nel tentativo di mostrare la morte del servo *proprio come morte di Dio*, e dunque il movimento kenotico come

essenziale alla divinità. Dio non sarebbe ciò che è, e cioè Spirito, se non si opponesse da sé e in sé *fino alla morte*. Ma quella di Hegel, come abbiamo a lungo spiegato, poteva essere radicale *staurologia* perché radicale rimozione del problema dell'Inizio. La domanda decisiva diviene, allora, se la radicale assunzione, invece, del problema dell'Inizio, nella sua distinzione essenziale da ogni determinatezza (anche da quella del Deus-Trinitas), comporti di necessità la rimozione del movimento kenotico, o, che è lo stesso, la sua riduzione ad *accidentale* momento (anche per Hegel, infatti, è momento, ma nient'affatto, come per Schelling, accidentale). Questa è la domanda.

Ma prima di affrontarla è necessaria un'ulteriore 'stazione'. In perfetta coerenza con l'idea di creazione come *liberissima decisione* di Dio<sup>1</sup> (Dio è affatto concepibile

1. Non consiste certamente in quest'idea l'originalità della posizione schellingiana. Da questo punto di vista, nessuna affermazione potrebbe suonare più radicale di quelle tomiste: « voluntas Dei est causa rerum [...]. Non est igitur necessarium mundum semper fuisse » (*Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 1). Se il mondo fosse necessario *absolute*, assolutamente Dio sarebbe determinato a creare, e, dunque, si annullerebbe in quanto volontà. « Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis » (*Summa contra Gentiles*, II, 23, corsivo nostro: una corda si tende da tale « arbitrium » alla *Willkür* hegeliana, al *Trieb* delle *Ricerche* di Schelling! Termini, tutti, per dire l'*abyssus* in nessun modo indagabile). Sotto questo profilo, la stessa teologia scotista e ockhamista non innova sostanzialmente la concezione di Tommaso. Il Dio di Guglielmo di Ockham è altrettanto pura volontà e libertà, da nessuna 'logica' attingibile; neppure è 'dimostrabile' che nell'atto del suo volere Egli produca qualcosa di immanente a sé (Duns Scoto, *Theoremata*, XIV, 6): Egli non è, cioè, in nessun modo *necessariamente* creatore. La grande differenza rispetto a Tommaso non consiste in ciò, ma nella concezione del rapporto tra Dio e creatura: per Duns Scoto, come, poi, ancor più radicalmente, per Ockham, Dio è appreso in un concetto *univoco* a Lui e alla creatura, e non solo per *analogia*. Ancora un aristotelico quale Pomponazzi ripeterà le 'ragioni' di Tommaso: « si voluntas est libera, Deus non de necessitate agit », e se risulta che la volontà umana può determinarsi nel medesimo tempo per una cosa e anche per il suo opposto, « quanto magis Deus » (*De fato*, V, 2). E, comunque, proprio il *De fato* è forse l'opera che con maggior forza presenta e sviluppa tutte le aporie implicite in questa idea. Se, infatti, occorre evitare che la « determinazione » di un mondo comporti

anche se non vi fosse un mondo), Schelling afferma la piena libertà e indipendenza dal Padre del Figlio. Se, infatti, il generato rimanesse indissolubilmente *fisso* alla sua Causa, la Causa sarebbe anch'essa già in sé collegata all'effetto. Se il Figlio non fosse pienamente libero dal Padre, il Padre non lo sarebbe dal Figlio (poiché, pensandolo, penseremmo subito anche il Figlio) – e, dunque, crollerebbe l'intero presupposto della critica schellinghiana alla filosofia negativa (e alla sua teo-logia): l'impossibilità di comprehendere, di ridurre a concetto a priori, il fatto che qualcosa *ek-sista*. Dalla 'libertà' del Padre deriva quella del Figlio; la libertà del Figlio non è accidentale, è ontologica. Questa idea costituisce, per Schelling, il pensiero base del cristianesimo, poiché il cristianesimo si decide nel comprendere la persona di Cristo. Come è libera, senza alcun perché, la decisione divina che la possibilità dell'ente passi ad *actum*, così è libera, da nulla condizionata o predeterminata, la decisione da parte del Figlio di riconciliare al Padre l'essere extra-divino, facendosi in questo modo vero Salvatore. Gesù diviene il Cristo attraverso l'assunzione del tutto libera di questo Fine. Soltanto, dunque, nel momento in cui rinuncia alla «*morphè theoū*», quando la pone uguale a quella servile *e se ne libera*, egli rivela la sua essenza veramente divina. Ma Gesù avrebbe potuto resistere nella sua signoria indipendente da Dio, e gelosamente mantenersi nella libertà negativa di dire di *no* al Padre, mantenendo con ciò la

mutamento in Dio (e, dunque, ne distrugga la perfezione), sarà necessario che, *ad intra*, la «determinazione» di tutte le cose sia *ab aeterno*, mentre, invece, nulla «*quod est ad extra* facit *ad perfectio-nem divinam*». Che l'universo *ek-sista* o meno «*neque addit neque minuit divinae perfectioni*»; esso è puro 'dono'. Ma Dio non deve *ab aeterno* anche essersi determinato a tale 'dono'? Si potrebbe chiamare Buono, se non *comunicasse* la sua Bontà? «*Bonum enim in actu est communicativum in actu*». Ma questo, risponde Pomponazzi, vale per la creatura e per il bene creato, che abbisogna di altro, mentre il Bene increato «*nullo indiget et nemini tenetur*». Ma, ecco il punto (su cui già ci siamo soffermati nella sezione I di questa Parte, e su cui ritorneremo nella Parte Prima del Libro Terzo), anche il Bene increato, per essere tale, *ha bisogno* del Communicativum, e precisamente della «*communicatio tribus personis*» (*De fato*, V, 4).

lacerazione tra Dio e il mondo, che l'immagine dell'«ira» di Dio esprime. Gesù «era nella possibilità di arrogarsi una Signoria indipendente dal Padre» (II, 4, p. 50). Solo il pieno riconoscimento di questa reale possibilità permette di comprendere quale *drān*, quale effettiva decisione, sia quella di Gesù nel respingere il Tentatore. Se la rinuncia di Gesù fosse a priori necessitata dalla sua natura, se la sua essenza fosse univocamente diretta al Padre, quell'istante supremo si trasformerebbe in una commedia: il Tentatore nella maschera di colui che non sa, e non sapendo fraintende completamente la condizione del suo antagonista – Gesù nella figura semplicemente servile di chi soggiace alla *necessità*, nella *morphé* del generato e basta. Ma anche gli istanti supremi in cui l'anima di Gesù appare triste fino alla morte, in cui egli piange, perdonò ogni carattere decisivo, se l'intera vicenda non fosse che segno di un destino. No, Gesù poteva chiedere di essere salvato dalla sua ora; poteva rifiutare il calice del suo sacrificio. «Pater mi, si possibile est, ei dynatón estin, transeat a me calix iste» (Mt., 26, 39) – *ed è possibile*; se la sua mente, in quell'istante, si rivolgesse a qualcosa di semplicemente impossibile, il suo sarebbe il delirio di chi è schiacciato da Ananke. «Ei dynatón estin»: egli afferma che ciò è possibile e immediatamente vi *si oppone*, non nega affatto la possibilità che quel calice si allontani, ma afferma (*verumtamen* – ma tuttavia, forte avversativa – quel 'Ma' vittorioso che Rosenzweig commentava in *Salmi*, 115, 18) che egli non la vuole. «Non sicut ego volo, sed sicut tu»: qui non vi è nessun annullamento della volontà del Figlio in quella del Padre; qui è il Figlio a volere che la propria volontà *consista* nel fare ciò che il Padre vuole. Ed è così che diviene autentico Figlio e Salvatore.<sup>1</sup>

1. Si tratta, comunque, di motivi già ben presenti in Pascal. Nell'*agonia* (ed Egli è in agonia *fino alla fine del mondo*), il Figlio soffre i tormenti «che egli stesso si dà [cfr. *Gv.*, 11, 33: Gesù “turbavit seipsum”, e, poi, “lacrimatus est”, 11, 35, di fronte alla morte di Lazzaro]. È un supplizio che viene da una mano non umana, ma onnipotente, e occorre essere onnipotente per sopportarlo», *Pensées*, 553, nell'edizione di L. Brunschvicg.

Interpretazione di straordinaria ricchezza e altrettanto straordinariamente impervia. Il Figlio è *pieno erede* dell'essere extra-divino; l'essere è in suo potere. Solo attraverso la libera azione del Figlio, l'essere può riconciliarsi al Padre, la lacerazione finire. Per nessun'altra via la riconciliazione è concepibile. Se l'essere fosse, in qualsiasi misura, destinato o costretto a tale Fine, distruggeremmo l'idea stessa dell'«*omnia in omnibus*», poiché la lacerazione è appunto il frutto dell'abbandono da parte dell'essere della propria libertà, del suo essersi *asservito*. Il ritorno all'unità col Padre coincide col movimento della nostra perfetta liberazione. Dunque, se il Figlio non decidesse *sovranamente* di fare ciò che il Padre vuole, non sarebbe il Figlio, resterebbe nella condizione del *dôulos*. Ma fino a che punto l'affermazione di questa autentica libertà non diviene *separazione*, non dissolve la *homousia*? Schelling è ben consapevole del problema. Per lui «le cosiddette eresie» debbono essere spiegate «come momenti *necessari* della vera idea» (II, 4, p. 67): alla *tautousia*, ove «tutto è rinchiuso nel Padre», corrisponde dialetticamente l'*eterousia*, che respinge assolutamente dal Padre la persona del Figlio. Non si tratta che di *momenti* dell'idea – l'astratta identità dell'Uno-Uno e l'astratta alterità del Figlio, concepito come semplice creatura, rispetto al Dio 'intero' –, ma momenti cui, per Schelling, corrispondono incontestabilmente *momenti* del Vangelo. Lo stesso *homoúision* finisce con l'apparire un *risultato*, «il momento conclusivo», ma, dunque, momento anch'esso, incomprensibile senza i due precedenti. Dunque, *tutti e tre* necessari: Trinità formata dall'Uno del Padre, dal Tutto extra-divino del Figlio, dal *risultato* del dramma, dove tutto, cioè ognuno, diviene Uno, cioè Dio. Vedremo la stessa immagine trinitaria alla fine della nostra ricerca, gioachimianamente trasposta sul piano della filosofia della storia: il Padre era, il Figlio (il *drân* libero del Figlio) è, la *homousia* – che costituisce il vero nome di Dio, il suo nome assoluto – sarà.

Ma se la *homousia* può essere propriamente intesa solo come risultato, e perciò la kenosi riguarda soltanto la «*morphe theou*» (*non* l'essenza divina diviene carne, ma soltanto il soggetto posto fuori di Dio, il Signore dell'es-

re indipendente da Dio, cfr. l'intera Lezione xxx), in che modo possiamo non dirla *accidentale*? Se essa deriva dalla potenza del Figlio, che vuole volere la volontà del Padre, e potrebbe anche non volerla, in che modo il risultato può esser detto *vero* risultato e non anch'esso, semplicemente, soltanto un momento? Potremmo dirla *vero* risultato, se confermasse l'originaria *homousia*. E così pensa Schelling stesso; ma egli non può in realtà pensarla se non escatologicamente, attraverso la libera decisione del Figlio, che, su quel passo carraio, rinuncia alla Signoria. Lo *homoúσion* originario non esprime che le condizioni in generale del processo che potrà condurre alla *homousía*. Ma conseguenza inevitabile di ciò è che la conciliazione deve condividere con le 'stazioni' che la pro-ducono la forma di *momento*: radicale *novitas*, non 'ripetizione'. La conciliazione *accade*, è evento, evento *futuro*; nessun fondamento, nessuna forma originaria la sostiene. *In principio* non ne abbiamo neppure la promessa, soltanto la speranza. Essa è sostanzialmente *appesa* alla decisione del Figlio, appesa, come la nostra fede, secondo Agostino, alla sua Croce. Ma ciò equivale a dire che essa dipende dalla forma che assumerà il processo; l'unico modo di affermare la *homousía* consisterà, allora, nel narrarne il farsi, fino al *momento* conclusivo (ché, nella sua essenza, esso è ancora momento). Parafrasando Schelling *versus* Schelling, potremmo dire che il processo ha qui ancora divorziato l'Inizio (non, certo, l'Inizio come Schelling lo pensa, ma quel rapporto tra il Dio e dio, che pure Schelling sembrava voler concepire secondo i tratti ortodossi dello *homoúσion*). L'esegesi di Filippesi, 2, 6, l'interpretazione dialettica delle «cosiddette eresie», la rivendicazione senza alcun limite (in termini, cioè, questi sì, perfettamente idealistici: come non può darsi altro dal pensiero, senza togliere con ciò lo stesso pensiero, così non può concepirsi limite alla libertà, senza togliere in uno la libertà stessa) della autonomia del Figlio, sembrano costringere a tali esiti: versione sostanzialmente docetistica della morte del Figlio come morte soltanto dell'*«instar Dei»*; concezione puramente escatologica della *homousía* divina. (Questa istanza escatologica verrà fortemente ripresa nella teologia e filosofia russe)

'prima dell'apocalisse', ma non la concezione della vita intradivina su cui essa si fonda).

In Giovanni – e sulla parola del Theologos Schelling intende porre tutta la sua cristologia – l'essere pieno erede da parte del Figlio si afferma, certamente, con il massimo vigore. È Figlio «non adottivo» (Ilario, *De Trinitate*, I, 6), che viene «in propria», alla creatura che *per lui* è stata fatta e a lui in toto affidata: «omnia dedit in manu eius» (*Gv.* 3, 35; 13, 3); «omnia, quaecumque habet Pater, mea sunt» (16, 15; 17, 10); e in 17, 6 si chiarisce in che senso 'il Padre ha': Egli ha per dare al Figlio, il possesso del Padre si trasmette al Figlio: «Tui erant, et mihi eos dedisti». Come ha tutto *in mano*, così deve, a maggior ragione, avere se stesso. Il passo decisivo è 10, 17-18. Il Padre lo ama *per questo*: perché egli offre la sua anima. L'espressione è netta: «ἐγὼ τίθημι τὴν ψυχήν μου»: io pongo (de-pongo) il principio della mia vita. «Títhemi» qui è usato nel senso preciso di disporre, preparare, ordinare l'altare sul quale ha luogo il sacrificio. Ma io così do la mia vita, «ut iterum sumam eam». La vita gli appartiene al di là di ogni limite – dello stesso limite della morte. «Nemo tollit eam a me», nessuno può rapirgliela, *neppure il Padre*; è lui che si dona («egò títhemi...»), non è il Padre che lo sacrifica (differenza assolutamente decisiva con il sacrificio di Isacco), è lui che si dona *da sé* («ego pono eam a meipso»). Nessuno ha questo potere su di lui, di nessuna auctoritas è subiectum. Lui solo ha «potestatem» di donare la sua vita e di riprenderla di nuovo. Agostino si sofferma con timore e tremore dinanzi al passo: «magno pondere dictum est...» (*In Ioh. Ev.*, 47, 7). Nessuno può esigere quel sacrificio, tantomeno compierlo. Il Figlio lo compie da sé, e *poiché* lo compie da sé solo, il Padre lo ama. Nessuna necessità in questo sacrificio, ma trionfo della libertà infinita del Figlio. Finalmente trasfigurata in tale libertà, liberata in tale sacrificio, la creazione può essere conciliata al Padre.

Gesù è infinitamente più di un inviato che esegue o che mostra il «nuovo comandamento». Se fosse stato questo, avrebbe anche potuto assumere la forma di Angelo o di Arcangelo, invece che quella di Figlio (Giovanni Crisostomo, *In Iohannem*, hom. 26). Come sono sue tutte

le cose che il Padre gli ha dato, come sua è la vita («Ego sum resurrectio et vita», *Gv.* 11, 25; «Et Filius quos vult vivificat», 5, 21), così sua è l'opera che compie. Il Padre, certo, l'ha affidata a lui (come gli ha affidato ogni creatura), ma è lui che deve compierla, portarla a termine; l'opera, in quanto vera opera, *perfetta*, sta «in manu eius»: «opera enim, quae dedit mihi Pater, ut perficiam eam, ipsa opera, quae ego facio...» (5, 36, corsivo nostro). «Opus consummavi...» (17, 4): egli ha rinunciato ad ogni possibilità di fuggire la propria opera, l'ha affrontata fino alla più tremenda angoscia, e ora può pregare il Padre di essere glorificato, di ottenere la gloria di autentico Figlio. *Ora soltanto* egli diviene il distinto assolutamente inseparabile dal Padre, poiché, in quanto Signore dell'essere extradivino, egli era invece realmente separato.

È chiaro che questa interpretazione non viene affatto contraddetta dalla continua affermazione di Gesù che egli viene in nome del Padre. Se egli venisse in nome proprio, lungi dal manifestare un grado più alto di libertà, si manifesterebbe semplicemente come schiavo della completa separatezza tra divino e mondano, si manifesterebbe uguale a tutti quelli che in nome proprio vengono e *perciò sono accolti* (5, 31; 5, 43). Egli sa ciò che il Padre vuole – il Padre vuole la sua infinita misura di libertà. Egli sa che *per questo* il Padre lo ama; gli altri non sanno questa volontà del Padre, e sono 'liberi' soltanto in questa ignoranza (7, 28). L'essere mandato, l'avere un compito da eseguire non inficia in nulla la libertà del Figlio, poiché il compimento dell'opera spetta a lui solo, e la sua opera è *vera* proprio perché non testimonia egoisticamente di sé, ma è opera di riconciliazione. Il Padre, dunque, lo manda; ma è ora *lui* a venire, è lui che decide di venire, di procedere in Suo nome; ed è soltanto attraverso di lui che si può accedere al Padre (14, 6). Allorché, infine, si mostra perfettamente 'svuotato' di ogni egoismo, libero dall'amore per la sua stessa anima (12, 25), allora può pregare il Padre perché glorifichi il suo nome (che è *il Nome del Padre*). La misura della sua libertà è ora perfettamente in atto, e perfettamente Gesù appare come il liberatore, il Salvatore: «si ergo Filius vos liberaverit, veri liberi eritis» (8, 36). Nulla esprime con più forza la libertà

del Figlio del fatto che la sua opera *consiste* nel rendere liberi: «et veritas liberabit vos» (8, 32), nel trasformare da servi in «amici» (15, 14-15), anzi: in «tékna theoû» (1, 12); la sua missione consiste nel *perficere* ciò che era scritto: «nonne scriptum est in lege vestra: "ego dixi: dii estis"?» (10, 34). Il Figlio mai è solo («non sum solus», 16, 32), perché compie quest'opera e questa opera il Padre ama. La vita del Figlio è insieme al Padre «georgós» (15, 1) perché il Figlio non si arroga una signoria autonoma dal Padre, ciò che *pure potrebbe* anche, *dopo* l'incarnazione. Arrogarsi tale autonomia, chiudersi al Padre, è quintessenza del peccato poiché quintessenza della condizione servile: amare la propria stessa anima.

Così si afferma l'*Unum* di Padre e Figlio; prima della piena rivelazione della libertà del Figlio non vi è l'*Unum*, ma l'«ísa theôi», l'«impersonale» somiglianza a Dio da parte del Signore dell'essere extra-divino (né come *Unum* si può intendere il rapporto *in principio* tra il Dio e il Logos: abbiamo già visto i fondamenti origeniani dell'esegesi di Schelling). Questa è la parola risolutiva, che condanna Gesù agli occhi della Legge: «Ego et Pater unum sumus» (10, 30), «quia in me est Pater, et ego in Patre» (10, 38; 14, 11) – non soltanto non è solo, non soltanto «Pater mecum est» (16, 32), non soltanto «ad te venio» (17, 11), va al Padre, ma ora ogni *dissimilitudo* scompare («mater falsitatis» la chiamerà Eckhart), e ne segue che «imago et cuius est imago in quantum huiusmodi, unum sunt», «imago et exemplar coeva sunt» (Eckhart, *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, 24-25). L'icona diviene perfetta; non è la *morphé*, il semplice aspetto del divino, ma il divino stesso in quanto si riflette e si nomina nella perfetta libertà del Figlio.<sup>1</sup> Allora il Figlio può affermare: «qui

1. La *recta similitudo* cusaniana sembra, in ciò, distinguersi da quella di Eckhart. Per il Cusano l'unico *nome* veramente identico, coevo a Dio, è quello di Padre (*nomen tuum*), e, dunque, *recta similitudo* (*rechte gelichnijs*) è solo tra Dio e Padre, non tra Dio e Figlio; il *nomen super omne nomen* non è quello del Figlio, ma quello di Padre (cfr. il grande sermone in volgare del Cusano, *Jhesus in eyner allerdemutichster Menscheit*, in *Sermones*, I, IV, sermo xxiv, a cura di R. Haubst e M. Bodewig, Meiner, Hamburg, 1984).

videt me, videt eum, qui misit me» (*Gu.*, 12, 45), «qui videt me, videt Patrem» (14, 9), e allora è necessario che i nemici del Figlio prendano le pietre per lapidarla. Queste sono, infatti, le parole per le quali egli infrange più irreversibilmente la Legge. Altro non è la Legge che l'affermazione della *sacralità* del divino, e dunque del fatto che ogni nostra misura di libertà è destinata a infrangersi contro il muro che da esso ci separa – che la nostra libertà *dovrà sempre restare pro-fana*. Proclamandosi *Unum* col Padre, *questo uomo* infrange la quintessenza di ogni Legge – e con pieno ‘diritto’ (come già Hegel aveva spiegato, una volta per sempre) la Legge lo condanna. Né l'*Unum* comprende Padre e Figlio soltanto; poiché il Figlio è bonus pastor e ha protetto coloro che gli erano stati affidati, «ut sint unum sicut nos» (17, 11), «ut omnes unum sint, sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis sint» (17, 21), risuona nella *homousia* divina la *koinonia* tra coloro che la fede ha liberato. Anzi, dobbiamo affermare che non è concepibile autentica *homousia* se non anche come *homousia* dell'intera vita intradivina *con* la concordia di tutti coloro che attraverso il Figlio sono stati fatti e attraverso il Figlio possono ritornare al Padre. Se *omnes* non sono *unum*, nemmeno perfettamente *Unum* potrà essere il rapporto tra Figlio e Padre. Grande motivo eschatologico, che domina il pensiero schellinghiano e che trova evidenza testuale in Giovanni: l'*Unum* non è ancora veramente perfetto quando il Figlio, in quanto tale, afferma la propria *homousia* col Padre, ma quando *ognuno* sia salvato nell'*Unum*. L'*Unum* ultimo è quello che Padre, Figlio, Apostoli e tutti coloro che *crederanno* formano; non un'unità nella quale tutti si dissolvano, perdendo il proprio volto, ma, all'opposto, in cui *ognuno* sia tutto in tutti (esattamente così, già lo abbiamo visto, ogni persona del simbolo trinitario contiene tutti i caratteri delle altre, esprime la totalità della *Trinitas*, secondo un suo aspetto). La *ekklesia* non solo di chi già crede, ma di chi *crederà* è chiamata a essere parte costitutiva dello *homoúσion* divino. La glorificazione *reciproca* del Padre e del Figlio («Pater, venit hora: clarifica Filium tuum ut Filius clarificet te [...] Ego te clarificavi super terram [...] et nunc clarifica me tu, Pater, apud temetipsum claritate, quam habebam,

priusquam mundus esset, apud te» (17, 1-5) vibra di quest'attesa, di questo *ulteriore*: che tutti credano, affinché siano uno, come icona dell'Unum divino, «ut sint consummati in unum» (17, 23). Fino a quell'*éschaton* non può dirsi perfettamente compiuta la missione del Figlio e, dunque, neppure il suo stesso amore col Padre; potremmo dire che quest'amore è ancora necessariamente connesso a speranza e a fede. Solo nell'*éschaton* sarà *agápe* pura, incontaminata, senza dissomiglianza.

L'interpretazione schellingiana 'libera' il manifestarsi della vita intradivina da ogni necessità, da ogni schema concettuale; afferma la vita propria, la volontà propria, la piena personalità del Figlio; elimina (punto essenziale) dal suo sacrificio ogni idea di 'supplicium' (seguendo, in ciò, certo, una corrente teologica ben viva fin dai primi secoli, specialmente in Oriente): «la personalità mediatrice non è costretta in nessun modo a compiere quel sacrificio di se stessa» (II, 4, p. 168); è una volontà pienamente padrona di sé, che decide di mettere a morte quell'"aspetto" per il quale essa ancora si opponeva alla reconciliazione col divino (II, 4, p. 199); questo sacrificio, dunque, ci libera dall'intero paganesimo, in quanto lo spirito pagano postula la sacralità del divino e il carattere pro-fano del Figlio, e perciò la necessità del suo perenne sacrificio. Questo sacrificio è l'ultimo. Insomma – nessuna necessità nel manifestarsi, nella Rivelazione della vita intradivina (e, dunque, autentica extra-divinità della creazione, autentico *salto* tra divino e creazione); nessuna necessità nel *ritorno* dell'erede, la cui fede nel Padre, il cui imperativo assoluto di amore non hanno alcun 'fondamento', in nulla appaiono 'superstitio' – e *non ancora* la sua opera è perfetta; la sua Chiesa autentica è *nondum* (Lezioni xxxvi-xxxvii); contrasto netto con la conclusione del discorso hegeliano, poiché, se la Chiesa è ancora avvenire, non potranno essere superati né il momento polemico-rivoluzionario del distacco, della rinuncia, né il momento *anti-nomico* del messaggio cristiano.

Eppure, non certo su elementi come quest'ultimo (insistendo, 'pateticamente', sulle 'chiusure' del sistema hegeliano) il confronto può venire condotto. Schelling, come tutta la tradizione cui, di fatto, il suo discorso appartiene,

non può pensare l'inseparabilitas dei Due *en archēi*, il Dio e il Logos; ne pensa, all'opposto, la distinzione *fino alla separazione*. Perciò esalta, glorifica l'opera, la missione del Figlio nella straordinaria, assolutamente sovrumana misura della sua libertà: il Figlio non 'mostra' semplicemente l'unità (la forma dialettica immanente all'unità: Deus-Trinitas), ma supera effettivamente la separazione 'fondandosi' su null'altro che la propria libera volontà – davvero, potremmo dire: egli pone tutta la propria opera sul fondamento-non-fondamento della libertà. Esito apparentemente spaesante rispetto alla visione tradizionale, e apparentemente assai più fedele allo *skándalon* della Parola. Ma è veramente così? Lo *skándalon* per eccellenza – e per ogni forma di *sophía* – non consiste proprio nell'inseparabilità dei distinti *in principio?* e in ciò che, allora, ne consegue: incarnazione e morte *di Dio?* Se separo i distinti e se uno soltanto realmente muore, per quanto 'scandalosamente' sovrumana sia la forza della libertà che si glorifica nel suo morire, questo movimento non apparirà perfettamente comprensibile, almeno per una forma della *sophía* (quella che afferma la possibilità per il Nous, proprio dall'estremo della sua caduta, di ritornare al Padre – e nulla, sostanzialmente, muta di tale schema se 'agitiamo' la figura del Padre attraverso termini come attesa, speranza, amore)? Ma, d'altra parte, se nessun 'salto' esiste tra l'Inizio, in quanto Deus-Trinitas, e l'estremo della kenosi, se tutto il movimento kenotico è sussunto *in principio* nell'essenza manifestativa dell'Inizio, come può apparire la Croce se non destinata, necessitata? come può il sacrificio 'liberarsi' dalla sua facies pagana, ed essere per sempre abolito attraverso quel sacrificio di sé perfettamente libero che il Figlio compie? Hegel sostiene, certamente, tutto il peso della kenosi – ma ne elimina anch'egli ciò che ne costituisce lo *skándalon* radicale: l'affermazione della sua assoluta libertà. Non vi è dubbio: scandalo per ogni *sophía* è non solo la 'morte di Dio', ma la libertà infinita del suo sacrificio *attraverso la decisione del Figlio*. Rispetto a questo 'simbolo' appare la reciproca e, in qualche modo, complementare unilateralità delle due visioni, quella di Schelling e quella di Hegel.

Forse, lo stesso testo di Giovanni sostiene entrambe le unilateralità, senza poterle comporre. I passi sui quali Schelling fonda la propria esegesi non stanno soli. In altri, appare chiaramente il limite del potere del Figlio: «non potest Filius a se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem» (5, 19); «Non possum ego a meipso facere quidquam» (5, 30; 8, 28). Nel «*similiter facere*» del Figlio sembra smarirsi proprio il senso del ‘perficere’. L'affermazione decisiva, in questo senso, è in 6, 37-38: il Figlio è, sì, pieno erede («omnia, quod dat mihi Pater...»), ed erede che non dissipà l'eredità («et eum, qui venit ad me, non eiciam foras...»), ma la spiegazione che viene offerta di questa integra fedeltà al Padre contraddice nel modo più netto l'esegesi schellingiana: «quia descendisti de caelo, non ut faciam voluntatem meam sed voluntatem eius, qui misit me». Certo, come si è sottolineato, il Figlio è libero proprio perché *comple* la volontà del Padre, ma, in questo passo, che così egli operi, che così si volga la sua volontà, appare già *scritto* nel momento del suo manifestarsi a noi, della sua incarnazione. Teologicamente, questa affermazione sembrerebbe costringere alla esegesi hegeliana, a porre, cioè, come data *in principio* l'*unica* volontà tra le due persone. Il Figlio la manifesterebbe soltanto, rivelando il mandatum affidatogli dal Padre, senza *poter* nulla dire da sé (poiché il problema, è chiaro, non consiste nello stabilire se egli dica o meno qualcosa a nome proprio, ma se sia in suo potere, «in manu eius», il dirlo: questo e soltanto questo è il problema decisivo). Ora, non soltanto se «ego a meipso non sum locutus» (12, 49), nel senso che il mio dire *ripete* ciò che ho visto e udito presso il Padre, crolla il peso del ‘perficere’, ma, se la volontà del Figlio è univocamente determinata fin dal momento in cui presso il Padre ha ricevuto il «mandatum novum», inconcepibile diviene anche il senso della sua libertà. E commedia diviene l'episodio cruciale delle tentazioni, puramente retorica la domanda di 12, 27: «nunc anima mea turbata est. Et quid dicam?...». Non soltanto angoscia, timore e tremore divengono un momento, ma un momento apparente, poiché da sempre risolto, ‘scontato’. Certo, non è necessario che da ciò derivi la superiorità del Padre (14, 28) in termini tali da spez-

zare lo *homoúσion*. Lo sforzo dell'interpretazione hegeliana è proprio volto a dimostrare l'infondatezza di un simile esito (tipico dell'eresia); *maior* è il Deus-Trinitas, Pleroma della vita intradivina, rispetto ai suoi distinti momenti astrattamente considerati; la forma dell'intero Simbolo è superiore alle sue parti in tutto, per essenza, per parola, per tempo. Ma ciò che nell'interpretazione hegeliana non è possibile in verità concepire è lo 'sporgersi' effettivo della distinzione alla separazione, la piena libertà del distinto anche di 'escludersi' inospitalmente in sé, di porsi come separato. Di contro, è possibile riconoscere tale libertà *nella morte di Dio?* là dove questa stessa morte è *a priori nel fatto* che Dio è radicale opporsi in se stesso e, in tale scindersi, eterno ritorno a sé? Il 'tragico' schellinghiano mira alla assolutizzazione della forma propria del *drân* (Nietzsche ne ripeterà il senso, consapevole o meno non ha alcuna importanza); il 'tragico' hegeliano, invece, sussume ogni possibile 'decisione' nella forma dell'Inizio come *Offenbarung*. Se il movimento kenotico è pura manifestazione di ciò che è in principio, la libertà del Figlio non consiste che nell'essere momento di quell'Inizio; ogni indipendenza o autonomia ne risulta inconcepibile. Ma se il Padre *manda* soltanto, e poi il Figlio decide, accidentale, di necessità, diviene la stessa riconciliazione e, prima ancora, del tutto 'addomesticato' lo scandalo della Croce, poiché riguarda soltanto il finito, il principio del finito nel suo esistere *extra-divino*.

Eppure, è il medesimo testo che leggiamo. Giovanni dice entrambe le possibilità. L'anti-nomicità del testo non consisterà proprio in questo? Florenskij lo avrebbe forse pensato, ma la sua «tavola delle antinomie dogmatiche» non affronta proprio l'antinomia cruciale. Aut Schelling aut Hegel? oppure si tratta di due inseparabili proprio nella loro radicale opposizione? Ma quale principio può dimostrarne l'inseparabilità? Mostrare tale principio significherebbe poter concepire *insieme* la Croce come morte di Dio, sine glossa, e il Figlio, nel suo *drân*, come perfettamente libero. Ma proprio ciò pare impossibile. L'essere Dio esplicitamente manifestazione, iniziare dalla sua ek-sistenza, 'comprehende' la Croce come necessario momento del necessario sviluppo della sua stessa essenza;

all'opposto, affermare la Croce, come *akmé* della decisione del Figlio, comporta assolutizzare di nuovo da essa il Deus-Trinitas e 'razionalizzare' la persona del Figlio nell'aspetto del Salvatore gnostico. Ma lo scandalo è che nel Figlio *il Dio intero muore*. Su ciò non è possibile retrocedere dalla theologia crucis hegeliana; come non è possibile, se si vuole intendere 'l'Età del Figlio', concepire tale morte come già da sempre 'risultato', come ciò che *in principio* è manifesto. Le due dimensioni debbono insieme *dissonare* perché si dia quell'*esserci*, quell'antinomico Dasein, che è il cristiano? O soltanto questo si può dire: come le due dimensioni possano conciliarsi nella realtà intradivina rimane per noi puro mistero, mentre nel loro apparire esse sconvolgono il potere del nostro logos – del nostro relazionare, accordare? Così un essere a due dimensioni non potrebbe che avvertire come corpi l'un l'altro estranei le diverse facce di un'unica figura tridimensionale.

Ma anche qui è forse possibile 'immaginare', e dar forma a ciò che immaginiamo, ben oltre la potenza del nostro percepire. Il punto da far valere stabilmente *contra* Hegel consiste nell'impossibilità di intendere l'Inizio nella figura determinata dell'Iniziante, in quanto Deus-Trinitas, ciò che conduce a risolvere di fatto il simbolo trinitario in una persona, quella che 'incarna' l'essenza manifestativa dell'Intero. Né Padre né Figlio sono l'*arché*, ma sono *in essa*; possono tra loro distinguersi *poiché sono distinti*, e precisamente i distinti *dall'Inizio*. (Sia chiaro: ciò contrasta con la quasi totalità della esegeti tradizionale). Il Deus-Trinitas è assoluto in quanto ab-solto dall'Inizio; e *perciò* è libero. Questo 'lato' – che segna l'origine stessa della relazione, del Relativum non accidentale, tra il Dio e il Logos – costitutivo dell'intera vita intradivina, si manifesta fino all'incarnazione e alla morte più maledetta (più opposta all'origine), nel Figlio. Nel manifestarla, perciò, il Figlio non si separa per nulla dall'intero originario – perché questo intero è in verità libero, è già in sé perfettamente distinto, il suo simbolo è già in sé anche distinzione-da, indica una immemorabile provenienza. (Non vi può essere libertà, infatti, se rimuovo l'*ek-* dall'esistere). Proprio in quanto, allora, il Figlio *si esprime* come perfettamente libero e distinto, proprio in questo la sua vita è

simbolo dell'essenza intradivina comune. La concezione dell'Inizio decide, dunque, degli sviluppi della visione trinitaria; è possibile affermare radicalmente la libertà del Figlio, senza *con ciò stesso* imprigionarlo in una signoria separata, se la *homousia* originaria non solo è affermazione di sé, non solo appare come la potenza dialettica che in sé e da sé si nega, ed essendo *padrona* di tale negazione può ancora negarla, ma se rimane altresì essenzialmente distinta da ciò che essa *Non-è*, dall'Inizio, dall'*arché*. La febbre del negativo immanente al Deus-Trinitas, e che il Figlio 'narra', si fonda su tale archetipica distinzione, cioè: si fonda sul Ni-ente dell'Inizio. Rimosso il problema, siamo 'semplicemente' costretti a variare all'infinito quella dissonanza: aut Schelling aut Hegel.

Ma intendere (già lo si è visto) lo *homoúσion* non come essenza, ma provenienza comune, come pura in-differenza dell'Inizio, da cui il Deus-Trinitas è perfettamente distinto-libero, comporta un'altra, ineludibile conseguenza. Se il Dio 'intero' si rivela nella libera decisione del Figlio di 'dire la verità' e *perciò* essere messo a morte; se il Dio 'intero' muore nel Figlio – il Dio 'intero' è mortale, ed è intrinsecamente mortale poiché *ek-siste*, proviene, e 'ciò' da cui proviene è, anche per Lui, per ciascuna delle sue persone, immemorabile e incatturabile. La sua mortalità coincide col suo *non* essere l'Inizio. Lo scandalo non sta, allora, 'semplicemente' nel fatto che Dio muore, che è morto. Nietzsche aveva ben compreso che nient'affatto questa può essere la parola decisiva (e profetizzava davvero l'attuale condizione, dicendo che essa sarà, invece, ripetuta per tutti i mercati). Lo scandalo è che Dio è mortale, nel senso essenziale che Egli, in quanto Vita, è inseparabile dal *Non-essere* Inizio, che questo *Non* lo costituisce nell'essenza, anzi: costituisce lo *homoúσion* delle figure che ne determinano-articolano l'essere-vita. E in quanto mortale, libero anche di morire. Non soltanto di occultarsi, nascondersi, essere-ira – né soltanto di eclissare la sua presenza –, ma di ritirarsi effettivamente nell'immemorabile del *proprio*, intrascendibile *Non*. Morte non dialettica, morte che non è momento che *necessariamente* Egli sempre supera (ciò può essere concepito soltanto identificandolo con l'Inizio, e, dunque, eliminando la

libertà radicale del Figlio), tantomeno morte di una soltanto delle Sue persone. L'in-differenza dell'Inizio ha in sé anche questo possibile – anche il possibile di un'estrema 'nostalgia' di Dio per 'ciò' cui il suo stesso *ek-sistere* fa segno. Su questa essenziale mortalità si fonda la morte stessa del Figlio.

L'Età del Figlio non significa soltanto la 'morte di Dio', che, del tutto a ragione, sulla base dei suoi presupposti, Hegel può concepire come momento. L'età del Figlio non 'rinnova' soltanto ciò che già si sapeva: l'inscindibile rapporto tra morte e resurrezione, tra *absconditus* e *revelatus*, *absconditus et veniens*. Il Figlio testimonia la radicale mortalità della *vita* intradivina nell'atto stesso in cui ne significa la perfetta distinzione dall'Inizio e, dunque, la libertà. Che quella vita ancora *ek-sista*, possa continuare a *ri-velarsi*, ad essere, cioè, nell'*insieme* dei suoi momenti (nascondimento, ritiro e donarsi-manifestarsi), è *appeso* alla libertà del Figlio – ma tale libertà non è 'sola', non parla a nome proprio, ma a nome del Dio 'intero'. Distinta dal puro Inizio, la vita di Dio non può coincidere con l'infinita Compossibilità – la sua vita non può non *decidersi*. La decisione del Figlio è perfetta *eikón* di questo essere intrinsecamente *deciso*, proprio di tutta la vita intradivina. In tale dramma – che mai potrà chiudere la possibilità del *Non* – il Figlio decide, per *una* possibilità, appunto: affinché sia vita e resurrezione. Ma, nell'istante stesso in cui dice *Sì* a *questa* possibilità, fa segno anche all'altra, intrascindibile e ineludibile, che l'intera vita intradivina riaffondi nell'*ek* del suo esistere, nell'Inizio che essa *Non* è, nel proprio *Non* – che si affermi il possibile del suo essere radicalmente mortale. Nella kenosi del Figlio è davvero, allora, in gioco il Dio 'intero', e nella libertà del Figlio – che nella sua libertà egli *decida* per la vita – tutta la vita di Dio.

*L'altra Trinità*

Se il pensiero (*nóesis*) più vero e l'oggetto della sua contemplazione sono lo stesso, come avviene che questa unità è poi anche molteplicità? Ciò avviene perché il Nous non contempla un unico oggetto, e anche quando contempla l'Uno, non lo contempla in quanto Uno; il Nous inizia uno, ma diviene multiplo, e lo stesso Uno che contempla è Uno *tra molti*. Pesante, greve si fa, allora, il Nous (*Ennead.*, III, VIII, 8), e si dispiega «volendo tutto avere» (*loc. cit.*); catturato dalle immagini del molteplice *affonda* in esso, come nella fonte Narciso, e sembra non poter più rinnalzare all'Uno il suo sguardo più vero. Il Nous è dunque, sì, necessariamente intelligenza infinita di tutte le cose, poiché nessuna cosa mai potrai incontrare che non sia intelligenza (il pensiero è centro del cerchio a raggio infinito – *ápeiron* – del sapere, e, da questo punto di vista, null'altro che glosse a Plotino sono idealismo e attualismo), ma il Nous tuttavia (anzi: proprio per la medesima ragione) *diviene*, è divenire, e, in quanto divenire, *generato*, si moltiplica 'dimenticando' l'Uno; appare infinita intelligenza proprio grazie a tale oblio. L'oblio dell'Inizio fonda la potenza del Nous (questo sapeva Plotino – e dimentica l'idealismo!).

Allorché, però, si tratta di indicare il rapporto tra 'ciò' che è al di là del Nous («*tò epékeina autoû*»), tra l'Inizio *simplicissimum* e la totalità delle cose che è il Nous, ecco che l'Inizio è detto «*tò gennôn*», *arché del molteplice*, *dynamis*, potenza-di-essere, per cui la differenza tra il Nous e il suo Oltre non sarebbe esprimibile che attraverso quella tra generato e generante, tra *Figlio e Padre* (III, VIII, 9-11). Ma il Padre, in quanto generante, non può essere inteso «*epékeina*», oltre il Figlio. Il Padre è tale *nel* Figlio. L'immagine del rapporto Padre-Figlio non esprime, ma tradisce totalmente il pensiero plotiniano. Il generante in nessun modo può intendersi 'oltre' la molteplicità del Nous, ma, appunto, soltanto come inizio-del-molteplice, il primo *momento* dello stesso molteplice. Se l'Inizio è così inteso, come potenza-di-essere, Padre-Figlio è l'Inizio. Il

Deus-Trinitas cristiano, da questo punto di vista, scioglie con perfetta consequenzialità l'aporia di Plotino: se Inizio è Padre, altrettanto dovrà essere Figlio; nessuna 'digradante' successione tra i Due.

Perché Plotino chiama Padre il Simplicissimum? Non si tratta, certo, della scelta di un'ingannevole analogia. Nel vincolare l'Inizio alla figura dell'Iniziante, Plotino tenta di superare la aporia di fondo del suo pensiero: se ciò che è Oltre ogni *génésis* e lo stesso *Nous* vengono assolutizzati dal molteplice – se il semplicissimo-perfettissimo è assolutamente separato dal nesso che sempre collega *Nous* a *Noetón*, allora, di necessità, il semplicissimo *mancherà* del non-essere del molteplice, *mancherà* di quel generarsi e divenire. L'Uno perfetto e il molteplice appariranno reciprocamente *imperfetti*. L'assolutizzazione dell'Uno fa dell'Uno una parte. Ed ecco, allora, che dirlo *arché*, dirlo «*gen-nôn*» (il Generante, l'Iniziante) sembra creare un *metaxý* tra quell'Uno e il molteplice, o, meglio, *risolvere* quella separazione (separare = far parti) risolvendo l'Uno stesso in *potentia* generandi. Ma la separazione è, a questo punto, risolta al prezzo dell'eliminazione della stessa idea dell'Uno 'oltre' il *Nous*, e il problema si disloca irreversibilmente a quello della definizione dello *homoúσion* tra Padre e Figlio. Inevitabile conseguenza di ogni teoria che fissi l'Inizio nei termini di un'assoluta separazione è proprio la risoluzione dell'Inizio nel processo. Questo apparente paradosso è stato chiarito nelle pagine che precedono; qui preme ancora insistere sul fatto che la teologia trinitaria non è concepibile che sul suo sfondo: l'*Unum* non è esprimibile che... come *Logos*, attraverso cui tutto è fatto; *fonte* senza nessuna *arché* che la preceda, da cui tutti gli enti scorrono e che nessun ente consuma; *vita* «di un albero immenso» che ovunque si diffonde senza mai suddividersi o disperdersi (III, VIII, 10). L'*Unum* altro non è (*in quanto è*) che Padre-Figlio. La teologia trinitaria 'dimentica' il problema radicale di Plotino, ma proprio *interpretandolo*.

Il *Nous*, sommo *poietés*, è il più bello di tutti gli esseri, posto «en photì katharōi» (III, VIII, 11), in pura luce («tò phōs tò alethinón» di *Giovanni*, 1, 9), *eikón* del Padre, come il *kósmos* è sua vera immagine. Il Padre *non* è *Nous*, poiché il *Nous* manifesta divenire e desiderio, ma il *Nous*

pure ne è Figlio (*kόros, koûros*) e, in quanto Figlio, partecipa della pienezza (*kόros*) del Padre (*korénnymi* = crescere, crescere fino a perfetta sazietà e pienezza; *kόros* = il fanciullo, come colui che deve crescere, che anela alla pienezza). Ma come potrebbe anelare alla pienezza, desiderare, ad-tendere, se fosse bello di quella «vita felice» che Plotino gli loda? Se non è il Padre, se non è perfettamente *presso* il Padre, la sua luce dovrà ‘agitarsi’ *al* Padre. La sua luce deve assumere figura, deve determinarsi, deve procedere *quaggiù*. Nello stesso Pleroma della relazione tra il Padre e il Figlio deve manifestarsi-rivelarsi la *vita* del Figlio, ma come effettivo *ek-sistere*. E, dunque, il Figlio *non* può essere semplicemente «vita felice». Il Figlio testimonia della pace presso il Padre, da vero *martire*: la sua luce deve *morire* presso di noi per glorificare la pace del Padre. Anche qui l’idea trinitaria coglie con straordinaria profondità l’aporia neoplatonica: non soltanto il Figlio non può astrattamente separarsi dal Padre, ma, se egli è veramente icona del Padre, *lumen de lumine, partecipe* della Sua pienezza, la sua vita va intesa come vita pienamente umano-divina, dove entrambi i termini sono pienamente reali. In nessun altro modo potremmo dare pregnante significato alle espressioni che ne riguardano il desiderio e l’attesa.

L’Uno, il Bene, «*haploústaton*», «*autárkes*» (II, ix, 1); il Nous, «*ho noûs ho alethinós*», l’intelligenza vera, che è sempre oggetto di se stessa; l’anima, *psyché*, il cui *érgon*, la cui opera consiste nel movimento, nel processo al Nous – tre ipostasi, dunque, *e nessuna più* (II, ix, 2). Ma se il Nous ‘viene’ dall’Uno, come può l’Uno ‘separarsi’ da lui? E se l’Uno è Padre del Nous, come può non avere già in sé la ‘filialità’, dunque *non* essere Uno, «*haploústaton*»? E se il Nous tende al Padre, come può essere sempre com’è, stabile e identico nel suo atto? L’universale, onnivolvigente principio del movimento, che è la *psyché*, parteciperà necessariamente anche del Nous. Bisogna, allora, delle tre ipostasi cercare la *homousía*. La Trinitas neoplatonica è archetipo della trinitas ‘digradante’ dell’eresia; il Nous *apathés* di Plotino è archetipo del Salvatore gnostico sereno e sorridente sull’Albero: tali concezioni incontrano tutte, allora, *il problema della teologia trinitaria*, il cui svi-

luppo non è quindi interpretabile come semplice tentativo di 'riconoscere' lo *scandalo* del testo evangelico, ma anche come messa in luce di costitutive aporie in quella *sophia* classica più affine al cuore dei Padri. Istante davvero decisivo: facendo leva sulle contraddizioni che si generano nel porre l'Inizio come perfettissimo, *assolutamente* semplice, i Padri eliminano, alla fine, lo stesso problema dell'Inizio, identificandolo con quello della relazione Padre-Figlio, ed esaltando del movimento della *psycché* la potenza di agape, di amore, che i Due 'consola' manifestandone l'essere Unum. Mai Plotino avrebbe potuto collocare il «grande demone», Eros, *in uno* con Padre e Figlio. Zeus solo, signore dell'essere (per usare l'espressione di Schelling, riferita, come sappiamo, al Figlio *fuori* del Padre) si ex-prime, ama, co-agita. Kronos, invece, è *incatenato* affinché sempre *stia*, inalterabile fondamento del Nous. Il principe dei Titani affida a Zeus la signoria dell'esistente, e il Figlio *appare* lampeggiando della stessa bellezza del Padre. Kronos è il *limite* fisso, oltre il quale non può risalire il tempo di Zeus, il confine inalterabile che separa Zeus da Urano. Kronos è 'mutilato' dell'assoluta pienezza di Urano, principio superiore alla stessa bellezza, tanto quanto è impedito di discendere a quella traccia, a quell'*ichnos* della bellezza che è la vita di Zeus (V, VIII, 13). Il Nous partecipa dell'Uno soltanto in quanto *parte*, cioè in quanto *mutilato*. L'anima partecipa del Nous soltanto in quanto suo *vestigium*. Da Padre a Figlio si indeboliscono via via le forme stesse della partecipazione, evidenziando così il problema che costituisce l'impulso originario della teologia trinitaria: come possono le diverse determinazioni essere 'mandate' dalle precedenti, senza che queste ultime già le comprendano in sé? In termini radicali: come può il Perfettissimo non possedere anche ciò che lo nega? l'Uno non essere molteplice? Ma l'altra Trinità, la Trinità di Plotino, è *incatenata* a un problema che la interrogazione teologica intorno al Deus-Trinitas finisce col dimenticare: se è necessario *iniziare* dal Padre, ciò significa iniziare dal Verbum stesso: iniziare è Verbum. Ma l'iniziare in nessun modo è Inizio, in nessun modo è Unum. Il Padre è inizio del tempo, il tempo stesso, Kronos; il Figlio è vita e via che il tempo mani-

festa: la verità del tempo come vita e via. Padre è ben più che *poietés*, è la *poiesis* stessa. Padre è creare, perenne creazione. E perennemente il Figlio lo rivela. L'inizio coincide con lo stesso atto che crea. Come può tutto il divino non risolversi, allora, nel suo apparire? Come può la sua Rivelazione non coincidere con la sua stessa essenza? Ma non è possibile impedire questo 'destino' semplicemente assolutizzando l'Inizio. Ciò è spiegato irreversibilmente dalla teologia trinitaria nel momento stesso che essa 'dimentica' il problema essenziale dell'"altra" Trinità.

### *Il maledetto*

Non è possibile enfasi maggiore di quella hegeliana sul carattere anti-etico della predicazione di Gesù.<sup>1</sup> È il *fondamento sostanziale* della vita civile che in essa rovina. L'irriducibilità del cristianesimo a 'cultura' (da Kierkegaard a Overbeck, fino a Barth) non deriva da alcuni suoi particolari motivi, ma dall'intero suo *spirito*: per amare come in esso si esige occorre *odiare* ogni 'proprietà', fin la propria stessa anima, occorre radicalmente *svuotarsi* fino a innalzare a bandiera lo stesso simbolo del disonore. Il distacco, l'abbandono sono al di là di ogni misura di 'diritto'; contraddicono in toto quell'*inter-esse* che è a fondamento della vita civile. «Solo i briganti e i soldati sono capaci di tale

1. La 'follia' della Croce, che reca la spada contro «der sanfte kluge Rat», il mite, ma astuto buon senso, è tema che ricorre nella poesia di Hölderlin, fin dalle prime prove (si veda, ad esempio, *Der Jüngling an die klugen Ratgeber*). Lo spirito è *pneuma* che incendia e divide, si agita nel cuore, scuote le vecchie città, fa a pezzi i monti, inghiotte querce e rocce. Per tutto ciò il segno della Croce è anche erede dell'«antico spirito dell'inquietudine», «tremendo figlio della Natura» (*Die Völker schwiegen schlummerten...*), contro il quale vuole ergersi, appunto, l'*éthos* del Grande Inquisitore dostoevkijano. Alla *ribellione* e alla follia, egli contrappone l'indissolubile binomio di 'naturale servitù' e 'eudaimonia', ricerca di umana felicità – un'idea per la quale «non si può non provare un crescente orrore, tanto più intenso quanto più se ne riconosce l'ineluttabilità» (come ebbe a dire Rozanov nel suo commento alla *Leggenda*).

mancanza di preoccupazioni e i briganti stessi sanno che domani troveranno la loro preda» (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di G. Lasson, Hamburg, 1927, p. 146). A nulla dobbiamo legarci, ogni vincolo dobbiamo spezzare per realizzare quella perfetta misura di kenosi. Ma non si tratta di un anti-diritto, che resterebbe ancora nell'ambito del diritto (da qui il limite della similitudine del brigante, di per sé, peraltro, altamente significativa). La *decisione* di fede appare perfettamente *al di là del bene e del male*. Semplicemente, non ha alcun inter-esse per tali determinazioni, è al di là (über) della loro dimensione e l'uomo che *lascia* tale dimensione esprime la facies autentica dell'Über-mensch. Un filo estremamente sottile e altrettanto forte si dipana tra l'eckhartiana Gelassenheit e l'Oltre-uomo di Nietzsche.

Ma Hegel – si continua a ripetere per ogni mercato – vede tutto ciò soltanto come un momento, un passaggio. La fiamma che ci strappa via dalla Legge *positiva*, che dall'esterno si impone sulle ragioni del singolo, è creatrice di una nuova comunità, dove singolo e Legge appaiono conciliati, e la conciliazione suona assoluta, *non più* rimovibile. «Quando la comunità è stabilita, quando il Regno di Dio ha raggiunto la sua esistenza...» (*ibid.*, p. 155) – ecco la cancellazione del nondum contro cui Kierkegaard insorge; ecco di nuovo il sopravvento della comunità e della positività dei suoi organismi, della sua Chiesa. Ma nel determinare questa dissonanza, ci distacchiamo veramente da Hegel? Basta assolutizzare il *negativo* del procedere dialettico per superarne il sistema? Anzitutto, il Regno di Dio, equiparato così scandalosamente alla comunità nella frase citata, è la *verità* del negativo, non la sua cancellazione. Il risultato, lungi dall'eliminarlo, ne dispiega l'intera potenza. Per essere tale, il negativo deve valere come negazione di qualcosa e produzione di qualcosa, altrimenti esso si trasforma in immediata positività. L'assolutizzazione del negativo equivale alla sua eliminazione e nient'affatto, invece, al suo riconoscimento dialettico. Nel momento stesso che rinuncia, distacco, abbandono pretendono di astrarsi, di sussumere in sé l'intero, cessano di essere tali, per divenire semplice immediatezza, anzi: per coincidere con lo stesso intero. Affermare che la parte è il

tutto, che nel singolo è la verità, 'traduce' il linguaggio del tutto e della verità, non lo elimina e neppure radicalmente lo mette in questione. Proprio, allora, per conservare tutta l'antinomicità di quell'al di là del bene e del male, è necessario affermarlo come il negativo *del* bene-male e negativo che *produce* qualcosa *altro* da sé, cioè una positiva comunità, una conciliazione, il Regno. Se affermasse soltanto se stesso, non sarebbe autentico negativo. Il negativo è *in verità* negativo se, e soltanto se, nega se stesso, altrimenti si chiude, soddisfatto di sé, in tautologica positività – nella più misera delle conciliazioni. Come, dunque, la Croce rappresenta l'estremo opposto, il negativo perfetto della semplice unità dell'Inizio, la *maledizione* di quella unità, così *in essa* deve pure rappresentarsi la gloria del Regno. Non è concepibile negazione perfetta che non sia negazione di sé, che non pervenga al suo opposto estremo.

Ogni forma di 'pensiero negativo' è costretta perciò a risolversi dialetticamente. È del tutto impossibile 'superare' la dialettica hegeliana attraverso la forza stessa del negativo. Questo comprese Schelling (e non hanno mai compreso né i Bloch né gli Adorno) – e questa consapevolezza sta alla base di tutta la sua filosofia successiva alle *Ricerche*: solo la filosofia *positiva* può scardinare il Kreislauf dialettico, che, nel suo sostanziale nihilismo, sussume in sé da sempre ogni 'pensiero negativo'. Il che equivale ad affermare: solo affrontando 'ciò' che l'idealismo dialettico non può radicalmente pensare, il problema dell'Inizio, sarà forse possibile pensare anche gli stessi momenti del processo, lo stesso negativo delle sue determinazioni, non come a priori costretti nella logica dell'intero, non necessitati *al* risultato. Ma certamente nessuna radicale discontinuità può aprirsi in tale processo semplicemente agendo dall'interno stesso delle sue diverse determinazioni. La loro 'libertà' è appesa all'idea dell'Inizio, come la fede, direbbe Agostino, alla Croce del Figlio.

Ciò è precisamente quanto la cosiddetta *theologia crucis*, sia da parte cattolica che evangelica, finisce col dimenticare. Posto Dio nella Parola, *definitivamente* rivelato in quanto Colui-che-parla, *deve* seguirne il discorso hegeliano – ed ogni pietas nei confronti del «Deus defi-

niri nequit» di Tommaso diviene pura edificazione. Se Dio *si determina* (*Jüngel*) non ha alcun senso affermarne l'incondizionatezza. L'essere condizionato non dipende affatto dall'essere condizionato *da altri*. Se è necessario che Dio si determini 'verso' Gesù, come affermava Lutero, la nativitas perfecta *dice* la stessa essenza necessaria di Dio – e, dunque, è in nostro potere il dirla (poiché essa è perfettamente disvelata in questa nascita). Dobbiamo concludere non solo: quae supra nos, nihil ad nos, bensì: quae supra nos, *nihil omnino*.

Nel narrare il Verbum questa teologia getta per ogni dove ponticelli sull'abisso. Se l'*Absconditus* svanisce e certa è soltanto *Dei loquentis persona*, Dio *coram mundo*, che comunica a noi nell'essere Verbo, l'assenza o il silenzio di Dio si trasformano in mere metafore della sua stessa presenza, *in forme della presenza*. Ed è *inesorabile* che lo stesso istante dell'abbandono ne divenga irrevocabile espressione. Dio 'si definisce', si auto-definisce nel grido di quest'uomo che ne soffre l'abbandono. Non ci discostiamo di una sola virgola dall'autentica dialettica hegeliana nel *Gekreuzete Gott* di Moltmann: dobbiamo pensare questa morte nell'essere stesso di Dio (il radicale lacerarsi in se stesso di Dio: primo punto della 'definizione' hegeliana) – ma *in tale contraddirsi* Dio rimane presso se stesso, non si separa da sé (*homoúsion*, nesso trinitario, dialetticamente pensato) – e perciò la lacerazione può conciliarsi, anzi: produrre la conciliazione effettiva ('risultato' di Hegel). Guai a togliere evidenza alla Croce perché il crocefisso risorge, insiste Moltmann. Ma qui non è questione di enfasi su un momento o sull'altro. Se Inizio è Deus-Trinitas è necessario 'procedere' alla sua più estrema espressione, all'estremo dell'espressione, opposto all'unità semplice del divino, e, per i motivi già detti, riconciliare tale opposizione. Tutto ciò è perfettamente 'logico', non presenta alcun mistero. La Croce sta a priori nello *homoúsion*, esattamente come la resurrezione del crocefisso. Una theologia crucis così impostata può opporsi a Hegel solo pateticamente-retoricamente, piegandosi *ad nos* – 'deriva' umanistica che distrugge la vocazione stessa della teologia: «ad hoc Deus vocat: ne simus homines» (Agostino, *In Ioh. Ev.*, I, 4).

## *Wittgenstein versus Hegel?*

La posizione opposta alla teologia hegeliana sembrerebbe potersi riassumere nelle altrettanto celebri quanto incomprese ultime proposizioni del *Tractatus*. Le quali tutto, appunto, significano fuorché una ‘nihilistica’ cancellazione del problema teologico, come appartenente a ciò «darüber muss man schweigen». (Va da sé, infatti, che il silenzio perfetto *su* qualcosa equivarrebbe alla più potente delle proposizioni esprimibili, poiché appare come assolutamente inconfutabile: teofania della Persuasione, di Peithó).

Dio («*das Höhere*») «non si rivela *nel mondo*» (6. 432). Il termine rimanda esplicitamente alla *Offenbarung* («*offenbart sich nicht*»). Ma qui non è negata tout court ogni relazione tra Dio e Rivelazione; si nega che la Rivelazione avvenga *nel mondo* («*in der Welt*»), ovvero che il mondo costituisca rivelazione di Dio, e nient'affatto che non vi sia in assoluto Rivelazione. Ma «mondo» in che senso? Anche qui il discorso wittgensteiniano non va confuso con un “estremistica” affermazione del Deus absconditus. Dio non si rivela *nel come* è il mondo. Che questo sia il senso della proposizione è evidente dalla sua prima parte («*Come* il mondo sia è completamente indifferente per *das Höhere*») e da 6. 44 («Non *come* il mondo è, ma *che* è, ciò è il Mistico»). Ergo: Dio non si rivela *nel come* è il mondo, nella sua ‘disposizione’, ma nel fatto che è – o, meglio, nel *sentire mistico* («*Das Gefühl der Welt [...] ist das mystische*», 6. 45) che il mondo è («un tutto-limitato», «als-begrenztes-Ganzes»). È nel Mistico (che va inteso anche come un *sentire*) e non in una qualsiasi relazione causale («*come* il mondo è), dominio sempre delle scienze della natura, che Dio si rivela. Ma il suo rivelarsi non sarà un esprimersi discorsivamente – bensì un mostrarsi. L’inesprimibile non è semplicemente un arcano, così come Dio non è semplicemente irrivelabile. L’inesprimibile *tuttavia* si mostra: è il Mistico. Il Mistico è il sentire *che* il mondo è. In questa forma le proposizioni 6. 432; 6. 44; 6. 45 si collegano ‘logicamente’ alla 6. 522, nella quale, appunto, si afferma che dell’«*Unaussprechliches*» non può certamente darsi Sprache (l’‘*allerdings*» presuppone, infatti,

questa avversativa, che manca), eppure «Dies zeigt sich», esso si mostra: è il Mistico.

L'unica dimensione della Rivelazione concepibile in questi limiti è pertanto quella del sentire il Mistico, o del sentire mistico, cioè: del sentire *che* il mondo è – e che tale «dass» è inesprimibile, non può essere discorsivamente mostrato, in quanto non posso mostrarne una causa, non posso farlo rientrare nelle scienze della natura («Non abbiamo qui da risolvere problemi della Naturwissenschaft», 6. 4312), ma posso indicarlo solo: ecco, c'è, si dà, «es gibt».

Il rasoio di Ockham wittgensteiniano 'cura' da qualsiasi teodicea, e da qualsiasi pretesa di *fondare* l'articolarsi della Rivelazione, di *dedurre* il *come* del mondo; esso elimina ogni *necessità* nella relazione tra Dio e mondo. Così interpretata, l'idea di Wittgenstein pare davvero avvicinarsi alla filosofia positiva di Schelling. Ma, a guardar bene, malgrado l'apparenza contraria, se leggiamo nel loro nesso costitutivo le proposizioni che abbiamo indicato, ne risulta ancora, comunque, la necessità del rapporto tra Dio e Rivelazione; 'indifferente' nei confronti del *come* il mondo si articola-esprime, Dio si rivela, in ultima istanza, perfettamente identico a 'ciò' che il sentire mistico mostra: *che* il mondo è. Questo *fatto*, che si mostra soltanto, e non può avere risposta, di fronte al quale non rimane più alcuna domanda (e ciò costituisce la risposta: 6. 52), questo problema, che si risolve svanendo, non appena lo si mostra, è lo stesso che Dio. Alla fine, non siamo, forse, che alla rigorizzazione logica del Deus-natura. Ma se così è, come possiamo evitare che 'ciò' che si rivela nel *fatto* che il mondo è, cessi di rivelarsi nel *come* è? come possiamo porre una separazione assoluta tra le due dimensioni? L'impensabilità di questa separazione (in quanto, appunto, assoluta) è alla base del pensiero teo-*logico* hegeliano; il Mistico di Wittgenstein non potrebbe, pertanto, 'persuaderlo'. Soltanto 'sospendendo' ab origine il nesso Dio-Rivelazione, e cioè ponendo come puro Passato, in Dio, l'Inizio, possiamo pensare *perfetta* la distinzione tra Dio e mondo, senza cadere di nuovo in un'astratta separazione, che, come già Schelling vide, finendo col concepire Dio stesso come pura immediatezza, *fatticità*,

deve risolversi nell'identificarlo al «*che il mondo è*», e, dunque, col rendere di nuovo inevitabile l'esito dialettico hegeliano.

### *Contro il sistema*

In momenti in cui, per dirla col giovane Lukács, il carattere periferico del tutto si trasforma in nuovo centro, la chiacchiera sull'esodo interminabile in domestico rifugio, l'assenza di verità in inconcuso fondamento – sarà bene rileggere questa pagina di Schelling: se la filosofia positiva inizia dall'essere assolutamente fuori del pensiero, assolutamente trascendente (*Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, II, 3, p. 127), e non da un prius relativo (mera potenza di essere), da 'ciò', dunque, che non ha alcuna necessità di muoversi all'ente, il fatto che qualcosa esista sarà conoscibile soltanto a posteriori. L'azione perfettamente libera che fa ek-sistere è *prima* di ogni possibile esperienza, anzi: *sopra* ogni esperienza – e noi possiamo «provarla» soltanto attraverso ciò che *segue* da essa (II, 3, p. 129). La chiave per aprire la ragione, il perché di quella azione, per collocarci *nel* suo 'punto di vista', e cioè per comprehendere a priori l'empirico, ci è assolutamente preclusa – ma noi possiamo sapere che quell'agire libero *si dà*, a partire dalla conoscenza empirica del mondo. Ne segue – ed è questo il punto su cui vorremmo ora richiamare l'attenzione – che l'irriducibilità dell'Inizio a concetto, alla forma del *begreifen*, impedisce anche di comprendere a priori «il regno dell'ek-sistere». Esso non è «abgeschlossen» (II, 3, p. 131), non è chiuso, non è compiuto, ma piuttosto «va *continuamente* incontro al proprio compimento» (*loc. cit.*, corsivo nostro). La *differenza* tra Inizio ed ek-sistenza è insuperabile e costituisce la pietra angolare della filosofia positiva. L'ek-sistere mai 'proverà' l'Inizio, o, meglio, mai la proposizione che afferma l'ek-sistere potrà valere come comprensione a priori dell'Inizio. Il Prius è perfettamente 'libero' dall'ek-sistere – ma ciò comporta *simul* che l'ek-

sistere non possa essere compreso in un sistema chiuso, che le sue rappresentazioni non possano pervenire a «stabile conclusione (zu einem bleibenden Ende)» (II, 3, p. 133). La filosofia *negativa* (che nega l'Inizio nel concetto dell'iniziare) può dar vita a sistemi chiusi; la filosofia positiva, al contrario, in quanto 'si fonda' sull'Un-grund della perfetta 'libertà' dell'Inizio, che nessun ek-sistere consuma o comprehende, non sarà mai «starre, stillstehende und in diesem Sinne dogmatische Wissenschaft» (II, 3, p. 132), scienza fissa, quieta e in questo senso dogmatica. Il suo 'provare' è incessante, perché incessante è quella *differenza*. Il termine *philosophía* proprio di essa è specchio.

'Deduzione' straordinaria dell'anti-sistematicità del pensare contemporaneo, che contraddice in toto tanto il ridursi della filosofia a Erkennen storicistico (quella *poly-mathía* ignara di sé, che Rosenzweig critica ferocemente e abbandona subito dopo la stesura di *Hegel und der Staat*), quanto le effimere mode sulla 'crisi della ragione'. In realtà, la crisi della forma del sistema non sembra potersi radicalmente pensare che sulla traccia di Schelling. Il sédicente disincantato riconoscimento della contingente realtà del differire e della conseguente singolarità dell'eksistente, irriducibile al logos del sistema, non ribadisce, al fondo, che la quintessenza della 'ragione classica', poiché la singolarità di A rispetto a B, C, D, ecc., è pensabile soltanto sulla base dell'assoluta verità dell'identità di A con se stesso, di A=A. La contingenza del molteplice si risolve nella *necessità* di ogni individuo. Allo stesso tempo, la declinazione empirica del concetto di causa non ne altera minimamente l'impianto metafisico, poiché l'*unità* della *relazione* di tempo (la forma a priori del tempo) è implicata nell'affermazione della successione, e dunque la successione non è mai pensabile come semplice relazione tra differenti momenti. Ciò che Gentile spiegò benissimo nella sua *Logica*, e che è, comunque, del tutto presupposto nella critica che Schelling muove alla forma del sistema, proprio nella misura in cui la sua critica *non* si fonda per nulla su elementi 'contingentistici'.

La 'libertà' della *philo-sophía* non si trova a buon mercato nell'enfatizzazione retorica di un'errante *philía*, 'fissa'

al proprio sradicamento, alla propria mancanza di fondamenti. Questa non è che retorica *di complemento* alla ratio totalizzante del sistema, l'altra faccia dell'idealismo della filosofia negativa. La 'libertà' della *philo-sophía* è 'appesa' a quella dell'Inizio. Il pensiero dell'Incondizionato soltanto può 'liberare' l'ek-sistere dalla necessità dello stesso *symbebekós*, dello stesso contingente, poiché nella sua Indifferenza (*quod non debet esse*), nella sua dimensione di infinita com-possibilità, custodisce pure il possibile «*re-vocare gradum*» di ciò che attualmente ek-siste. La contingenza dell'ek-sistere non è che un possibile – mentre ogni logos sistematico, invece, deve presupporne l'assoluta necessità.

Si è cercata finora la 'libertà' della *philo-sophía* enfatizzandone la facies negativa – ciò che incessantemente ha riportato alla ragione del sistema, a *dar ragione* alla forza del sistema. Si è totalmente frainteso il senso della *positività*, intendendolo come equivalente al potere della conciliazione dialettica. Ma se la 'positività' della conciliazione dialettica è la radicale negazione dell'Inizio incondizionato-indifferente, forse proprio il resistere del pensare sul problema dell'Inizio appare il 'fondamento' di una possibile libertà dal sistema.

**LIBRO SECONDO**  
**MNEMOSYNE. IL TEMPO, IL FARE**

*Baruch\_in\_libris*

PARTE PRIMA  
CHRONOS E AIÓN

SEZIONE PRIMA

A. – Finalmente! L'attendevo con impazienza per ripassare insieme l'Ilisso (ricorda il paesaggio del *Fedro*?) – chissà che qualche demone benevolo non suggerisca qualcosa anche a noi.

B. – Me ne stupirei; non credo che le Muse d'Olimpo amino i suoi *dissòi lógoi* – ma farà certo bene a invocarle per farsene perdonare.

A. – Dunque, lei pretende di riprendere il nostro discorso proprio da dove lo si era lasciato: dall'Inizio!

B. – Cioè da quella *parola* che realizza, da quel canto che fa crescere, che è, per eccellenza, *auctor*. O negherà questa forza alle figlie di Zeus e Mnemosyne?

A. – Ne sarei tentato – se non temessi un'accusa di empietà, di *asébeia* da parte sua. Mi permetta, per tentare di rispondere alla sua minacciosa domanda, di rifarmi ai nomi più antichi delle Muse. Ammetterà, spero, che, in quanto 'semplicemente' figlie di Zeus – di questo *giovane* sovrano –, ben difficilmente avrebbero potuto ammaestrarci intorno all'*arché*.

B. – Figlia di Gaia e Urano è Mnemosyne. Parliamo pure di questo unico nome, che tutti gli altri comprende.

A. – Forse – ma in che senso? Dobbiamo procedere con più attenzione. Lei certo ricorda il famoso passo del *De natura deorum* nel quale si parla delle *prime* Muse, figlie del *secondo* Giove, quello nato in Arcadia, figlio del Cielo e padre di Minerva. I loro nomi: «*Thelxinoë*, *Aoede*, *Arche* e *Melete*» (III, 53-54). Vogliamo tradurre? Cura del canto, è l'*arché*; all'*arché* si ‘esercita’ il canto (come la filosofia, un giorno, alla morte). E il canto dell'*arché* ha il potere della *théxis* (cui la filosofia, probabilmente, anellerà sempre invano), dell’incanto.

B. – Esso incanta, certamente, ma in quanto perfettamente *persuade*. *Thélktor* è in Eschilo (*Suppl.*, 1041) epiteto della stessa Peithó. E perfettamente persuadendo è conforto, è gioia, ci permette finalmente di *stare*.

A. – Perfetta ‘resa dei conti’! La persuasione che l'*episté-me* inseguì rappresenterebbe così il destino della Peithó che tanto intimamente si accompagna al canto della Musa! Processo di laicizzazione – lo chiamano così, vero, anche i nostri filologi?

B. – E come altrimenti? La Musa incanta poiché porta alla presenza, nel suo dire, quell’essere indimenticabile, che il tempo non divora – poiché dice la verità, *Aletheia*, e non può ingannare. Si nutre del cibo dolce degli dèi, e ciò che afferma è. Figlie entrambe di Zeus (scelga lei quale), Aletheia e la Musa, aprono il libro della nostra memoria (Pindaro, *Olimpiche*, x, 1-5), ci riportano sulla via diritta fuori dall’intrico dei crocicchi e dei trivii, dove un vento ci aveva spinto, come barca sul mare (*Pitiche*, xi, 38-40). Dolce spirà, infatti la Musa «*hadýpnoos*» (*Olimpiche*, XIII, 22), e le sue parole sono maestre («*sophai [...] aoidai*») nel confortare e acquietare la pena dell’uomo (*Nemee*, iv, 1-5): proprio nel «*thélgein*», come vede, consiste, fin dall’origine, il carattere della sua azione, del suo *dono*: «il dolce frutto del suo animo» (*Olimpiche*, VII, 8). Ma è la consolazione che finalmente viene dal vedere-sapere ogni cosa, dall’averla *a mente* (non risuonerà in Musa lo stesso etimo di *mantháno*?).

A. – Preferisco immaginarla come demone del *mons* –

ma continui, la prego, nel suo elogio delle «fanciulle che mostrano il cammino» alla Luce.

B. – «Ed ecco si slancia il carro delle Muse per celebrare la memoria...» (*Istmiche*, VIII, 62-63): come vede non sto citando Parmenide, anche se queste immagini dovessero trovare in lui, come io ritengo, la propria autentica spiegazione: alla memoria della Verità, Aletheia, conducono le fanciulle eliconie – alla sua *presenza* – e alla Verità segue necessariamente «il sentiero della Peithó». E così il legame con Dike è incontestabilmente attestato, ben prima di ogni sua filosofica ‘sistematizzazione’ – poiché proprio Dike mai potrà subire rifiuto.

A. – Lei dunque afferma che le dolci parole delle nostre fanciulle possono perfettamente persuadere in quanto perfettamente rivelano l’Ordine del Tutto; Aletheia significa disvelatezza di Dike, cui è necessario credere (*pistis*). Chi è veritiero, chi è *apseudés* e *alethés*, mai *dimenticherà* Themis-Dike e *saprà* solo pensieri *díkaia*.

B. – Perfettamente. E, come vede, questi rapporti sono già evidenti in Esiodo (*Teogonia*, 233-236). L’*apistía*, il non prestare fede a Dike, è proprio dei *kakoi*; noi, invece, dobbiamo conoscere seguendo i «*pistómata*», i dettami fidati, della nostra Musa (Empedocle, DK 4). L’intera *paideía* greca è ben fissa a quest’idea. Il canto della Musa è *sophós* perché *sa* («Ditemi ora Muse che avete dimora in Olimpo/ Voi dee sempre presenti, che tutto sapete», *Iliade*, II, 484-485), perché porta alla luce (*pháos*) l’Ordine necessario di Dike, perché rivela in tutto il suo intramontabile splendore il «*chrēma anánkes*», il saldo possesso della Necessità, «l’antico, sempiterno decreto degli *dèi*» (Empedocle, DK 15). Mai il suo canto lo dimentica, mai permette lo si dimentichi.

A. – Possibile che dee silvane rifuggano così tanto dall’ombra? e che una tale arsura domini la piana di Aletheia? Eppure, prima di Apollo, Poseidone era il signore dell’Elicona... L’unico dono, l’autentica «*dósis*» della Musa sarà dunque questa insonne conoscenza della Necessità? e dovremmo chiamarla «dolce frutto» – e dovremmo

consolarcene? Mi creda, non pongo queste domande per sminuire la *sophía* delle nostre dee, ma, forse, all'opposto, proprio per lodarla come conviene – e, cioè, non solo per ciò che essa ci dice e ci mostra.

B. – Come lodarla più che dicendo che le sue frecce *convincono* lo stesso Ares (*Pitiche*, I, 10), che sono *infallibili* come quelle dello stesso Apollo? «Amabile Nemertés», colei che mai manca il bersaglio, la chiama Empedocle (DK 122).

A. – Indaghiamo un poco, allora, su che cosa significhi questa infallibilità; converrà che essa non può riguardare alcuni aspetti o alcuni nomi della Musa, ma il suo carattere intero.

B. – Certamente; e il suo *daimon* consiste precisamente nel perfetto *aletheúein*, nel perfetto *ri-cor-dare* ciò che lateva. Alla luce di tale Memoria nessuno può sottrarsi, come non potremmo sottrarci a un sole che mai tramonta.

A. – Ricordiamo, perciò, insieme. Lei ha affermato, mi pare, che la Musa conforta proprio *convincendo* all'ordine intramontabile di Dike – «e non v'è tepida acqua così dolce alle membra quanto l'*eulogía*, l'elogio che la cetra accompagna» (*Nemee*, IV, 4-5). Ma quel termine, *thélixsthélgein*, mi ricorda, inevitabilmente, ben altre consolazioni. Così parla «Circe *pótnia*, sovrana»: verrai anzitutto alle *Sirene*, che tutti gli uomini «thélgousin» – strappando via dal faticoso cammino che li riporta alla sposa, ai figli. E il loro canto è proprio quello di Euterpe: poiché tu ne godi («terpómenos») ascoltandolo; anzi: te ne sazi, ne hai pieno *ristoro* (*Odissea*, XII, 37-54).

B. – Il suo solito feticismo del nome – guardi al contesto, invece, per determinarne il significato. La Sirena incanta *seducendo*. Il suo cibo sazia in quanto dà morte. Le nostre «guide immortali», invece, mostrano il cammino *diritto*, fuori dalle case della Notte.

A. – Questo cammino, tuttavia, è estraneo a quello degli uomini (Parmenide, DK 1, 27) – mentre Circe non è estranea al Sole...

B. – È evidente che per procedere alla Patria è necessario venir 'sedotti' dalla strada che ce la fa smarrire! Perciò è difficile sempre il canto della Musa, mentre appare così semplice, così immediato godere di quello delle Sirene. Cogliere «il cuore che non trema» di Aletheia, persuadersene-esserne persuasi, *decidersi* per esso contro gli «ákrita phŷla» (Parmenide, DK 6, 8), la schiatta perennemente incerta, oscillante, incapace di decisione dei mortali sordi e ciechi – in ciò consiste la via massimamente ardua.

A. – Dunque, per lei, la Musa 'sedurrebbe' *alla* Verità, mentre l'incanto della Sirena non sarebbe che inganno, espressione di quella «téchne apatetiké», di cui (ma chissà perché allora) Platone ritiene maestri proprio i poeti.

B. – Non certo tutti, come lei sa benissimo.

A. – Avremo modo di ritornare su questo punto. Mi permetta di chiederle: in che senso la Sirena ingannerebbe? Non solo *tutto sa* di quanto accadde sulla vasta piana di Troia – ma *tutto* ciò che nasce e diviene sulla terra feconda, nutrice (*Odissea*, XII, 189-191). Tutto sa la Sirena, esattamente come la Musa. In nessun punto si afferma che il suo sapere è ingannevole o che, pur sapendo 'in verità', essa dica menzogne.

B. – Ma non lo vede? La menzogna consiste proprio in ciò che affermano: se presterai ascolto al nostro canto, ripartirai «sazio di gioia, e conoscendo più cose». Nessuno, invece, riparte da quest'isola, che «pullula intorno di scheletri umani marcenti».

A. – E chi potrebbe, invece, ripartire dal canto della Musa, se essa costringe al più perfetto assenso, all'innegabile Verità? Se nel suo canto si svela l'Ordine di Dike, questo stesso canto ci assegna la parte che dovremo inesorabilmente patire. Debbo ricordarle l'etimo di Sirena? *Seirá è la corda, la fune.* Sirena è colei che intreccia e incatena. Perciò essa sta sull'alto di ciascuno dei cerchi del fuso, che si svolge sulle ginocchia di Ananke. Le tre Moire (tre come le dee venerande dell'*Inno a Hermes*) levano inni seguendo l'armonia delle Sirene. La nostra parte ci viene

assegnata al ritmo della Sirena (Platone, Resp., X, 617 b-c).

B. – È un passo molto enigmatico; Plutarco stesso si chiedeva (*Quaest. conviv.*, IX, 5) perché mai Platone collocasse qui le Sirene, trascurando le Muse, demoni, invece, davvero «filantropi».

A. – Dovremmo chiederci, allora, anche perché molti codici leggano nell'*Inno a Hermes*, cui ci siamo appena rifatti (552) non «semnai» (venerande, insigni) *Parthénoi*, bensì *Moirai*. E noti come le Tre abbiano la testa cosparsa di bianca farina, come bianchi sono in Platone gli abiti delle Moire. Credo davvero non vi sia qui nulla di enigmatico: se il conforto che reca la Musa consiste esclusivamente nel farci convinti di una Verità che è tutta-luce inflessibile, nel *legarci* insomni a tale visione-conoscenza, ci è del tutto lecito chiamarla Sirena. Possiamo dire, al più, e mi perdoni questo serio scherzare, che come diversi destini intrecciano le Moire, così diversi sono i canti di Sirena destinati a ciascuno: Ulisse era probabilmente destinato a quello... di Penelope.

B. – Strana Sirena, davvero – che non abbandona, che rimane fedele.

A. – Forse che ci abbandona la rete di Ananke? E, certo, la tela di Penelope non è forte da meno, a giudicare dal numero di quelli che smarriscono la via del ritorno dalla sua isola.

B. – Ma davvero ritiene *serio* il suo scherzo? Non vede come la Musa risvegli alla memoria, risvegli al ritorno (così, sempre, l'immagine di Penelope), mentre l'incanto della Sirena arresta, addormenta, condanna all'oblio?

A. – Non per Platone, parrebbe. Ma, comunque, posso chiederle da dove trae la certezza di questa rassicurante distinzione? Il primo a cantare non è l'Apollo Musagete, cui lei inneggia, ma quel «polimorfo figlio di Maia» (*Inno a Hermes*, 439), che, lungi dallo svelare, nasconde, ci *ruba*, il proprio pensiero («*klepsíphronos*», 413). In nulla questo canto è inferiore a quello della Musa: proprio una teogonia, infatti, vi si celebra: «gli dèi immortali e Terra

oscura [Terra ed Erebo insieme – la Terra che affonda nella Notte impenetrabile le proprie radici], e come *tà prôta génonto*, il Primo avvenne, e come ciascuno ottenne la sua Moira». È già compiuto canto di Mnemosyne; a lei, prima degli dèi, appartiene il nostro divino briccone (427-430). Mi permetta di insistere su questo punto, che ritengo decisivo: il canto non diviene quello di Mnemosyne e delle Muse *dopo che* Hermes è più o meno costretto a *scambiarlo* con Apollo. Esso è già *perfetto* nella voce del nostro «uccisore di vacche... amico della mensa» (436) – e, infatti, già si usa per definirlo il termine per eccellenza del fare: *kraínein*. Esso è potente in tutta la sua forza – tanto da ricordare «*tà prôta*» – nella voce di chi tiene *celato* il proprio animo e ammalia e seduce lo stesso Apollo, *arrestandone* l'agire. I «*thaumastà érga*» di Hermes (440), la sua meravigliosa opera, non contraddicono affatto, come vede, l'arte del celare, non si dispongono affatto secondo i dettami di un 'semplice' *aletheúein*. E Apollo mostra di intenderlo bene, anzi: perciò ne è 'incantato': la voce di Hermes non risveglia soltanto a quella gioia che si accompagna ad Eros, ma dona anche e insieme «il dolce sonno» (449). Gli *érga* del *primo* canto hanno dunque a che fare con Hypnos! Meravigliosi *érga* davvero! Mi viene in mente quella *prima* Musa cantata da Pindaro (*Istmiche*, II, 6) non ancora avida di guadagno, che non è «*ergátiς*»...

B. – Mi devo arrendere: le parole sono davvero Sirene per lei. Ma come? ignora che il sonno, dono degli dèi, non è oblio, ma, all'opposto, ricordare? Il saggio chiude occhi e orecchi alle menzogne dei *kakoi*, «ventri oziosi» (Epimeneide, DK 1), per incontrare nel sogno gli dèi, *vederne* i responsi. Proprio Aletheia e Dike incontra nel sogno. Il sonno perciò gli è maestro. Perenne motivo del pervigilium che inizia alla visione.

A. – Dunque un sonno che in nessun modo è sonno, poiché non fa che rendere ancora più acuto, ancora più *vigile* lo sguardo della veglia; una notte che in nessun modo è notte, poiché Aletheia – come lei la intende: perfetta negazione di Lethe – la rischiara ovunque. Non si tratterebbe che di immagini ancora 'ingenue' per dire quanto

lei ha già espresso con le parole di Parmenide (vedremo con quanta ragione): in nessun modo ‘seducibile’ è la convinzione che *giustamente* ci lega ad Aletheia; inalterabile la parola che l’espriime. Se il saggio ispirato dalla Musa sogna, è solo per ricordare – così come, immagino, debba avvenire anche quando delira ubriaco: «sempiterna ebbrezza è la più bella ricompensa della virtù» (*Resp.*, II, 363 d).

B. – Perciò in quel passo straordinario delle *Leggi* (II, 664-666), che so lei ama, il coro dei più vecchi è il coro di Dioniso. Ai più vecchi è consacrato il vino, a coloro che debbono reggere lo Stato. Il vino si accompagna alla *areté*, come, appunto, Museo insegnava.

A. – Passo straordinario davvero; ma lei non lo legge per intero. I vecchi lodano la «medicina del vino» come «rimedio alla dura vecchiaia», affinché si intenerisca il loro cuore, per *dimenticare* l’angoscia – e ritornare, sì, ma ritornare fanciulli, a immagine del dio per eccellenza Infans: Dioniso Liknites, il Bimbo in culla. La piena virtus viene qui ‘ricompensata’ non dal raggiungimento della compiuta memoria, ma dalla possibilità, finalmente, anche di dimenticare – non dalla potenza della parola che costringe – che toglie all’altro la parola! – ma dal ritorno a uno stato di in-fanzia. Se qui qualcosa è ricordato, è questo precisamente: l’in-fanzia e il suo oblio – nel duplice senso, che infanti nulla ricordiamo e che non ricordiamo, ora, l’infanzia.

B. – Ma come? Prima vorrebbe ridurmi la Musa a Sirena – e ad una Sirena figlia di Necessità – e ora, invece, trasformarla nella figura di un bimbo che, lungi dal saper convincere, neppure può parlare! Vorrei che cessasse dai suoi numeri di prestigio ed esprimesse con chiarezza che cosa per lei significa la memoria della Musa.

A. – Cerco di ricordarlo – proprio evitando, intanto, di ridurla a ‘qualcosa’ – come lei pretenderebbe. Cerco di seguire i nomi che lei stesso propone – ed ecco mi divengono un intrico di vie. Se l’Aletheia della Musa è quella che lei afferma, non so liberarla dall’immagine della Sirena; e la sua giustizia si fa affine a quella delle Erinni: anche le Erinni mai dimenticano, sono veritieri e posseg-

gono la Parola perfettamente efficace. Ma se, all'opposto, la Musa deve veramente essere «euphrosýna», benevola nei confronti del nostro 'pónos', delle nostre pene e fatiche, allora dovrà anche essere Notte («euphróne») e cioè silenzio e oblio. Eppure, certo, questo benefico silenzio dovrà poterci dire e convincere – anzi, dovrà apparirci irresistibile: una *cura* contro cui non abbiamo alcun mezzo (*Inno a Hermes*, 447), proprio come bambini.

B. – Il silenzio, la notte sono il *pervigilium* di cui già le ho parlato. *Convince*, poi, soltanto quella Parola che non mente, che è *uscita* dalle case della Notte. Che prima di avvicinare la fonte di Mnemosyne si debba bere a quella di Lethe, è ben noto. E così il vino ci discioglie dall'antica figura, ci libera dal vecchio Anno, per permetterci di ascoltare la 'profezia' veritiera.

A. – Ho sempre ammirato queste spiegazioni 'progressiste', in cui la contraddizione appare sempre in funzione della superiore sintesi – e ho sempre invano desiderato rimanervi convinto. Ma – mi scusi – se l'acqua di Mnemosyne cancella il primo 'sapore', come potrà dirsi ancora veramente benefica la nostra augusta dea? E la 'profezia' non è forse data, non ci si dona forse, attraverso una *manía*, anzi: non ci appare essa maniaca nella sua stessa essenza? Non vi è *manía* e poi il Logos ben diritto che 'profeta' veritativamente, ma una *manía poietiké*, che è grazia della Musa. Grazia di cui nulla mi appare più *dissós*. Mi allieto, certo, mi compiaccio (*chaíro*) alla *cháris* della Musa, ma questa gioia (*chárma*) è anzitutto euforia battagliera, l'ardore esultante dell'agone – è l'entusiasmo che mi trascina alla prova, alla decisione. Questa *cháris* mi trascina irresistibilmente; mi persuade, sì, ma come Afrodite, che non ammette rifiuti – ben più originariamente, ben più irresistibilmente di ogni Logos. Forse dovremmo sentire in *cháris* la stessa radice della mano-che-afferra – e vedere nel carro delle Muse l'armonia... dell'arma.<sup>1</sup>

1. Colui che serve la potenza sovrana di Enialio (*Eniō* è la dea della guerra, «atterratrice di mura», *Iliade*, v, 333) è padrone, possiede il dono amabile delle Muse: così canta Archiloco (Diehl, fr. 1). Non si

B. — Ma la *cháris* della Musa — come quella di Afrodite, o, almeno, dell'Afrodite Urania — acquieta Ares. L'arco e le frecce di queste dee sono dunque più forti del delirio della battaglia.

A. — Lì dove fiorisce la sua Musa «*hadýpnoos*», lì fiorisce anche Ares «grazie alle lance funeste di giovani guerrieri» (*Olimpiche*, XIII, 22-23). Non so chi sia il più forte — so che tra loro dovrà esservi *agón*, se l'una *timé* divina deve necessariamente ‘incantare’ l'altra.

B. — Posso ammetterlo tra Afrodite e Ares. E forse davvero le frecce di Afrodite destano Ares al suo *chárma*, piuttosto che addormentarlo. Afrodite e Ares possono, dunque, formare *un solo agón*, i due volti di *una cháris*. Ma è impossibile ciò valga anche per la Musa — e la ragione è sempre quella, sulla quale insisto fin dall'inizio del nostro colloquio: mentre Afrodite e Ares possono certamente *mentire*, sedurci o incantarci attraverso false parole, la Musa, che tutto sa, dice il vero. ‘Ingiusti’, certamente, possono essere Afrodite e Ares, ma non la parola della Musa, cui giungiamo dopo aver attraversato «la soglia di pietra» e i «grandi battenti» che Dike disserra.

A. — A volte le Tre son prive del «dolce cibo degli dèi» e allora «mentono, confusamente turbinando» (*Inno a Hermes*, 563). Sarà il filosofo, allora, a ‘spacciare’ dalla città queste «ospiti illustri»? Se la stessa Musa ora annuncia il vero, ora mente, *chi* la giudicherà? quale memoria prepotente rispetto alla sua? Se nome della Musa è *arché*, il filosofo sarà più vicino all'*arché* della Musa? Insomma, dovremmo credere-esser convinti (*pistoi*) più ai «*lógoi*» che agli «*aoidoí*» (*Pitiche*, I, 94), più al Logos che al Canto?

B. — Ma, appunto, Pindaro li cita *insieme*. La Memoria non ha preferenza di generi, prosa o poesia.

dà Armonia ‘al riparo’ dal terrore di Ares: Afrodite la genera con Ares *insieme* a Phobos e Deimos, che «sconvolgono nel *pólemos* cruento le fitte falangi» (*Teogonia*, 933-937). Così non si dà Giorno, né la *vampa* più chiara, pura, alta del Cielo (*Aithér*), se non *in uno* con Erebo e Notte (*Theog.*, 124-125).

A. – Davvero crede si tratti soltanto di una questione di genere? Il mio maestro di greco, Carlo Diano, ci mostrava come in *Iliade*, II, 222, bastasse l'uso di «légein» a far comprendere che Tersite mente; che Ecateo usa «lógoi» per definire «i ridicoli e contrastanti racconti degli Eleni»; che in *Odissea*, XIX, 203, Ulisse inganna Penelope «pseúdea pollà légon», molte false cose dicendo, anche se «simili al vero (*etymoisin*)»; che la stessa espressione (che a me pare 'fatale' davvero!) ritorna in Esiodo (*Theogonia*, 27-28), e proprio a proposito delle nostre Muse: «sappiamo ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν δηοῖς ma sappiamo anche quando vogliono ἀληθέα γηρύσσασθαι»; l'espressione, come vede, muta: non si dice *alethea légein*, bensì cantare, o meglio: risuonare. E in Euripide ancora: «ἀπλοῦς δὲ μῆδος τῆς ἀληθείας ἔφυ...» (*Fenicie*, 469): al simplex e inconcussum del Vero corrisponde il *mythein* e non il *légein*.

B. – Ingegnoso davvero; e, dunque, per quel suo maestro, *légein-lógos* sarebbe quasi sinonimo di dire-il-falso, o, almeno, di 'raccontarsela'!

A. – Non mi sembrerebbe interpretazione più audace di quella di chi sostiene che la verità del Logos è la stessa della Musa – che della stessa Aletheia si tratta, 'soltanto' laicizzata, razionalizzata, ecc.

B. – 'Soltanto' che – mi scusi – mentre rimane del tutto ovvio che le nostre Muse possano dire il falso (come non lo potrebbero, se *tutto* sanno?), esse, vede, *non* lo dicono (né lo annunciano, né lo cantano, come preferisce). E ispirano, invece, a Esiodo un canto divino dove si celebra «ciò che sarà e ciò che è [...] e il *génos* dei beati sempre-viventi» (*Theog.*, 32-33). O lei ritiene che sia menzogna questo canto? o soltanto simile all'"etimo"?

A. – Di nuovo, e chi mai potrebbe dirlo? Dovremmo poter essere memoria della stessa Memoria per distinguere l'origine delle sue parole. Ciò che esse dicono – davvero – *saphôs*, con perfetta chiarezza! – mostra che tutto conoscono, e perciò anche il mentire, l'inganno.

B. – Non ha ben compreso il senso di questi termini. La cosa «falsa», epperò simile al vero (noti che *homoīos* indica più di una semplice somiglianza, piuttosto un'affinità indisgiungibile), che la Musa può dire, indica quell'aspetto della stessa realtà per cui essa ci appare anche se inafferrabile, è presente anche se assente. Non si tratta di una menzogna che il logos pronuncia 'tradendo' l'*étymon*, l'effettivamente reale, bensì dell'affermazione del tutto vera del carattere anche 'ingannevole' del reale.

A. – Lei vuol dire che il fare del dio non è soltanto «*autopoietikón*», non dà forma soltanto ad animali e cose, ma anche a sogni, ombre, miraggi (*Soph.*, 266 a-d).

B. – E similmente la nostra *téchne*, che non solo fabbrica la casa reale, ma la dipinge anche – ed essa così appare come «un sogno della veglia».

A. – Ma questo fare, umano e divino, che Platone chiama produzione di *eídola*, si distingue, mi pare, dalla *téchne apatetiké* (264 d), dalla pura e semplice arte dell'inganno, la quale imita ciò che *non* conosce, o, meglio, *simula* di imitare qualcosa, mentre, in verità, poiché nulla sa-vede, nulla può imitare. Dunque, si dà una *téchne* che inganna proprio intorno al suo essere *mimesis*.

B. – Ma ciò che conta è la completa estraneità di questa *téchne* al fare, al *kraínein*, divino. Quando la Musa perciò dice «*pseúdea*», ciò può essere inteso soltanto nel senso che mostra, che svela quei «phantásmata» che vengono nel sonno, o quelli che si «producono da soli nel giorno; l'ombra che si produce quando sul fuoco scende l'oscurità...» (266 b-c). Essa ci insegna così, *in verità*, ciò che ci inganna – è memoria (né potrebbe immaginarsi diversamente) anche di quei fantasmi che a volte ci sorprendono, ci atterriscono o ci seducono, e sembrano in tutto simili a cose reali.

A. – Che cosa, allora, non ci ingannerebbe? Quando avviene che il fuoco stia nella 'luce' che ce lo presenta in verità tale? Quando la cosa non è *phántasma*? Qual è l'aspetto della realtà realmente presente e afferrabile?

B. – Non vorrà ora ripetermi il nostro primissimo colloquio – né quel suo saggio che ne seguì, e di cui le confessai francamente di non aver compreso nulla.

A. – Eppure, converrà con me che non possiamo non notare, qui, in Platone, una clamorosa contraddizione. Nel brano che abbiamo appena letto egli ci parla della *mimesis* del pittore come simmetricamente corrispondente a quella *téchne* divina, grazie a cui il dio produce «phantásmata». Ricorderà come, invece, in un altro famoso passo, all'inizio del X Libro della *Repubblica*, egli veda proprio nella pittura l'*exemplum* della *téchne apatetiké*. Se così fosse, il dio non svelerebbe l'inganno, ma ingannerebbe.

B. – Vi è l'arte del pittore che veramente conosce l'oggetto che dipinge e, opposto a questa, il gioco di prestigio di chi finge di imitare, ma in realtà non esprime che un interiore delirio, quello stato di *mania* che *non* viene dal dio.

A. – Come può convincere una tale affermazione? Che cosa mai imita il dio quando produce ombre, sogni, miraggi? Se l'inganno consiste nel simulare una *mimesis* che, in verità, non ha luogo, *téchne* sommamente *apatetiké* sarà appunto quella divina, allorché fa apparire Patroclo agli occhi di Achille, mentre, in verità, Patroclo *non è*. E se diciamo che così facendo il dio mostra il carattere apparente, fenomenico dell'intera realtà, non potremo più in nessun modo distinguere il Patroclo presente da quello assente.

B. – Pensi a Parmenide, e tutto le risulterà chiaro. Mnemosyne (conveniamo di chiamare così la dea cui le fanciulle conducono?) non insegna soltanto «il sentiero della persuasione» (di Peithó, che necessariamente tien dietro all'aprirsi del Manifesto, ad Aletheia), ma anche «ciò che i mortali stabilirono, convinti che fosse vero (*alethê*)» (noti: si tratta esattamente dei nostri «*pseúdea*» veramente affini all'*"étymon"*). Si tratta soltanto di «nomi», sono parole che mai stanno, inafferrabili come fantasmi, ma capaci di convincere i mortali «a due teste» come fossero verità. Anche queste parole dice la Musa – è proprio la Musa a pronunciarle: «con ciò interrompo il mio *pistòn*

*lógon*, il mio Logos degno davvero di fede» e degno di fede poiché è *nóema*, pensiero della Verità, «e apprendi ora [mánthane: ecco la ‘radice’, per me, della Musa! E qui la Musa continua ad essere tale, a svolgere ciò che è il suo magistero] le *dóxai* dei mortali, ascoltando il *kósmon* [di un *ordine* si tratta!] ingannevole (*apatelón*) delle mie parole» (DK 8, 50-53). Anche l’ordine di Apate viene perciò rivelato dalla Musa, poiché, nel momento stesso in cui appare il suo Logos *pistós*, necessariamente appare anche quello dell’«errante mente» dei mortali (DK 6, 6).

A. – Si tratterebbe, dunque, di due domini, o di due *timái*, ben sicure del rispettivo confine e assolutamente separate. Perché, allora, dovrebbe essere la Musa stessa a insegnare entrambe? O l’ordine ingannevole del semplice nominare le appartiene costitutivamente, oppure sarà l’uomo, semmai, a comunicarlo alla Musa. Se l’inganno è immanente alla *dóxa*, e nell’espressione della *dóxa* insuperabilmente confinato, Mnemosyne non potrà né ricordarlo né pronunciarlo.

B. – Ma come potrebbe, allora, essere vero il suo discorso, se non sapesse *tutto*, se non vedesse-ricordasse *tutto*?

A. – Proprio questa è la domanda che le vado rivolgendo! Se sono i mortali a *stabilire* l’ordine della *dóxa*, questo appartiene loro e nessun altro principio può accampare la pretesa di averne perfetta scienza. Dire che i mortali stabiliscono, sì, quest’ordine, ma lo ritengono la verità, non muta i termini della questione. Necessariamente i mortali si ingannano intorno all’ordine ingannevole della *dóxa* – perciò appunto esso è detto ingannevole. Che inganno sarebbe se *non* ingannasse? I mortali stabiliscono quest’ordine, e dunque ne posseggono il principio, ne sono ‘padroni’ – ma, proprio per questo, proprio perché lo hanno *perfettamente stabilito*, essi non possono non appartenervi. Essi hanno stabilito il proprio spazio intrascendibile. Loro artificio il nome – loro convenzione lo spazio, l’intreccio, la rete dei nomi – ma essi neppure esisterebbero se non catturati in tale rete. Che potrebbe sapere di questa ‘dialettica’ la sua Musa? Quando interrompe il proprio Logos – ella può soltanto tacere.

B. – Se non apparisse compreso nell'Aletheia di Mnemosyne l'ordine della *dóxa*, neppure potremmo affermare che necessariamente i mortali si ingannano.

A. – È questa la mia idea. Ma, allora, lei non può ridurmi la *dóxa* all'oscillante mente della nostra schiatta perennemente indecisa; non può separarmi assolutamente la *téchne apatetiké* del pittore, e per di più del pittore ignorante, dal velo di Maia divino. Che cosa canta la Musa, che cosa rivela nel canto che insegnava le opinioni dei mortali? Una loro semplice 'invenzione'? Un loro infondato e capriccioso artificio? No, certo; la Musa canta, in realtà, quell'*ordine* dell'ingannevole che è *ordine cosmicò* – e che nessun mortale ha perciò *stabilito*, ma *nel quale* sono stabiliti tutti i mortali. Quest'*ordine*, allora, un dio l'ha fatto; questa Apate è divina, e perciò giustamente Mnemosyne la insegnava. Quest'*ordine* domina *dall'inizio* – e questa sua originarietà Mnemosyne ci ricorda, ricordandoci con ciò, anche, che i mortali mai potranno trascenderlo. Mai potremo liberarcene: al cospetto dell'augusta dea, obbedienti a Themis e a Dike, non siamo affatto astrattamente 'oltre' Apate, bensì finalmente la riconosciamo. Dalla bocca della Musa apprendiamo *l'ordine* di Apate, che Apate è *ordine del nominare*: quella dimensione in cui fin dall'inizio sono stati stabiliti i mortali. La parola, l'insegnamento della Musa non annullano tale ordine, bensì lo illuminano proprio nella sua necessità. Ascoltando la Memoria dell'*arché*, i mortali ascoltano anche la propria appartenenza al cosmo della *dóxa*: quella prigione del nominare, contro cui perennemente battiamo la fronte, ma che mai potremo superare, non essendone affatto i padroni. Questa nostra misura (o miseria) apprendiamo da Mnemosyne.

B. – Nient'affatto; apprendiamo da Mnemosyne la via che ci permette di giudicare secondo il Logos, anzi: il *mýthos* intorno a ciò che è, cui né nascere né perire Dike ha concesso (Parmenide, DK 8, 14)...

A. – ...e la disposizione (*diákosmon*) di tutti gli enti in quanto apparenti (*eoikóta pánta*). Se la parola intorno a tale disposizione non appartenesse originariamente a

Mnemosyne, non avrebbe alcun senso il suo parlarne. Originarie appaiono, pertanto, entrambe le vie, indissolubili *ex archēs* – e l'una, quella dei mortali a due teste, non può in nessun modo essere ridotta a tradimento, frantendimento, ignoranza della prima. Questa è l'Aletheia che è canto della Musa; perciò può affermare di sapere tutto: poiché la sua verità non è *decisa* astrattamente tra l'una o l'altra delle due vie, ma esprime proprio la originaria *In-differenza* di entrambe. In quanto dice il vero veramente inganna, e in quanto veramente mostra la disposizione ingannevole degli enti canta il vero. Gli uomini credono che questa disposizione ingannevole sia 'tutto', non sanno di altro; questo cosmo, e l'ordine del nominare che vi corrisponde, confusamente, esauriscono per essi la realtà; il loro udito e la lingua rimbombano di suoni illusori. La Musa, invece, 'comprende' l'ordine di Apate – e ne rammemora l'originaria *In-differenza* con il *mýthos* che afferma quel «vime che mai non si divima» tra *noeîn* e *eînai*: senza l'«è» ben fermo, che «krateré... Anánke» (DK 8, 30) tiene nelle catene del Limite, non ci sarebbe pensiero. Intorno all'asse che non vacilla corre la ruota – gli uomini ascoltano il frastuono della ruota e dimenticano l'asse. Mnemosyne lo rammemora.

B. – E così facendo, questo *illuminando*, non permette più che siamo ingannati.

A. – Questo non potrà affermarlo in nessun modo; non ha alcun potere di 'liberarci' da Apate, se Apate 'gioca' con la via dell'«è» fin dall'Inizio, e proprio dall'Inizio canta la dea. Così come non si può 'liberare' l'asse immobile del 'divenire' del cerchio. Mnemosyne rammemorerà l'indissolubile unità della Ruota. Per sottrarci ad Apate dovremmo non più nominare – anzi, ancor più radicalmente: dovrebbero non esser sorte *secondo dóxa* «le cose che ora sono e che poi cresceranno fino al loro compimento» (DK 19). La *dóxa* non è soltanto l'ordine del nominare, ma l'ordine stesso della *phýsis*. L'errore in cui lei cade, io credo, consiste nel ritenere la *dóxa* una sorta di 'errore'. In ciò, forse, consiste il nostro oscillare: o idolatriamo la nostra capacità di imporre un nome a ogni cosa – o aneliamo a disperate redenzioni dall'ordine dell'*ono-*

*mázein*. Ascolti la sua Musa, per trovare medicina a questa pena.

B. – O la sua Sirena piuttosto. La Musa è nettamente scissa da Apate, come la luce dalla notte, la destra dalla sinistra, la memoria dall'oblio.

A. – Allora lei non cerca medicina, ma consolazione – tarde consolazioni alle stesse parole di Parmenide, che non solo è venerando, ma, come Platone sa bene, anche «*deinós*», tremendo (*Teeteto*, 183 e). Comprendere l'ordine della *dóxa* non significa affatto negarlo; sapere il nome della notte non significa trasformarla in giorno. E neppure benevola, lo abbiamo già visto, potremmo dire la Musa, se non fosse anche notte. *Nemertés* lei stessa l'ha chiamata – ma come potrebbe non fallire se fallisse il discorso della *dóxa*? E come potrebbe non fallirlo se assolutamente non le appartenesse, se esso fosse soltanto un fantasma, un'invenzione della nostra mente, una follia 'privata' in nessun modo connessa a quella *manía* che è dono divino? 'Perfetto' dono, badi, e dunque, come ogni 'perfetto' dono, inesorabilmente doppia.

B. – Ma il suo dono vero è quello della memoria. E la cosa ricordata, anche se permane in quanto tale e non si annulla nell'essere ricordata, purtuttavia diviene nostro possesso, tanto più sicuro quanto più chiaro è il ricordo.

A. – Potremmo pensarla, se non disponessimo che di quest'unica testimonianza: «canta, o dea, la memoria *d'Achille Pelide...*», dove la memoria sembra veramente vertere su qualcosa, essere in quanto tale connessa a cose. Ma *che cosa* sono *aléthea*? ancor più radicalmente: 'ciò' che costituisce l'in-differenza tra *aléthea* e *pseúdea*? Dall'Inizio canta la dea; l'Inizio è veramente *ápeiron*. La Memoria rivela tutta la potenza della sua *timé* allorché è Memoria dell'Inizio che non ha limite, né, dunque, ha forma, né, dunque, è-cosa. La Memoria si rivolge all'illatenza dell'Inizio – un'illatenza che nessuna proposizione mai potrà definire. Ma proprio perché Inizio è non inizio-*di*, inizio, cioè, che già appartiene alla serie cui dà inizio, questa *arché* non esclude nulla da sé – neppure il suo 'opposto': *pseúdea*, 'ciò' che la *dóxa* ritiene il semplice, immediato,

astratto ‘opposto’ del Vero. Nell’illatenza dell’*arché* sono da sempre, immemorabilmente comprese tutte le potenze dell’*aletheúein*, del *verbo* che manifesta e dice, secondo la via dell’‘è’ e secondo la via della *dóxa*.

B. – Ma se dobbiamo intendere Aletheia come in-differenti illatenza, nulla propriamente ricorderebbe Mnemosyne.

A. – Ma appunto dell’Immemorabile è Memoria! ‘Ciò’ che sempre dimenticano gli uomini a due teste, ‘ciò’ di cui mai hanno cura. Per essi semplicemente non-è l’*arché* della Musa, l’Inizio del suo canto. Essi si disperdono per i molti nomi, per le molte forme del ricordare e del dimenticare, non sapendo, non vedendo che questi molti nomi e molte forme ek-sistono dall’Immemorabile, che il mondo degli dèi è già espressione dell’Inizio e, in quanto tale, già anche inizio del suo oblio. Non esso, dunque, Mnemosyne canterà per primo, ma quella dimensione intemporale del tempo che nell’ebraico si esprime con *’olām*: ‘età’ remotissima, tanto al ‘passato’ quanto al ‘futuro’, indifferente, appunto, rispetto a queste cronologiche determinazioni. La radice *’lm* indica l’essere nascosto; *Elohim ’olām*: l’*uralte Gott* di Schelling.

B. – Lei trasforma Mnemosyne in dea dell’Oblio.

A. – Lei dimentica che Mnemosyne è anche Lesmosyne (*Teogonia*, 55) – o per lei ciò non significa che oblio dei mali? Mnemosyne, ricordando l’Inizio immemorabile, ci costringe alla cura di ‘ciò’ che veramente è pre-potente rispetto a ogni male e a ogni ricordo di male.

B. – Consolazione tremenda, davvero; poiché ‘ciò’ che sarebbe pre-potente rispetto a ogni male è immemorabile, di esso non abbiamo ricordo.

A. – Possiamo ricordare soltanto ciò che ek-siste dall’Immemorabile. Ma Mnemosyne, appunto, non è ‘fissa’ al ricordo semplicemente, astrattamente inteso. Non sarebbe Memoria se non fosse memoria dello stesso Immemorabile. Non sarebbe Memoria se dimenticasse l’oblio. Né sarebbe vera luce se in sé non lasciasse apparire la bene-

fica notte. Né sarebbe, insomma, Infallibile se la freccia del suo canto mancasse oblio e notte.

B. – Ma ciò che ella canta è *dall'Inizio*, e non l'*Inizio*.

A. – E indica l'*Inizio*, di cui certo non può esservi nome – nella In-differenza tra *aléthea* e *pseúdea*. E poi ancora lo indica, cantando per primo Chaos, quasi il vero nome dell'originaria illatenza: la pura apertura, l'*ápeiron* da cui incessantemente provengono tutte le forme, ogni espressione. Ricordando l'abisso di questo immenso *sbadiglio* (*chásma*), 'dimentichiamo' gli enti che vi hanno luogo. Ecco la Lesmosyne, ecco la Pausa, *ámpauma*, dei mali.

B. – La Verità di Mnemosyne non consisterebbe, dunque, per lei, nel liberarci da oblio, ma nel disvelare proprio l'*Immemorabile* in quanto *Immemorabile*, nel farci 'vedere' (o sapere) Oblio.

A. – Così come da Erebo e Notte vengono Aithér e Hemere, il cielo sereno e il Giorno. Così come a Trezene Hypnos, fratello di Thanatos, viene onorato con le Muse, e nell'oracolo di Lebadea Lethe e Mnemosyne appaiono connesse. Questa idea ritorna di continuo, laddove sia in gioco un'autentica *mania*. Io non faccio che cercare di pensarla.

B. – Non potrà mai convincermi che il senso dell'Aletheia sta nell'*Immemorabile* e non nell'*Indimenticabile*, e, in quanto indimenticabile, perenne, inconsuabile da parte di Chronos.

A. – Mi scusi – ma come potrebbe non essere dimenticabile se appartenesse all'ordine dei ricordi semplicemente? Un ricordo in sé indimenticabile è contraddizione in termini. Per non essere divorato da Chronos, 'ciò' di cui è Aletheia Mnemosyne non deve appartenere alla *táxis* dei ricordi, che è la stessa di Chronos. Solo l'*Immemorabile* può immaginarsi come quella presenza viva, sempre-respirante che conferisce il timbro, per Florenskij, al termine russo «*istina*». Sempre viva, salda, incancellabile è però soltanto quella presenza che non 'passa' all'assenza o nega l'assenza (poiché allora un negativo la contrassegnerebbe, l'opposizione ad altro da sé), ma è assente proprio

nella sua stessa perfetta illatenza – e tale idea è quella dell'Immemorabile. Il massimamente aperto, la più sorgiva apertura, ciò che dà nascita, è appunto il massimamente nascosto. Possiamo ricordare i diversi enti che *da Physis ek-sistono*, e ricordandoli dimenticarli; non possiamo ricordare *Physis*, e non potendola ricordare essa rimane salda e *pistós* come Immemorabile. Perciò alla Veritas ci rivolgiamo *verenter*.

B. – Lei è *veramente* osessionato dalla idea che mi aveva già esposto nei nostri precedenti incontri – dal suo passato immemorabile non riesce più a districarsi. Faccia attenzione, poiché « *facilis descensus Averno [...] sed revocare gradum superasque evadere ad auras / hoc opus hic labor est* » (*Eneide*, vi, 126-129).

A. – Comprendo bene il suo timore. Ma perché è così difficile « *revocare gradum* »? Se l'Averno ci ricordasse il passato soltanto, fosse la sequenza dei ricordi del già stato, quale potenza avrebbe per trattenerci? Non sarebbe il suo, certo, questo canto di Sirena! Difficile, invece, è ‘evadere’ dal suo incanto, perché *interminabile* si spalanca di fronte a noi la sua via. Essa ci trascina da ricordo a ricordo verso il ‘punto’ dell’Immemorabile – e noi non riusciamo ad abbandonarla prima di questo ‘punto’, che è del tutto ‘aoristico’, suprema indifferenza tra i tempi. A ciò fa cenno quella virtù delle ombre ‘passate’ dell’Averno, che è il poter pro-fetare.

B. – Lei afferma che Mnemosyne, in quanto Memoria dello stesso Immemorabile, è al di là (o al di qua) della stessa differenza tra luce e notte, tra memoria e oblio – che la sua Verità, insomma, comprende anche il principio che apparentemente, secondo l’ordine della *dóxa*, la nega. Se la Verità di Mnemosyne si opponesse ad altro da sé, sarebbe parte, null’altro che una parte – e dunque cesserebbe di essere tale. Se Memoria si opponesse a Oblio, non potrebbe esserne Memoria – e dunque non sarebbe più tale *in verità*. Eppure la sua Memoria nega qualcosa – e precisamente *se stessa*. La Memoria non può affermare l’Immemorabile senza negarsi. Essa perviene alla propria verità – si disvela perfettamente – nell’atto in cui si nega.

La sua verità consiste nel negarsi; è in atto, *en-érgeia*, ha veramente compiuto il proprio *érgon*, quando afferma il suo non-poter-oltre, la propria impotenza, quando afferma di *non* poter più essere Memoria. Allorché finalmente perviene alla propria *akmé*, Mnemosyne deve tacere – e non mi risponda ‘alla moda’: non potrebbe questo silenzio costituire la musica più bella?

A. – Le dirò che è bello essere giunti insieme a questa *aporia*. E credo che insieme la svolgeremo ancora a lungo. Se Aletheia non può essere intesa come privazione di Lethe e neppure, dunque, Mnemosyne come negazione di Oblio, dovrà la Memoria negare se stessa? per non essere negazione di nessun principio altro da sé, dovrà negare sé? Se in nessun ente determinato si fissa, se nessuna forma definita può legarla, come potrebbe essere costretta a se stessa? Non possiamo arrestarci alla idea di Mnemosyne che ha cura dell’Immemorabile; se è veramente connessa all’Oblio, Mnemosyne deve poter anche dimenticare se stessa. Se essa si rivolge all’illatente In-differenza tra tutto ciò che è ricordabile-dimenticabile e il non-dimenticabile Immemorabile, essa è libera anche dal destino di doversi sempre ricordare.

Non avviene, perciò, che alla sua *akmé* Mnemosyne debba semplicemente tacere, in un silenzio che è semplice negazione di sé. Se Mnemosyne, come si è visto, *rivolge* sempre il suo canto all’illatenza dell’Immemorabile, deve potersi ‘liberare’ da ogni forma determinata, percorrerle tutte senza ‘servirne’ nessuna – e dunque deve potersi ‘liberare’ anche da sé, in quanto sequenza di ricordi, in quanto interminabile via del ricordo, in quanto crono-logia. La sua *necessità*, ciò che mai cede della sua *timé*, non sono *questi* ricordi o *questa* potenza del ricordare (sempre oscillante col dimenticare), ma l’*arché* immemorabile, e perciò il più profondo Oblio, cui essi fanno cenno soltanto. La necessità di Mnemosyne consiste nell’In-differenza che suona nella memoria dell’Immemorabile: necessità non definibile, né definita né definienda, *ápeiron* in cui ogni forma ha luogo e che da nessuna è detta, sfondo da cui ogni ente si staglia proveniendo e in cui implode ‘ricordandosi’, poiché, se ricordare attiene all’Aletheia,

ricordare perfettamente sarà pervenire a quella pura Illatenza che non può essere oggetto – e perciò neppure oggetto di qualsiasi ricordo. Tale necessità, come vede, non può ridursi a *una* via o a *una* dimensione – e neppure alla loro originaria differenza, poiché anche questa presuppone l'in-differire, così come il distinguersi nel Logos tra *aléthea* e *pseúdea* presuppone quel canto che è la pura possibilità di entrambi, essendone l'In-differenza.

E perciò a me pare giusto chiamare Nemertés la Musa, e definirla *eróessa*: «amabile» (Empedocle, DK 122), poiché essa non fallisce – ed è infallibile non perché miri ad un bersaglio, o perché *unifichi* gli opposti, o perché, al contrario, li separi assolutizzandoli proprio nel loro esser parte, ma perché Sonno-Veglia, Sobrietà-Vino, Memoria-Oblio: *dissòs lógos*, doppia sì, ma nella luce, non obbiettivabile, immemorabile, dell'In-differenza dell'*arché*. È giusto dire Nemertés la Musa, e non Ananke, se la via di Ananke costringe, ad un punto, per un metodo, separa necessario da contingente, *aléthea* da *pseúdea*, incatena gli opposti alla loro opposizione. Questa via è «insopportabile» per la Charis della Musa (Empedocle, DK 116); continuamente, allora, il canto sovverte Ananke, ma non perché si opponga ad Ananke – già abbiamo visto quali profonde affinità colleghino la Musa alle figure dell'insopportabile destino –, bensì in quanto la sua suprema Memoria (quel 'punto' in cui essa, come lei prima diceva, dà quasi la vertiginosa impressione di sopprimersi) è in-differente alla via diritta, al cuore «atremés» della stessa Ananke, non può esservi compresa poiché è dall'*ápeiron*, che in lei risuona, che questo cuore stesso proviene. E, dunque, potrà benissimo anche apparire Sirena, apparire Moira, apparire Erinni – e, nell'istante stesso che così si manifesta, manifestarsi insieme consolatrice, medicina, benefico Sonno – essere la Charis della letizia e della battaglia che infuria e delira. Nessun ente, nessuna figura o maschera o dimensione dell'ente può arrestarla – dunque, neppure se stessa come 'semplice' Memoria: ogni definito ricordo, che la sua potenza raggiunge, è insieme cura dell'Oblio inestinguibile. E nessuna fonte può ristorarci della sete che proviamo per esso. Ma questa sete è l'anima del fare del can-

to – e quell'Oblio è l'oggetto (se mai esso ha un 'oggetto') del suo eros.

B. – Mi pare lei concluda come io – più sobriamente, forse – avevo iniziato: le Muse non sono Erinni... ma Eumenidi.

A. – Io credo che le Erinni continuino, anche dopo il celebre patto... potenti come prima. Molteplici sono le forme del divino, molteplici i nomi della loro legge. Non è questo il punto – bensì l'Inizio di quel divino e di quella legge, puro nella sua *prépotenza*. Ma, ahimè, vedo davvero come i miei *lógoi* non siano *aoidái*, e restino perciò incapaci di persuaderla. Possa Euphrone, che finalmente scende, ispirarmi più convincenti parole per il nostro incontro domani.

## SEZIONE SECONDA

A sostegno del generale assillo per dimostrare la *novitas* della nostra ragione nei confronti di quella dei 'veteres', su nessun altro elemento 'Noi, i Soggetti' del contemporaneo, ci siamo più durevolmente e unanimemente fondati che su quella critica che assegna al pensiero classico una concezione naturalistica del tempo. Filosofi e scienziati convergono in essa. L'«*Ausschaltung*», la disinserzione (come forse si dovrebbe tradurre) del tempo obiettivo dalla considerazione fenomenologica, interessata soltanto alla «*immanente Zeit des Bewusstseinsverlaufes*» (E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, X, p. 5),<sup>1</sup> troverebbe soltanto in Kant la sua prima, compiuta espressione. Con la riduzione fenomenologica, la coscienza «rinuncia» non soltanto ai suoi legami appercettivi con la realtà materiale, «ma anche al suo inquadramento nel tempo cosmico» (Husserl, *Ideen*, I, par. 81); il tempo che inerisce essenzialmente all'*Erlebnis*, la temporalità dell'*Erlebnis* in generale, non può in nessun modo essere misu-

1. In *Husserliana*, Nijhoff, den Haag, 1966.

rata, poiché la sua corrente, il suo *Fluss*, è «unità infinita», che non può darsi obbiettivamente (*Zur Phänomenologie*, p. 75) – l'adeguata determinazione del suo contenuto sarebbe, infatti, irraggiungibile –, ma risulta assolutamente indubitabile, nel senso della indubitabilità dell'*idea* kantiana (*Ideen*, I, par. 83). Ogni attuale *Erlebnis* è *attualmente* «infinito da ogni sua parte»; la sua durata «si inserisce in un infinito continuo di durate» in una corrente di *Erlebnisse* di cui non possiamo determinare ('spazializzare') né inizio né fine. Tale corrente risulta così tanto evidente (indubitabile), quanto ideale; essa non è che assoluta soggettività. In essa si 'scioglie' ogni *determinata* durata (il termine *Dauer* nel suo intrecciarsi e distinguersi da *Fluss*: cfr. *Zur Phänomenologie*, p. 113).

La considerazione storica per la quale questa concezione del tempo contrasterebbe nel modo più netto con quella classica, è sostanzialmente condivisa da Heidegger, lungo tutta la sua opera. Anche per lui si tratta della «disinserzione» del tempo dall'ambito della filosofia della *natura*, nel quale esso non può venire considerato che come successione degli *ora*. Posta obbiettivisticamente tale successione, l'esserci vi è gettato o vi 'cade', ed il suo corso sarà misurato sulla base del tutto astratta, livellata, formalizzata dagli 'ora', del *nyn* aristotelico: rappresentazione, questa, che costituisce l'essenza dell'interpretazione volgare del tempo (*Essere e tempo*, par. 82). La critica heideggeriana alla concezione aristotelica del tempo (cui è ricondotta anche quella hegeliana) presenta notevoli approfondimenti già nelle lezioni del 1925-1926 e in quelle del 1927 (in particolare a proposito di *Phys.*, IV-V), ma vi permane intatta l'idea che la comprensione greca del tempo sarebbe cosmico-cronologica, incapace di penetrare fino alla «temporalità originaria», a quella «costituzione ontologica del *Dasein*, alla quale appartiene il tempo» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, vol. XXIV, p. 324),<sup>1</sup> all'interpretazione dell'Esserci come temporalità e dello 'spirito' come temporalizzazione originaria della

1. A cura di F.-W. von Herrmann, in *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1975.

stessa temporalità (*Essere e tempo*, parr. 81-82). Per Heidegger, neppure Bergson è andato essenzialmente oltre la concezione aristotelica del tempo ‘numerato’ dagli ora e ‘visto’ nell’uso dell’orologio (almeno per quanto concerne il *tempo omogeneo*, cui, però, egli oppone, come è noto, la dimensione qualitativa della ‘durata’), malgrado proprio in Bergson si trovino alcune delle formulazioni più radicali e ‘inappellabili’ di quella critica del tempo indifferente, comune, ‘pubblico’ costituito dalla serie irreversibile dei *nÿn*: il linguaggio della tradizione metafisica coincide, per Bergson, con quello della fissazione del tempo reale (il tempo mondano di Heidegger) in una successione di stati; la metafisica ricercherebbe l’essere «au-dessus du temps» e finirebbe col trattare la durata «comme une privation d’éternité» (H. Bergson, *La pensée et le mouvant. Introduction*, II).<sup>1</sup> Insomma, *Fluss* husseriano, temporalità originaria, evoluzione creatrice – tutt’intera questa ‘famiglia’ di idee, che caratterizza la interpretazione contemporanea del tempo, non potrebbe essere considerata, dal punto di vista della concezione classica o ‘volgare’, se non come un perturbante intruso (l’espressione è di Bergson, *ibid.*, p. 1344). Per quanto in alcuni momenti della tradizione metafisica sia stata evidenziata la connessione del tempo all’anima, esso rimarrebbe tuttavia concepito come ‘qualcosa’ presente *nell’anima*, un ‘contenuto’ dell’anima. Nello stesso Agostino verrebbe, da un lato, in crisi l’inquadramento dell’esserci nel tempo cosmico, ma, dall’altro, si ribadirebbe il carattere obbiettivo del tempo, giustificando così, ancora, le sue successive interpretazioni nell’ambito della *ficura* o della filosofia della *natura*. Inoltre, questo ‘qualcosa’, questo ‘contenuto’ dell’anima, verrebbe distinto, da Platone in poi, e *assolutamente* distinto, dall’eternità, come ciò che è terreno da ciò che è celeste, ciò che è contingente movimento dal necessario e immobile.

Questo schema storiografico ‘epocale’ è condiviso in toto da quegli scienziati che, da Mach in poi, si sono esplicitamente impegnati nella considerazione filosofica del problema – ciò che è tanto più significativo, in quanto i

1. In *Oeuvres*, P.U.F., Paris, 1963, p. 1271.

filosofi non hanno cessato, nel frattempo, di accusare gli scienziati di 'estrapolare' al tempo il linguaggio dello spazio, eliminando la 'durata' (H. Bergson, *ibid.*, pp. 1254-1258). Einstein stesso afferma tale punto di vista con apodittica certezza: «*prima* dell'avvento della relatività si era sempre ammesso tacitamente che le attribuzioni di tempo avessero un significato assoluto, cioè fossero indipendenti dallo stato di moto del corpo di riferimento»; sulla base della storia del concetto fisico di tempo si costruisce qui una teoria *generale*; che il punto di vista della *fisica* classica potesse non risultare affatto comprensivo di quello filosofico, è un dubbio che neppure sfiora lo scienziato contemporaneo – e in ciò, come abbiamo visto, egli può perfettamente appoggiarsi all'analisi del filosofo. L'unico scienziato che, proprio sulla base della *crisi* della fisica classica, abbia avvertito l'esigenza di una radicale riconsiderazione del pensiero filosofico antico è Schrödinger (cfr. *Nature and the Greeks*). Egli mostra, in pagine di grande 'agilità' intellettuale, come quello che, per certi versi, può apparire il più straordinario risultato concettuale della fisica contemporanea, il significato *limitato* che è possibile conferire a ogni proposizione riguardante l'*identificabilità*, l'*individualità*, dei corpuscoli, debba essere interpretato alla luce del dubbio radicale sulla 'credibilità' della realtà sensibile 'esterna', che assilla il pensiero europeo fin dalle origini della sua metafisica. Lo stupore da cui essa si origina riguarda essenzialmente proprio il carattere *non convincente* dell'apparenza di una realtà obiettiva autonoma rispetto al soggetto conoscere, così come della rappresentazione di un confine netto tra inanimato e animato. Da questo stupore possono generarsi diverse posizioni, variamente intrecciate – dalla riconduzione idealistica della 'vera' realtà al pensare, all'affermazione dell'inconoscibilità della cosa in sé –, ma tutte estranee alla separazione astratta (e per Schrödinger *oggi* «*malaugurata*» e «*insopportabile*») tra una scienza della natura (presupponente, cioè, la natura come 'cosmo' obiettivo esterno) e filosofia dello 'spirito' (nel cui ambito soltanto varrebbero quelle proposizioni filosofiche, citate sopra, sul tempo dell'*Erlebnis*, sulla temporalità originaria dell'esserci). Ma Schrödinger stesso sfiora solo, nel

suo saggio, il problema del tempo, a testimonianza dell'estrema difficoltà incontrata, rispetto a una consolidatissima tradizione scientifica e filosofica, nell'affrontarlo secondo quel metodo che aveva seguito nello studio delle concezioni sulla identificabilità dell'ente esterno. La rilettura dei luoghi classici della riflessione sul tempo – dal *Timeo* al *Parmenide* platonico, al concetto aristotelico del *nŷn*, fino a Plotino, *Enneadi*, III, VII, dal tema della (pretesa) separazione tra tempo e eternità, al tema dell'«atomo» costitutivo del tempo, a quello del rapporto tra anima e tempo – diviene così impegno centrale dell'attuale ricerca scientifica.

Iniziamo dal *tópos* per antonomasia: anzitutto è necessario distinguere ciò che *sempre* diviene e mai in nessun modo è, da ciò che è *sempre* e non ha nascita (*Timeo*, 27 d 5-6); il *sempre* del ciclo della *génésis* (nascita-distruzione) dal *sempre* di ciò che puramente-semicolonplicamente è (*tò òn aei*). Ma tutto ciò che appartiene al ciclo della *génésis* deriva necessariamente da qualche causa, è impossibile che sia senza causa. La sua esistenza rimanda al fare di un *demiourgós*, che è causa del passaggio, del movimento che conduce dalla non-presenza alla presenza, che manifesta l'ente. Ora, però, è *impossibile* («*adýnaton*») trovare il Fattore e Padre di questo Tutto e, trovatolo, indicarlo a tutti (28 c 3-5); ciò che è in nostro potere considerare riguarda il *parádeigma* secondo il quale il Padre lo costruì. Se il Padre è *agathós*, e *kalós* appare il cosmo che ha fondato, egli non può aver tenuto come modello qualcosa che nasce e si distrugge, che mai veramente è (il cosmo, infatti, può dirsi *kalós* soltanto nella misura in cui è immagine di ciò che veramente *sta in sé* compiuto, perfetto), ma deve aver guardato fisso all'eterno (29 a 3), a ciò che va appreso «*noései metà lógou*» (28 a 1) dal pensiero mediante il *logos* (la forza discorsiva che è l'interno 'articolarsi' dello stesso pensare). Il grande animale che in sé tutti contiene, la grande forma che tutte in sé accoglie, sono così figure perfette, costruite su eterni, musicali rapporti, ritmi inalterabili: un dio felice (34 b sgg.). Ma mentre eterno è il modello, tutto ciò che da esso deriva e che lo imita non potrà essere immortale né indissolubile, neppure i più alti tra gli dèi visibili, che roteano uniformi nello stesso luogo,

neppure la Terra nutrice, neppure quelli tra i «theoi theôn» (dèi, figli di dèi) che appaiono quando vogliono (38 e-41 a). Questo cosmo è connesso secondo un eterno modello, ma tutto ciò che è connesso è anche dissolubile. Ora, poiché è malvagio dissolvere ciò che sta in bella armonia («*kalôs harmosthén*»), questa danza di stelle e di dèi non sarà colta da destino di morte, ma il legame che la tiene non consiste in una interna necessità, nell'essenza stessa della sua natura, ma nella *boulesis*, nella volontà sovrana del Padre (41 b 4-5). L'essere-nati fa degli stessi supremi dèi soltanto perfette icone del Modello, cui conviene l'«è' secondo verità. Gli dèi, infine, imitando, a loro volta, la potenza del Demiurgo, genereranno le nature mortali, o, più precisamente, contesseranno la parte mortale con quella parte divina della creatura, la cui semenza rimane nella *timé* del Padre.

È sorprendente come questo testo, interamente dominato dall'idea di *armonia*, di ordine, di riuscita congiunzione, possa continuare ad essere letto alla luce di astratte distinzioni. L'ente platonico è *hierarchicus* nella sua essenza; *l'essere è relazione*: ogni suo 'strato' non viene estrinsecamente collegato agli altri, ma la sua stessa voce ne è sempre in-formata e ne risuona. Il comune Principio garantisce l'indissolubilità di questo reciproco e simultaneo *comunicarsi*. Anche le generazioni che procedono cronologicamente rimangono così in relazione non soltanto con quella degli dèi immortali, ma con la stessa potenza del Demiurgo che, attraverso il suo 'articolarsi' nel mondo divino (*metà lógou*), comunica la propria *nóesis* agli stessi mortali. Il problema non consiste affatto nell'analisi dell'essere-separato dei diversi 'strati', ma, all'opposto, del loro collegarsi, del loro – nel senso preciso e forte del termine – *imitarsi*. La diversità della loro potenza, del loro valore, non solo non pregiudica la partecipazione di ognuno al Tutto, la sinfonia del Tutto, ma, anzi, ne costituisce la condizione, poiché il cosmo non è né la vuotezza dell'identico, né l'astrattezza della differenza fissa in sé: lo stesso Cielo non sarebbe compiuto (e, dunque, il Modello stesso non sarebbe veramente imitato) se le specie mortali non nascessero (41 b 8). Il Modello è veramente tale, raggiunge il proprio *télos*, nell'essere-imitato; Oura-

nós resterebbe «*atelés*» se le specie dei mortali non lo abitassero. È il rapporto, la *misura* del rapporto, il *metaxy* a costituire il problema, e nient'affatto la definizione dell'*esser-parte*. La quintessenza del ‘progetto’ demiurgico non sta nel fissare ‘strati’ dell’essere, ma nel tesserli insieme: nel tessere mortale e immortale in modo che l’*aídion*, lunghi dall’apparire l’Altro dal vivente, possa esserne pensato come *il proprio*, come l’‘è’ del vivente, il suo *sempre*. Il *sempre* del nascere e del perire non può comprendersi che guardando all’*aídion*, poiché, rivolgendoci semplicemente al nascere e al divenire in quanto tali, nessuna determinazione simile potrebbe mai sorgere (nessun ‘sempre’), ma mere descrizioni di successioni di eventi, destituite di ogni principio. La distinzione, da cui inizia il ragionamento, serve alla determinazione di questo rapporto: ciò che è sempre e mai ha nascita spiega e ‘salva’ la forma del mondo e degli enti che lo abitano. Ciò che è sempre (Aión) spiega e ‘salva’ il sempre *di Chronos*.

In questo contesto va pensato il celeberrimo passo in cui Chronos è detto immagine *eterna* procedente *secondo il numero* (e dunque mobile) dell’Aión che permane nell’Uno (37 d 5-7). L’immagine è eterna come il Modello; imitando Aión, le forme del tempo ne partecipano, e ne partecipano proprio col farlo apparire, e possono farlo apparire, rappresentarlo, proprio perché se ne distinguono. Certo, di Chronos si predica l’‘era’ e il ‘sarà’, cosa impossibile per l’Aión, ma ciò non implica alcuna reciproca esclusione, poiché è sempre, proprio in quanto *eikón* dell’Aión, quel procedere di Chronos che avviene secondo il numero. L’espressione «*kat’arithmón*» rende evidente il senso dell’*eikón*: se Chronos fosse semplice successione da *non-più* a *non-ancora*, mai potrebbe *positivamente* affermarsi come immagine di Aión; ciò che lo rende tale è che la successione si costituisce, in realtà, come un *ordine* del movimento, che essa propriamente non è semplice successione ma *ritmo*. Soltanto guardando alla sua essenza, che sta nel *numero*, si teorizza il tempo come immagine di Aión. Nessun movimento in quanto tale potrebbe così manifestare Aión, se non quello che si struttura secondo l’ordine *in se stesso aionico* del Numero. Si badi, tale ordine appare immanente alle forme del tempo; il tempo è com-

prensibile soltanto sulla sua base. Si dà esperienza di tempo-*chrónos* soltanto perché esso è 'più' che temporale, perché la sua dimensione è 'più' che crono-logica: il numero, secondo cui procede, simbolizza l'idea della semplice successione al puro 'è' aionico. Una semplice successione a-ritmica ci risulterebbe altrettanto inafferrabile e indiscernibile di quell'Uno-Uno, di cui non può esservi né nome, né discorso, né scienza, né sensazione, né opinione, sulla cui aporia verte la prima ipotesi del *Parmenide*. 'Percepiamo' il tempo perché esso si costituisce secondo l'*idealità* del numero, e dunque a immagine dell'Aiòn. In quanto fondato sul Numero – reso possibile-pensabile in quanto «*kat'arithmón*» – il tempo è ideale nella sua essenza.

Ma che altro sono i numeri del tempo se non i movimenti degli stessi corpi celesti? Noi li osserviamo osservando le orbite del sole, della luna e degli altri cinque pianeti. Chronos e Ouranós sono fatti insieme, e se una cosmica *lýsis* avesse mai luogo (ciò che, come abbiamo visto, non può in assoluto escludersi), essa li coinvolgerebbe entrambi. Saremmo dunque di fronte a un'esplicita formulazione di quella comprensione cosmico-naturalistica del tempo, la cui radicale «*Ausschaltung*» forma croce e gloria del pensiero contemporaneo? Se analizziamo la struttura teoretica della pagina platonica (ascoltan-done e non subendone il fascino narrativo-mitologico!) risulterà evidente la impossibilità di ridurre il numero alla osservazione di ritmi cosmicamente-naturalisticamente dati. È qui in atto la medesima dialettica che abbiamo già studiato nel *Parmenide*, a proposito dello sviluppo dell'ipotesi fondamentale: se l'uno è (dove il verbo essere, direbbe Benveniste, non svolge una ridondante funzione di copula, ma è effettiva affermazione di esistenza). Parti dell'uno-che-è saranno essere e uno, e ciascuna di esse involgerà sia l'uno sia ciò che è: «l'uno infatti sempre ha con sé ciò che è, ciò che è sempre ha con sé l'uno» (142 e 6-7). Così l'uno-che-è, l'uno partecipante all'essere, infinitamente sdoppiandosi, appare «infinito quanto al numero (*ápeiron* quanto al *pléthos*)» (143 a 2). Se l'uno è, necessariamente sarà anche il numero, la successione 'innumerabile' dei numeri. Tale successione si deduce, dunque, dall'uno-che-è, e partecipa ad esso intrinseca-

mente: «mai l'uno manca a ciò che è» (144 d 4); nessun *arithmós* manca dell'uno, se l'uno è l'uno-che-è. E perciò l'Aión, se è, sarà sempre in se stesso («*en hení*») e insieme in altro da sé, sempre starà e insieme sempre sarà anche nella sua «immagine mobile». Rimanendo uno (ma uno-che-è) produrrà l'infinita serie dei numeri, procederà, cioè, secondo il numero (che è *pléthos* innumerabile). Tale serie parteciperà intrinsecamente di Aión, esattamente come ogni numero partecipa dell'uno.

Il discorso del *Parmenide* sul numero illumina, pertanto, quello sul tempo del *Timeo*: i numeri del tempo non sono affatto una naturalistica descrizione dei ritmi eterni degli astri (una astro-logia), ma la successione infinita dei numeri deve essere dedotta dall'ipotesi dell'uno-che-è, speculando, cioè, la dimensione aionica dell'uno. Tale deduzione da nessuna osservazione fisica può essere resa possibile; essa avviene interamente *en psychēi*, nell'anima che *in sé* 'osserva' e sviluppa l'aporia dell'uno-che-è. Dall'uno invisibile e apprendibile soltanto «noései metà ló-gou» procede il numero, si genera la successione dei numeri, si perviene all'idea del parteciparsi reciproco dell'uno e di Chronos. La semplice osservazione e descrizione cosmologica dei movimenti di Ouranós mai potrebbe dare questo risultato. Questi movimenti non formano alcuna originaria temporalità;<sup>1</sup> temporalità originaria è, invece, quella dello stesso uno-che-è, o dello stesso Aión, in quanto compreso, come deve essere, alla luce dell'ipotesi fondamentale del *Parmenide*. Il tempo, o la successione dei tempi di Ouranós, sono immagini, soltanto immagini, di tale originaria temporalità – sono la temporalizzazione della temporalità originaria dell'uno-che-è aionario, la cui natura è quella di pura idea nell'anima. Il tempo

1. Anche per l'antica sofistica vale lo stesso punto di vista: quello di Chronos come «nóema» o «métron», non «hypóstasis», pensiero o misura, non sostanza obiettiva (Antifonte, DK 9). A me pare che Platone tenti di accordare con questa idea la tradizione armonico-cosmologica pitagorica, per la quale Chronos viene tratto *in* Ouranós dall'ápeiron, e cioè il movimento delle cose *nel* Cielo sarebbe 'immagine' del tempo originario della Sfera che tutte le avvolge (cfr. le testimonianze in 58 DK 30-34).

appare, sì, come prodotto dell'intelligenza dell'Artefice, ma è prodotto secondo quel numero, che, *sola mente*, egli ritrova in se stesso, sviluppando il problema dell'uno. L'abbandono (come vedremo) di ogni esplicito riferimento cosmologico nella dottrina aristotelica del tempo come numero del movimento, è già quindi del tutto implicito in Platone. Con ciò si dimostra anche la peculiare distinzione, e in nessun modo contrapposizione, tra Aión e Chronos, poiché immanente all'idea dell'Aión sta la forma del numero e dei molti (non posso affermare che l'Aión è, se non pensandolo nel *pléthos* dei numeri), così come immanente al numero (ai numeri di Chronos) è l'idea dell'uno-*che-è* (dell'Aión): non posso concepire nessun numero al di fuori del suo essere *uno*. La forma dell'Aión e quella del numero, la dialettica che le unisce e che rende entrambe leggibili-dicibili, si svolge a priori da ogni considerazione empirica, è puramente trascendentale rispetto ad ogni calcolo e ad ogni opinione. Non vi sarebbe *logos* di Chronos fuori di Aión; ma, se non si desse il numero di Chronos, non vi sarebbe *logos* neppure di Aión: la considerazione di Aión si arresterebbe all'aporia insuperabile cui giunge, nel *Parmenide*, l'ipotesi dell'Uno-Uno (beninteso allorché, come si è visto, essa venga assolutizzata). Non solo, dunque, ogni considerazione crono-logica deve risultare 'più' che semplicemente cronica, ma anche ogni considerazione della dimensione aionica dovrà risultare 'più' che aionica (dovrà mostrare l'immanente partecipare dell'Aión, in quanto *è*, al numero di Chronos).

Il carattere *simbolico* del rapporto tra Aión e Chronos nel *Timeo* conferma i tratti più generali della comprensione greca del tempo, liberando, finalmente, dai pregiudizi intorno alla sua supposta natura obbiettivistico-cosmologica. Come spiegò la Philippson, neppure la forma per eccellenza del decorso temporale, della successione, in esso appare mera crono-logia. Fin da Esiodo, la genealogia non si limita, infatti, a dar ragione di una successione di 'stati'. È sempre *uno* a fluire cronicamente: l'unità del *génos* permane aionica *nella* molteplicità dei nomi. E questa unità non si è, a sua volta, formata *a causa* del tempo; la sua 'verità' non appare filia temporis, poiché dell'unità di una *forma* si tratta e non dell'unificazione, nel tempo,

di enti tra loro originariamente sconnessi. La *génésis* è, sì, *chroniké*, ma necessariamente sempre di quel Chronos che è in-formato dall'uno; perciò essa custodisce e mantiene un carattere che la rende riconoscibile e nominabile. La genealogia non è, insomma, narrazione di molteplici momenti in successione cronologica, ma disvelarsi (*aletheúein*) dell'unità di un *géros*, manifestazione *in verità* del carattere aionico di un *géros* nei suoi molti nomi, esattamente come l'uno-che-è si manifesta nel *pléthos* dei numeri. Né avrebbe senso discorrere del carattere di un *géros* astrattamente dalla sua durata, dal numero del suo tempo. Il *géros* non occupa un segmento indifferente del tempo, non è 'gettato' nel tempo-successione, bensì è il proprio tempo: ogni generazione, ogni razza, sia di uomini che di dèi, hanno la loro età – sono epoche determinate. Chronos si dà soltanto nel ritmo di queste epoche, dove ritmo vale infinitamente più che 'fluire' – e per una ragione essenzialissima (oltre quelle già illustrate da Benveniste): che costitutivo del ritmo è l'*istante*, che spezza l'indifferente fluire, il semplice *movimentum*, la cui radice è, appunto, il *momentum*. A priori, se un ritmo appare, lì deve darsi *de-cisione* della successione crono-logica. Come non vi è tempo astratto-assoluto che comprende le diverse figure, ma *ritmo di epoche* che si rapportano secondo l'ordine del numero, così non vi è epoca in quanto astratta durata, fluire di momenti; ogni epoca è vista secondo l'irrompere in essa di atemporali principi e potenze – secondo il *daímon*, potremmo dire, che ne decide il carattere. Ogni durata è lacunosa, non detiene alcuna sostanzialistica pienezza, non si può osservare con continuità. (Tutto ciò che Bachelard riteneva conquista di una moderna filosofia del tempo, è già della forma arcaica della genealogia!). Poiché la durata dell'epoca è ritmo, essa può apparire soltanto ad una considerazione *kairologica*, attenta, cioè, a quegli *istanti* che, emergendo dall'apparente continuo e spezzandolo, esprimono al suo culmine, alla sua *akmé*, il carattere dell'epoca (del *géros*, dell'eroe, della figura), la mostrano nella pienezza insuperabile della sua potenza e delle sue *timai*.

Anche questa dimensione kairologica della concezione classica del tempo – alla pari della simbolica, che ne rap-

presenta l'orizzonte complessivo – va radicalmente pensata. L'istante del *kairós* proprio nel suo esprimere l'*akmé* dell'epoca, il *tempo proprio* dell'epoca, proprio nel compierne la figura, non può appartenere alla sua durata. È ciò che conferisce ad essa *una forma*, e per questo, perché ne esprime l'immanente unità, non può ridursi a nessuno dei momenti che ne costituiscono la durata. Ciò che fa della durata non una successione *a-ritmica* di momenti obbiettivisticamente descrivibili, ma un ritmo epocale, non appartiene alla durata stessa, non appare *misurabile* in essa. Né l'unità in quanto tale della durata (il suo essere 'prodotta' da Aión), né la sua unità in quanto individualità formale (il suo essere epoca), possono perciò risultare crono-logicamente afferrabili. Ma neppure crono-logicamente afferrabile è il 'passaggio' da momento a momento, che pure costituisce la condizione di pensabilità della successione. L'attenzione alla dimensione kairologica del tempo svela anche quest'ultimo paradosso. Il *kairós* come attimo decisivo in cui appare la forma compiuta (e in quanto compiuta inoltrepassabile, non intenzionante alcuna durata 'oltre' sé), è l'attimo decisivo di *ogni* momento, in cui ogni momento tramonta e si origina la 'prima' alba del successivo. L'inafferrabilità del *kairós* è l'inafferrabilità di questo 'intervallo'. Sia l'*exaíphnes* platonico che, come vedremo, lo stesso *nýn* aristotelico pensano la para-dossalità del *kairós*. Il 'passaggio' dall'uno ai molti, che, producendo il numero, produce quell'ordine secondo il numero che è il tempo, non può avvenire nel tempo-*chrónos*, poiché non di estrinseco rapporto tra due dimensioni si tratta, bensì dell'istantaneo parteciparsi reciproco: l'uno-che-è è molti e i molti sono uno. In base alla considerazione 'volgare', dovremmo arrestarci al tempo come 'ciò' in cui le cose o si muovono o stanno ferme. Ma 'dove' sarebbe la cosa quando *muta*? Essa non muta quando è ferma, ma neppure quando è in moto. Come concepire crono-logicamente il mutamento? D'altronde, Chronos stesso è concepibile soltanto sulla base del 'passaggio' uno-molti; ma appunto tale 'passaggio' non è un passaggio, se con questo si intende un *movimento*. Il mutamento ha natura affatto istantanea-kairologica, mai potrà osservarsi con continuità, secondo lo schema di una durata

senza lacune. La natura del mutamento è *catastrofica*. Possiamo forse osservare (naturalisticamente) l'uno che, se in moto, si arresta, o, se fermo, muta il proprio stato iniziando a muoversi (*Parmenide*, 156 c 1-2)? Tale successione non è osservabile. Il mutamento non avviene *in Chronos*; non è localizzabile, non ha *tópos* nel tempo: è *átopon* (156 d 1), avviene nel non-luogo dell'*exaíphnes*. Ma tale *átopon* è precisamente 'ciò' che costituisce Chronos, ciò che lo rende pensabile – poiché è proprio quella 'catastrofe' tra uno e molti che costituisce la forma stessa di Chronos in quanto icona di Aión secondo il numero. Questa «*phýsis átopos*» (156 d 6-7), questo elemento paradossale e assurdo, che è *metaxy* tra movimento e stasi, *non sta in nessun chrónos* (156 e 1), eppure ne rappresenta la condizione intrascendibile, poiché ogni numero del tempo presuppone l'istante – assolutamente non spazializzabile – in cui l'uno sta in sé e insieme si muove, e rimanendo in sé (*stásis*) partecipa simultaneamente del divenire dei molti (*kínesis*). L'atomo, per così dire, del tempo (il passaggio tra momento e momento) appare così del tutto intemporale. *Kairós* ed *exaíphnes* si spiegano a vicenda. Kairologico-istantaneo è il 'mutare' dell'uomo, ma così come quello di ogni cosa quando muta. Il mutamento, in base al quale afferriamo il tempo, non è collocabile in nessun tempo-*chrónos*. Il tempo come 'luogo' del mutamento viene già qui radicalmente criticato. Il rapporto simbolico Aión-Chronos si spiega soltanto ora, sulla base della natura istantanea del 'passaggio' uno-molti. Il simbolo indica l'istantaneità del parteciparsi dei *due*; in esso, *due* dimensioni, che tali permangono, si danno secondo un ritmo, e l'unità di questo ritmo non compare 'poi' a collegarle, ma si offre immediatamente con esse. Il 'luogo' dove il tempo si costituisce ne nega l'essere 'luogo'.

L'analisi aristotelica non abbandona affatto, ma semmai approfondisce quella critica della natura paradossale dell'*exaíphnes*, che regge l'intero problema del rapporto dell'uno col tempo – ovvero dell'intrinseca temporalità dell'uno-che-è – in Platone. Il *nýn*, l'"atomo" che sembra costituire il tempo, non può essere inteso come sua parte, poiché la parte ha un'estensione che il *nýn* non ha. Non si può perciò dire che Chronos consta di *nýn*, che è una suc-

cessione formata da *nŷn* – poiché, se così fosse, si dovrebbe concludere che esso non esiste affatto; sarebbe infatti impossibile che fosse, essendo composto di ni-ente (*Phys.*, IV, 218 a). Il *nŷn* non è parte, aente-luogo (è *átopon*, come l'*exaiphnes*), dà bensì *misura*: «il *nŷn horízei* il tempo (*chrónos*), secondo il prima e il dopo» (219 b 12); il *nŷn* ha funzione di *orizzonte*. L'orizzonte non sta in nessun luogo, ma è relativo alla singolarità irriducibile dell'osservazione; non costituisce alcun limite o confine obiettivo e a tutti comune, se non nel senso che tutti afferrano il 'proprio' tempo secondo la misura-orizzonte del *nŷn*. Per tutti, il *nŷn* discrimina principio e fine e, insieme, li tiene uniti: fine-del-prima-inizio-del-poi; ma, poiché appunto non si tratta di una 'parte' o dell'atomo obiettivo del tempo, tale misura risulterà anche sempre diversa. Il *nŷn* stesso sarà identico in quanto *sempre*-orizzonte, e insieme diverso in quanto *sempre* esistente in un diverso: «se l'istante non fosse diverso, ma uno e medesimo, non vi sarebbe *chrónos*» (218 b 27-28). Sempre uguale, potremmo dire, è la funzione del *nŷn*, ma sempre cangiante la *misura* che con esso si determina, poiché istantanea è la sua natura e, in quanto tale, questo *nŷn*, nella sua individuale qualità, non sarà che *una sola volta*.

Il tempo non si costituisce affatto, perciò, come successione indifferente di 'punti' tutti uguali, successione nella quale noi saremmo semplicemente 'gettati'. In quanto misura, il *nŷn* dipende dal *misurante*, e, in quanto orizzonte, esso rende simultaneamente il tempo *continuo e diviso*: il tempo è continuo in forza dell'istante-*nŷn* (che è fine-del-prima-inizio-del-poi) e diviso in forza dello stesso (poiché il *nŷn* è sempre in un diverso, il suo accadere è perfettamente *individuo*). Ciò che fa il tempo continuo, lo divide, e viceversa; il continuo si costituisce secondo l'istante-*nŷn*, che è *funzione* di orizzonte – ma la singolarità del *nŷn* (inafferrabile orizzonte che non ha parte e, in sé, non ha misura) appare propriamente come *crisi* di ogni continuo. L'orizzonte non ha luogo, non è punto geometrico (220 a 10 sgg.), non può essere inteso come parte della durata, come indifferente momento – eppure, nessun tempo sarebbe (nessuna misura o *numero* del tempo sarebbe concepibile) se non potessimo ordinare il movi-

mento secondo il prima e il poi, determinandolo, cioè, 'sulla base' del *nyn*. 'Ciò' che costituisce il continuo è quella *catastrofe* del non-più in non-ancora: non passaggio, non momento, ma 'decisione', salto, istante; *continua* è soltanto la *funzione* di orizzonte dell'istante – continuo è il *dividere* Chronos da parte dell'istante: continuità destituita di ogni significato fisico-obbiettivo, ma *costruita* sulla *forma* del prima e del poi, *numerata* da essa. E il problema, su cui si conclude il Libro IV, e da cui tutta la speculazione occidentale successiva sul tempo trae nuova origine, se, cioè, il tempo possa esistere senza l'esistenza dell'anima, poiché solo l'anima ha la potenza di numerare (223 a 16 sgg.), tale problema consegue, a questo punto, di necessità, dall'intero svolgimento del discorso aristotelico.

Ma il punto che forse maggiormente lo avvicina all'idea platonica dell'*exaiphnes* riguarda l'esame del rapporto tra movimento (*kinesis*) e mutamento (*metabolé*) in *Fisica*, V, 224 a sgg. e in *Metafisica*, XI, 1067 b sgg. Nel Libro IV della *Fisica* si erano viste, insieme, distinzione e indisgiungibilità tra tempo, da un lato, movimento e mutamento, dall'altro (218 b 33-34). Noi avvertiamo simultaneamente movimento e tempo, e se avvertiamo il tempo anche quando non subiamo alcuna affezione corporea e stiamo al buio, ciò avviene perché sempre inerisce all'anima una qualche *kinesis* (219 a 4-6). Ora, ogni movimento, in quanto procede da qualcosa a qualcos'altro (224 b 1), sembra implicare un mutamento (come indica lo stesso termine, *metabolé*, che prende il nome piuttosto da ciò *verso* cui il movimento si attua, che da ciò da cui inizia), ma le forme del mutamento possono essere tre soltanto: da sostrato a sostrato (*hypokeimenon*), da sostrato a non-sostrato, da non-sostrato a sostrato (quello da non-sostrato a non-sostrato non essendo in realtà un mutamento, poiché non c'è in esso alcuna opposizione). È evidente, allora, che, se anche ogni movimento è mutamento, non tutte e tre le forme del mutamento implicano movimento. Come potrebbe darsi, infatti, movimento da non-sostrato a sostrato? Ciò che non è affatto un «tóde», qualcosa di determinato, è impossibile che si muova. Ma neppure da sostrato a non-sostrato può esservi movimento, poiché come potrebbe il movimento finire in un non-luogo e come po-

trebbe, in generale, essere movimento se fosse il mero opposto del 'passaggio' da non-sostrato a sostrato che, abbiamo visto, *non è* movimento? Ora, il primo mutamento è la *génésis*, generazione, e il secondo la *phthorá*, corruzione. Le forme essenziali del mutamento *non* sono pertanto movimenti; movimento sarà soltanto il mutamento da sostrato a sostrato (il mutamento che ha luogo tra 'soggetti' positivamente, affermativamente esprimibili). Ma il tempo, anche se non è movimento bensì il numero del movimento, pure non può essere senza movimento (non può essere senza l'essere-in-movimento *dell'anima*). Se generazione e corruzione non sono concepibili come movimenti, non ne sarà concepibile un tempo; il tempo, come numero del movimento, nulla 'numererà' di *génésis* e *phthorá*. Eppure, non si era affermato che l'essere-nel-tempo comporta il corrompersi delle cose, «che tutto invecchia a causa del tempo», che, insomma, il tempo è causa della *phthorá* (*Phys.*, IV, 221 a 31-221 b 2), mentre ciò che è sempre non sarà nel tempo, nulla patirà dal tempo (221 b 6)? Ancor più esplicitamente, si era affermato che tutte le cose «*phthartá*», corruttibili, e «*genetá*», generate, per decreto di Ananke è necessario assolutamente che siano nel tempo (221 b 28-30). L'aporia è di grande portata: in nessun modo sarà possibile sostenere che il tempo è causa, o anche soltanto misura, di generazione e corruzione, se queste non sono movimenti. Mutamenti, sì, ma mutamenti che non hanno luogo attraverso movimenti, attraverso, cioè, un qualche continuo di momenti. Il tempo è certamente indisgiungibile anche dal mutamento (come già si è visto, 218 b 33-34); ma potrà essere numero di un mutamento che *non è* movimento? O dovremmo concludere che proprio ciò che sembra costituire l'essere-nel-tempo, nascere e perire, il *marchio* della temporalità dell'esserci, *non è* temporale? L'aporia si lascia comprendere soltanto alla luce delle considerazioni svolte sulla natura del *nýn*. Corruzione e generazione non possono spiegarsi crono-logicamente – *ma è il tempo stesso a non essere crono-logicamente riducibile*. Corruzione e generazione non giacciono nel continuo di Chronos, ma lo *decidono*: catastrofi e non momenti del continuo. Nessun numerabile movimento porta all'essere o al non-essere;

nell'istante *átopon*, non-luogo e neppure geometrico punto (perché il punto sempre sta e non ha rapporto né con movimento né con mutamento), qualcosa si dà alla presenza, ek-siste dalla non-presenza, e qualcosa dalla presenza scompare. Non sono movimenti – ma non contraddicono affatto quella considerazione non 'volgare' del tempo, che lo pensa, appunto, alla luce dell'istante *átopon* del *nýn* (o dell'*exaiphnes*). Corruzione e generazione presentano, rispetto al tempo come continuo, una natura, potremmo dire, *estatica* – ma è analoga la natura dell'istante, del paradossale 'passaggio' uno-molti. I 'passaggi' per eccellenza, le 'porte' dell'essere-nel-tempo, non stanno nel tempo, nulla possono patire dal tempo in quanto Chronos. Come il *nýn*, così generazione e corruzione formano *orizzonti* intemporali del tempo; ciò che è nel tempo è *per* tali orizzonti, per-la-nascita e per-la-morte, che, in quanto tali, mai potranno essere ridotti a Chronos, mai saranno crono-logicizzabili. Ma neppure essi stanno astrattamente altrove dal tempo, poiché la temporalità dell'esserci si 'orizzonta' continuamente su essi: essi rappresentano il suo immanente orizzonte. La *singolarità* del *nýn*, che de-cide il continuo costituendolo, è della stessa natura dell'istante per eccellenza – dell'orizzonte per eccellenza, che continuamente ci orizzonta, che è immanente misura della temporalità del nostro esserci: nascita-morte. In tale singolarità permane un tratto essenziale dell'Aión; essa afferma, sì, un mutamento (che Aristotele non osserva negli «enti di lassù»), ma non un movimento. Proprio nel loro generarsi e perire, gli enti di quaggiù, *phthartá*, partecipano, allora, di una dimensione irriducibile a Chronos. Proprio la figura della loro essenziale miseria appare *eikón* dell'Aión, immagine *eterna* di ciò che sempre è. Insomma, che il tempo non si concepisca qui affatto come indifferente successione di momenti, in cui, nel cui 'luogo' tutti gli enti di quaggiù starebbero, ma che si costituisca secondo quella misura, quell'orizzonte del *nýn*, che non ha altro 'luogo' se non la numerante anima – ciò è reso evidente dal fatto che proprio gli essenziali 'momenti' della creatura sono in realtà *istanti* incatturabili. I 'tempi' della creatura sono, per ogni verso, comprensibili soltanto secondo la natura dell'istante. E questa natura è *sim-*

*bolica*: essa in tanto rende pensabile un *tempo-chrónos*, in quanto ‘tiene’ all’incorrottibile singolarità dell’Aión.

Il discorso svolto riguarda direttamente anche la comprensione dell’essere in quanto accidente, *symbebekós* (*Met.*, VI, 2, 1026 a 34), del quale non vi sarebbe alcuna *theoría* (e di ciò è segno che nessuna *epistéme* se ne occupa). L’accidente è quasi « solo nome » (1026 b 13), e indica ciò che esiste né sempre né per lo più (non solo, perciò, non sarà oggetto di *epistéme*, ma neppure di *poiesis* o di *prassi*), tanto da apparire qualcosa di vicino al ni-ente (1026 b 21). Ma anche di questo, che è il più debole dei molti modi in cui l’essere può dirsi, qualcosa bisognerà predicare con necessità: è necessario, infatti, che tutto *non* sia secondo necessità; è necessario che sia ciò che è per accidente (1027 a 10-11), è necessario che qualcosa avvenga per caso, per *týche* (1027 a 17). Dunque, *tutto* avviene secondo necessità. Il corruttibile è dominato da Ananke quanto lo sono il Sole o la Luna: ‘più’ accidentale un ente, ‘più’ necessariamente corruttibile, dunque: più predicabile secondo necessità, meno accidentalmente accidentale. Analogamente, il tempo del corruttibile non è apparso come fugace *movimentum*, ma nell’istante (nell’*akmé*) della *génesis* e della *phthorá*. Esso non si predica accidentalmente, ma secondo la necessità di tale istante. L’istante *balena* imprendibile – ma il suo baleno *orienta* tutte le forme del tempo. È necessario – mai ‘cede’ – proprio nel suo balenare. Possiamo chiamare Tyche l’istante; certo, nulla lo produce o intenziona: puro evento. Ma esso è l’orizzonte *necessario* di ciò che appare meramente contingente. Come possiamo concepire una successione di momenti soltanto secondo la misura *non* crono-logica dell’istante, così possiamo predicare la contingenza di qualcosa soltanto secondo la *necessità* del suo essere tale. [Contingente] non è il flusso del divenire, la semplice durata, ma ciò che *sempre* si decide secondo l’istante, ciò che *sempre* è per-la-nascita e per-la-morte (che non appartengono a nessuna forma del movimento). Tra necessario e contingente può sussistere un’astratta separatezza altrettanto poco che tra Aión e Chronos. Il pensiero classico mantiene tra le due dimensioni una *polarità* irriducibile sia ad astratte sintesi che a semplici separazioni. Soltanto

allorché questo *simbolo* cede il passo a preoccupazioni prepotenti di ordine etico e religioso-soteriologico, Chronos e Aión finiscono con l'apparire due vie separate: nulla più di veramente aionico si coglie nel *proprio* di Chronos, e Aión si fissa in assoluta trascendenza. Sarà allora che Chronos si spazializza nell'interminabile successione dei *nýn*, intesi come momenti, e che, oltre il suo 'pantano', l'anima anela alla luce di ciò che resta sempre nell'Uno. Sarà allora che il *kairós* diviene l'irrompere dell'istante che salva, che libera da Chronos, 'dimenticando' il suo essere rivelazione dell'*akmé* della figura, della verità *del tempo*. Soltanto, dunque, per taluni aspetti della cultura e del pensiero tardo-ellenistici possiamo utilizzare l'interpretazione del rapporto Chronos-Aión, e del significato di ognuno di questi termini, che ancora ci si ostina a ritenere valida per la filosofia classica tout court. È in Filone, ad esempio, che l'oggi eterno, illimite, di Aión, vita del dio e del cosmo intellegibile, si contrappone al Chronos del cosmo sensibile. È in Plutarco che il dio *rifiuta* la molteplicità, *nega* ogni *pléthos*, e, in un Aión *immobile*, senza movimento né mutamento, esige dai fedeli quest'unico nome: «tu sei». È in Plutarco come nei neopitagorici, in Filone come negli scritti ermetici, che il dio è unico e solo (Ieios, perciò, è chiamato Apollo) e che le due 'serie' mai si incontrano, neppure all'infinito: da una parte, *alétheia*-memoria-parola-luce-*aión*; dall'altra, silenzio-tenebra-oblio-*léthe*-*génésis*: il «terribile scorrere», di cui parlerà ancora Proclo. Della partecipazione dell'essere col tempo, della dialettica uno-molti nel *Parmenide*, della paradossale natura dell'*exáiphnes* e del *nýn* – di tutto ciò sembra dimentica la *sophía* di questa tarda Mnemosyne.

Ma può arrestarsi qui l'indagine? alla semplice considerazione, cioè, della *polarità simbolica* dell'opposto? L'opposto viene perciò definito proprio dalla *necessità* del legame con ciò di cui è l'opposto. Abbiamo rinserrato un vincolo che sembra insuperabile tra le diverse forme del tempo – ma questo vincolo non si esprime che nella 'traducibilità' reciproca di sfere apparentemente autonome. Ora, come si rende possibile-pensabile tale 'traducibilità'?

E perché mai dovrebbe costituirsi sul suo fondamento una *necessaria* polarità simbolica? Non la si dovrebbe piuttosto rappresentare come soltanto *un possibile*? Fino a che ci limitiamo a mostrare l'intrinseca dialetticità delle forme supposte separate, non superiamo il limite *complessivo* di tali forme – ma ribadiamo per entrambe quella ‘autonomia’ che la concezione ‘volgare’ del tempo fa valere per ciascuna. Analizzando l'intrinseca ‘crono-logicità’ dell'Aión e l'immanente carattere aionico delle forme del tempo-*chrónos* (non ne sarebbe concepibile alcun logos altrimenti), noi *presupponiamo* il parteciparsi delle due dimensioni come orizzonte necessario e intrascendibile. Presupponiamo questo parteciparsi come l'Inizio; l'*unoduità* dell'istante appare come il solo possibile pensiero dell'Inizio: l'istante, infatti, è simultaneamente principio e fine, e su tale sua natura si regge lo stesso carattere ingenerato e inestinguibile del tempo. Ci sarà sempre un tempo (*Phys.*, VIII, 251 b), poiché qualsiasi estremità di tempo venga assunta, essa risulterà sempre un istante, e, dunque, tanto una fine quanto un principio. ‘Origine’ del tempo, allora, l'istante – ma l'istante, appunto, è *unoduità*, è già in sé polarità simbolica. E questa forma dell'Inizio necessita l'intero svolgimento del discorso (Inizio logico): l'*unoduità* di Aión e Chronos si riflette, informandola tutta, in quella di contingente e necessario, per cui solo in quanto predicato *secondo necessità* il contingente potrebbe veramente essere detto tale. Ma se il contingente è puro contingente non dovremmo piuttosto affermare che esso dovrebbe essere pensato anche come necessario? Se il puramente corruttibile è davvero contingente, non dovrebbe potersi pensare anche come immortale? E non immortale la ‘specie’ delle cose mortali, ma immortale lo stesso singolo individuo mortale – se esso davvero è *pura* contingenza. Al puramente contingente può ‘capitare’ la corruttibilità come l'incorruttibilità. Pensando il contingente come ciò che necessariamente è *solo* contingente, non solo il contingente è risolto nella necessità del tutto, ma, insieme, il necessario viene ‘fagocitato’ nel tempo del contingente, poiché risulta dicibile soltanto come ciò che fissa l'insuperabile contingenza del contingente. Non vi è altra necessità che quella del contingente (così

come non vi è altro Uno se non quello del *plêthos* dei numeri), e altra contingenza se non necessaria (ogni numero presuppone l'uno-che-è). Parti perfettamente distribuite (Moira) nell'abbraccio di Ananke: dell'Ananke che ignora la Musa – poiché quale *ritmo* è possibile articolare in questa 'distribuzione'? Diversi ritmi certamente compongono Chronos (come si è cercato di vedere), e diversi ritmi lo stesso Aión (come sempre meglio vedremo); ma il rapporto tra i due rispetta la pietrificata specularità che intercorre tra la Medusa e chi l'osserva, tra la Sirena e chi l'ascolta. Come renderlo *libero*? Come pensare anch'esso, invece, *cantato* nella parola della Musa? Chiediamoci, anzitutto: quale problema propriamente si indica nel nome di Aión? In che senso lo pensiamo *non* come al di là, non come assoluta trascendenza? E poi: in che modo ne pensiamo 'libero' l'immanente rapporto con Chronos? Ci ritroviamo nel cuore di questa interrogazione affrontando quell'autentica *akmé* dell'intera letteratura filosofica greca che è rappresentata dal settimo trattato della terza *Enneade*.

Il suo inizio suona quasi come un'esplicita critica di quella posizione tardo-ellenistica sul problema che abbiamo indicato con le parole di Filone e Plutarco: dicendo che l'Aión si riferisce all'*aídion phýsin*, alla natura di ciò che eternamente sussiste, e Chronos a tutto questo mondo del divenire, crediamo di averne nell'anima un'immagine conveniente, e in questo senso ne discorriamo in ogni occasione. Ma quanto più avanziamo nell'indagine, ecco che si moltiplicano le aporie, né l'opinione degli antichi filosofi è da sola in grado di soddisfarci. Questo inizio è importante, va profondamente meditato: infatti, ciò che potrebbe apparire (e, di fatto, appare alla considerazione 'volgare' del tempo) come il punto conclusivo della ricerca, viene qui assunto in quanto semplice *dóxa*, da cui, certo, la ricerca filosofica prende lo spunto, ma per liberarsene nel suo procedere. Che cosa è assolutamente necessario dire che l'Aión sia? (III, VII, 2, 1). È forse identico all'essenza intellegibile (Aristotele)? Ma noi affermiamo che il carattere aionario spetta all'essenza intellegibile, e non che è identico a tale essenza. Il cosmo intellegibile, poi, sembra constare di parti, mentre tutto intero e indivisibile è l'Aión. Diremmo, allora, che esso è identico alla

*stásis* in senso assoluto (*haplôs*), a quella quiete ‘profondissima’ che appartiene all’essenza (III, vii, 2, 24-25), e che si oppone al movimento del cosmo sensibile, a quel movimento senza di cui non può darsi *aisthesis* del tempo? Ma lo stesso movimento non è forse «*aiónion*»? Dunque, anche il movimento partecipa all’Aión. Se l’Aión si identificasse alla quiete dell’essenza, nessun altro genere dell’essere potrebbe parteciparvi. Ma se qualcosa risultasse ‘fuori’ di Aión, Aión diverrebbe una parte; e come potrebbe la parte essere indivisibile e sempre? Non lo possiamo, per ciò stesso, identificare con la *stásis*, proprio perché dobbiamo affermarlo uno e indivisibile.

In molti modi si dice la potenza del cosmo intellegibile; in quanto substrato, la chiamerai *ousía*, in quanto vita movimento, in quanto sempre identica a sé stasi, in quanto sempre diversa in se stessa, per la molteplicità degli enti che la compongono, alterità. Perciò è *vivente unità*, che persiste in sé senza di nulla mancare, perfezione indivisibile e che pure tutte le potenze possiede. Questa *vita* esprime l’Aión: *en-érgeia* incessante e compiuta in ogni suo punto, in cui il tutto è presente.<sup>1</sup> Ecco, si riaccende, splendidamente, nella parola di Plotino, l’antica radice del nome: la forza vitale dell’eternamente giovane (*iuvensis*), che abbraccia in sé ogni potenza, ogni possibile, che nel suo esprimersi mai viene meno a se stessa, che si arricchisce, anzi, proprio nell’esprimersi. Nessuna definizione può contenere l’idea della *vera vita*, della vita manifesta nella pienezza e unità delle sue dimensioni. Se diciamo che è sostanza-in-quiete non la rendiamo più augusta e divina, ma la impoveriamo riducendola a una soltanto delle sue potenze. Se la astraiamo da Chronos, la riduciamo a parte, e dunque a ente tra enti. Più tentiamo di assolutizzare l’Aión, più lo fissiamo nella differenza (ciò che è *assoluto* da altro da sé); più lo ‘idolatriamo’ come separato-

1. Vi è evidente anche l’eco della teologia aristotelica: «infatti l’*énérgeia* del *noûs* è vita» (*Met.*, XII, 1072 b 27), anche se, com’è ovvio, Plotino non identifica affatto *Nous* e Aión. Che il pensiero fattosi padrone di sé, attraverso la ricchezza del suo contraddirsi, si compia nella Vita, è, come abbiamo visto nel Libro Primo, l’idea della *Logica* hegeliana.

sacro, più lo sottomettiamo agli stessi principi che dominano il mondo sensibile. Vita vera è vita, sì, una e indivisibile, ma non dell'indivisibilità astratta e vuota dell'Uno-Uno, bensì *piena* dell'unità delle differenze – questa «Zoé» è l'Aión che cerchiamo, pervadente tutti gli individui e tutti i modi in cui l'essere si dice, da nessuno 'catturato' – in nessun luogo e ovunque –, in tutto manifesto, in nulla visibile, come gli enti sono visibili – luce, insomma, di quella *physis* che, proprio come il massimamente evidente, deve 'amare' nascondersi. Ma non luce 'in quiete', duraturo e immobile Giorno, bensì piuttosto lo *scaturire* perenne della luce, l'istante, che mai viene meno, in cui essa si dà: *eklámpōn*. L'atto perenne eppure istantaneo dell'*irraggiare* appare unica vera immagine di Aión. Non è substrato, perciò, l'Aión, ma il suo continuo, inesauribile ek-sistere irraggiante, e che irraggiando tutto fa apparire, lascia che sia. L'Aión è il *fulmine* che governa tutti i generi dell'essere, pre-potenza dell'essere. Non possiamo costringerlo in nessun genere, ma tutti lo presuppongono, e non come un fisso, assoluto substrato, bensì come fonte perennemente donantesi della loro vita, *loro vía vera*.

Come l'istante, *exaiphnes-nŷn*, da nessun 'punto' di Chronos, dunque, Aión è separato, eppure in nessun 'punto' è spazializzabile. L'*átopon* dell'istante è vera immagine di Aión, della pre-potenza di Aión rispetto a ogni determinazione. 'Immaginando' Aión come istantaneo nascimento della luce che continuamente si esprime lasciando che tutto si esprima, senza che per ciò mai il suo Pleroma ne risulti intaccato, Plotino rimedita poderosamente le aporie platoniche e aristoteliche sulla natura dell'istante come 'origine' e misura del tempo, e coglie *in esse* la difficile via del superamento della 'volgare', astratta contrapposizione tra Chronos e Aión. Non si dà 'passaggio' tra il Pleroma dell'Aión e i numeri, i ritmi che nel suo irraggiare si esprimono. Aión è substrato *in quanto* irraggia, balena, non è astratto cominciamento, né astratta conclusione, né, appunto, 'passaggio' crono-logicamente misurabile. Il suo significato va perciò radicalmente distinto da quello di semplice perpetuità, di infinita durata: *aidiótes* (III, vii, 5). Nell'istante aionico ogni dura-

ta ‘collassa’;<sup>1</sup> tanto che dell’Aión neppure si dovrebbe dire che è *sempre* (III, vii, 6), poiché il ‘sempre’ fa pensare a qualcosa che non cessa mai perché infinitamente procede, oppure a quella fissa *stásis*, che, come già si è visto, non può affatto identificarsi con la *vita* dell’Aión. Bisogna però, insieme, badare a non separarlo astrattamente da *aidiótes*; perpetuo, infatti, è il movimento, perpetuo Chronos, perpetuo il substrato. Né il movimento né il substrato sono l’Aión; ma l’Aión neppure è la loro negazione o il loro semplice altro. In quanto vita è anche *kínesis*; in quanto *eklámpion* è anche il substrato nel suo irraggiare. Aión è la pre-potenza *di* perpetuità e substrato, *di* ogni modo dell’essere. Tutti dà alla luce, fa ‘nascere’, ma alla luce di questa *génesis* anche sempre si sottrae. Pienezza di vita perché insieme manifestazione e nascondimento.

Ma dicendo tali cose, testimoniamo noi («martyroûntes») per altri, discorriamo di ciò che ci è estraneo? E come potremmo avere una comprensione dell’Aión, se la sua fosse una dimensione che ci esclude? Con questo interrogativo inizia il secondo ‘movimento’ del trattato (III, vii, 7). Come nel primo si è pervenuti all’intuizione della natura istantanea-irraggiante di Aión (e in quanto tale l’Aión è *complexio oppositorum* – non, cioè, come sintesi dialettica degli opposti, ma unità che scaturisce da un ‘punto’ in-differente al loro opporsi), così in questo giunge a conclusione, si può ben dire, il senso anti-naturalistico e anti-cosmologico della radice della comprensione greca del tempo. Dopo aver mostrato come le difficoltà fondamentali siano finora derivate da una imperfetta ‘riduzione’ (per usare la terminologia husseriana) degli elementi fisico-obbiettivi, da un’oscillazione dell’idea di tempo tra «movimento misurato» e «grandezza misuran-

1. È precisamente quanto Wittgenstein esprime nel *Tractatus*, 6.4311: «Se con *Ewigkeit* (eternità) si intende non una durata temporale senza fine (unendliche Zeitdauer), ma *Unzeitlichkeit* (atemporaliità), allora vive (lebt) eternamente chi vive nel presente (Gegenwart)»: l’Aión, non confuso con l’*aidótes*, è, infatti, *vita* – e vita che balena nell’istante (*eklámpion*). L’*Unzeitlichkeit* non deve perciò essere intesa come una dimensione *assoluta* del tempo, ma come l’In-differenza di tutte le sue dimensioni.

te», Plotino prosegue (III, vii, 11-12) affermando che non può darsi tempo se non nel senso in cui l'anima è temporale, che l'anima non giace affatto *nel* tempo, ma che è tempo essa stessa. L'orizzonte del prima e del poi è orizzonte dell'anima, non deriva da alcuna obbiettività ad essa estranea. Il tempo è numero del movimento – ma non esiste numero se non nell'anima numerante. Il numerare è il movimento dell'anima, di cui il tempo è immagine. L'anima armonizza-connette in ritmi il *pléthos* degli *arithmoi*; si dà numero del movimento, e dunque tempo, poiché l'anima è ritmo. Così narra Plotino: se a Chronos chiedessimo la sua origine, egli risponderebbe: *inquieta* è la natura dell'anima, della «*psychè toū pantós*», dell'anima del tutto, della «*chóre kósmou*», così come dell'anima di ogni ente; la sua potenza non conosce *hesychia* (III, vii, 11). In sé l'anima è *metaphérein*, incessante produrre, trasporre, passare. L'anima incessantemente vuole pro-durre sensibilmente ciò che ha contemplato. E questo suo movimento è il movimento del tempo. L'anima è così intrinsecamente temporale e nient'affatto 'gettata' nel tempo. Non vi è il tempo (assoluto) e nel tempo l'anima, ma l'anima non è che la propria stessa temporalizzazione: «prima di tutto l'anima temporalizzò (*echrónosen*) se stessa» (III, vii, 11, 30). Non si dà tempo che per questo essere-tempo dell'anima. La natura del tempo è essere distensione (*mēkos*) dell'anima; il tempo si annullerebbe non appena l'anima potesse perfettamente riunirsi all'Uno-Uno ineffabile, al di là di ogni essenza (che è già per Plotino, come abbiamo visto, ipotesi positiva). La perfetta quiete o *stásis* dell'anima rende impensabile il tempo, come già Aristotele aveva detto (*Phys.*, IV, 218 b 22-23). *Physis*, nascimento del tempo, è l'anima, la sua propria *distensio*, inarrestabile tensione. (Ferma solo l'inquietudine, e il tempo non è più – dirà Angelo Silesio). E poiché l'anima è ovunque, poiché nulla è *ápsychos*, ovunque è tempo, tutto è temporale (III, vii, 13): «esso è nell'anima del tutto e dunque in tutte le anime, poiché tutte sono una» (III, vii, 13, 69). Perciò il tempo non può venir meno – come non viene mai meno l'Aión. Ma l'Aión indica (impropriamente ancora, come ogni nome) quel lampo dell'atto della vita vera, l'istante incatturabile che è fonte

del tempo (e nient'affatto l'assoluto *dal* tempo). Origine del tempo – risponde dunque Chronos – è quell'istante in cui l'anima *decide* di temporalizzarsi; decisione suprema, poiché non avviene prima del tempo o nel tempo, ma *è* il tempo. Cercando che cosa sia il tempo, non ci siamo, allora, allontanati da noi, ma, all'opposto, ci siamo ricordati di noi. E trovando Chronos nel fondo dell'anima, non abbiamo dimenticato l'Aión, ma, anzi, proprio la sua 'natura' cercavamo. Lampeggiando l'anima si fa tempo, istantaneamente è temporale. Intuire Aión non è intuire un'altra dimensione da Chronos, ma lo stesso Chronos nell'istante in cui si origina e, originandosi, si collega e divide da Aión – intuire, cioè, lo stesso Chronos sub specie aeternitatis, ma di quell'eternità che non è semplice *aidiótes*, perenne durata, bensì vivente pienezza dell'*eklámpoon*.

Eppure, chiediamoci ancora: perché a Chronos chiediamo la sua origine e non alle Muse? Come avrebbero potuto, risponde Plotino, 'ricordare' l'origine del tempo, essere prima di Chronos? Ma forse che Mnemosyne non può rammentare e sapere la molteplicità dei tempi, i molteplici tempi che gli enti e le stirpi delle cose sono? Questo è per l'appunto il suo sapere; tutto ciò che è temporale le compete. Ciò che in nessun modo può competere è l'Inizio del tempo: ella non può 'competere' con la natura stessa, la *phýsis*, di tutto ciò che ricorda. Qui l'augusta dea manifesta il proprio limite radicale. Qui ella assume veramente il nome di Lesmosyne. La sua memoria si trasforma in memoria *del proprio stesso oblio* allorché, dal tempo che gli stessi enti sono, si rivolge all'Inizio. Ma non è Aión il nome dell'Inizio? Aión non è assoluta trascendenza (che sarebbe, come *parte* del tempo, identico a Chronos), né semplicemente necessitato, dialetticamente vincolato, a divenire Chronos. L'*eklámpoon* fugge l'«insopportabile Ananke» – ma è nella luce di tale libertà che prende vita la molteplicità dei tempi. L'*eklámpoon* dell'Aión, questo Mnemosyne mai potrebbe rammentare; di esso la dea rammenta l'oblio, che mai nel corso del tempo potrà spegnersi, che mai l'inquietum cor nostrum potrà colmare. Non è oblio di Chronos né di *aidótes*, non è oblio di nessuna forma del tempo o della durata, di nessun nome che

serve a indicare rapporto o necessità – la nascosta radice di ogni memoria, che Mnemosyne-Lesmosyne porta al centro del cuore (lì dove ella mai trema), è il puro istante dell'irraggiare di Aión, l'istante della vera vita del puro Inizio, alla cui luce ogni differire incessantemente risolvendosi si rinnova.

La natura fulminea di Aión ricorda arcaiche figure; risuona dell'inno di Febo, quando, ancora *infans*, il dio si scioglie da tutti i legami e da tutte le fasce, balzando fuori dalla culla per muovere sulla terra dalle ampie strade, lontano saettando (*Inno ad Apollo*, 127-134) – risuona dell'inno di Dioniso, quando, adolescente appena, il dio appare sulla riva del limpido mare, e invano i pirati cercano di afferrarlo, ché nessun legame può tenerlo, nessun vincolo è per lui indissolubile (*Inno a Dioniso*, 13). Aión ricorda la figura divina *semper adveniens*, che non procede, che non dis-corre (e perciò *infans!*), che non invecchia – e che quindi i lacci dei nomi, i vincoli dell'*onomázein*, non possono catturare. Più che un nome, questa figura è *suo-no*: originaria vibrazione (armonia mai palese, eppure tanto più forte dell'armonia manifesta) che accade in un 'punto' ineffabile e da quello *liberamente* si 'articola' nella molteplicità dei tempi, dei ritmi, dei canti. Nessuna astratta separatezza da tale molteplicità (ché proprio questa sarebbe limite, laccio, confine per eccellenza), ma insieme nessuna costrizione ad esserne fagocitato, a 'divenire' tale molteplice. *Ápeiron*, perfettamente illimitato, dunque, l'Aión. Dall'*ápeiron* si separano i cieli e gli innumeri cosmi – ma *ápeiron* è detto, immediatamente dopo, lo stesso Aión: nel suo abbraccio si succedono ciclicamente nascita e distruzione dei mondi (anzi: perché non leggere l'espressione «*ex apeírou aiônōs*» nello stesso modo della precedente «*ex hoû*», «da cui», riferito all'*ápeiron* come *arché*, e cioè: «*dall'Aión infinito ciclicamente si rinnovano i mondi...*», invece che banalmente «da tempo infinito»?) (Anassimandro, DK A 10). La parola di Anassimandro (DK B 1) sembra del tutto coerente con tale interpretazione. Dall'Aión illimite (quasi, come si è spesso notato, lo *Zurvan akarana* iranico, nel quale, però, pare evidente un'idea di durata) i mondi, che si dicono *kósmai*, e dunque, in-formati da Aión, mostrano un ordine; *dai*

mondi («*ex hô̄n*», «da essi») genesi e corruzione di tutti gli enti (di ogni *esserci*) secondo la *táxis* (secondo la disposizione, secondo il comando – ma nella *táxis* l'idea di armonia-connesione assume anche il significato del *procedere* disponendo, del lavoro, *téchne*, che il ben disporre comporta) di *Chronos*. L'ordine di *Chronos* si afferma, dunque, sul cosmo (e su tutti gli enti che lo abitano), ma l'*eksistere* di tale ordine appare impensabile se non 'da' *Aiόn*; e i limiti che tale *táxis* impone secondo necessità non sono pensabili che dalla perfetta assenza di limite, dall'*ápeiron*. *Chronos* è 'stratega' dei *kósmai*, ma non la loro 'fonte'; *chrónos* è l'immanente temporalità, l'essere-tempo dei mortali, non *arché*, non Inizio.

Di *Chronos* si dice la *táxis*; il suo ordine è definito e alla parola spetta perciò corrispondervi. Soltanto ciò che ha limite è *definitum* o *definiendum*. Ma *Aiόn* è necessariamente «*áspetos*»; non lo posso dire (*épomai*), non ha eponimo (Empedocle, DK 16). *Aiόn* non è fatto per nulla coincidere con l'alternarsi *eterno* tra il «*neîkos oulómenon*», l'inimicizia devastatrice, e l'amicizia che è vicina a Dike, poiché di esso si dice che mai sarà «vuoto» di entrambi. È il medesimo rapporto che sussiste tra l'«*ápeiron aiόn*» di Anassimandro e i molti *kósmai* nella durata del loro ciclo; *Aiόn* è l'*aperto*, il puro aperto, in cui *neîkos* e *philótes* eternamente durano nel loro reciproco definirsi (e la cui *táxis* appartiene a *Chronos*). *Aiόn* abbraccia e continuamente lascia apparire i *demiourgoí* di tutto ciò che è (l'«*ex hô̄n*» il *plurale* di Anassimandro!), i 'comandanti' della *metabolé* e della *apokatástasis* nell'uno di nuovo di tutte le cose generate. E non è meraviglia che la vita degli elementi possa anche essere detta *Aiόn* (DK 17, 11). Tra la *vera* vita dell'*Aiόn* e l'«*ou [...] épedos aiόn*» dei mortali, la vacillante vita ad essi concessa, tra questa e la vita degli dèi («*theoi dolichaíones*», DK 21, 12), non sussiste 'morta' separatezza. *Aiόn* è 'fonte' di ogni vita, Verità-Aletheia del suo Inizio; *Aiόn* irraggia in ogni vita, come, appunto, il suo immemorabile e ineffabile. L'idea, dunque, di un Grande Evo, indicibile in sé (*et infans!*), 'da' cui, non per definibile necessità, non secondo l'insopportabile' legge dell'*Ananke* ignara della Musa, appaiono i mondi, che, necessariamente, sottostanno alla *táxis* di

Chronos – quest'idea sembra indicare lo ‘strato’ più originario (non certo crono-logicamente) del senso dell’Aión, abisso del tempo, natura che ama nascondersi, nascimento del tempo, Inizio senza nome, fulmine incatturabile, eppure timone del Tutto (Eraclito, DK 64).

Un *pais* è, dunque, l’Aión – infans, e poiché tale, poiché non dis-corrente, *áspetos*, da nessun nome afferrabile. (È un vecchio, invece, Chronos, che per infinite durate regge l’ordine delle cose, le fa dis-correre fino a vecchiaia e a morte, assegna ad ognuna definiti nomi e definiti confini). Ma il Pais non sta in semplice, immediata separatezza, rendendosi con ciò stesso parte – egli ‘fa’. Il suo ‘fare’ è duplice. Da un lato, è il suo stesso atto; è egli stesso in quanto si riflette. Il Pais ‘Narciso’: *país paízon*. Nessun passaggio: il fanciullo è in quanto gioca, è il proprio gioco. Così irraggia l’Aión plotiniano: non si dà l’Aión e poi il suo irraggiare: l’*eklámpon* è l’*Aión* (il fulmine è Zeus, dice Vico). Di questo ‘fare’ il Pais-Aión non può dirsi in nessun modo *reus*. Egli non è *aitía*, causa-di, intenzione-di. Il suo ‘fare’ è perfettamente ‘innocente’ – e dunque assolutamente distinto dalla forma della *poiesis* (che è causa, e causa di ciò che procede nel tempo dalla non-presenza alla presenza), ma non perché *voglia* distinguersene (ché tornerebbe, così, ad essere intenzione e causa). Il suo gioco è puramente indifferente ad ogni forma del fare e *tutte* perciò stanno, nei confronti di tale In-differenza, come puramente possibili. E infatti, che il Pais-Aión non possa risolversi nel semplice riflettersi (*paízon*), è indicato dal termine che immediatamente segue: *petteúon*. Non si tratta in nessun modo di una specie di sinonimo, nel quale si specificherebbe il carattere del tutto imprevedibile e causale del gioco d’*un puer*, che, senza alcun ordine, getta i *pessoí*. Fossero anche semplici sassolini ovali, il loro lancio verrebbe a stabilire un ordine; attraverso il lancio appaiono *numeri* ordinanti. Lo giocano i pretendenti superbi di fronte alla reggia di Itaca (*Odissea*, I, 107). Fosse anche semplice lancio a caso di dadi, il risultato di quel lancio andrebbe *letto*. Ma l’idea del *petteúein* è molto più ricca, non richiama soltanto i pezzi con cui si gioca, ma anche il tavoliere, il luogo in cui o su cui si gioca (*pessón*), il quale dovrà mostrare un *disegno*. I *pessoí* appaiono così, piutto-

sto, *pedine* che vanno fatte muovere su una *scacchiera*, secondo il loro numero e secondo il disegno della stessa scacchiera. *Petteutérion* significa la tavola astronomica; *téchne petteutiké o pesseía* troviamo in Platone (*Gorgia*, 450 d; *Repubblica*, I, 333 b), citata insieme a quelle *téchnai* che possono realizzare il proprio fine mediante la sola parola. Di un'arte si tratta, dunque, e di un'arte fondata sul logos (almeno nel senso della capacità di calcolare la probabilità, del *logismós*). Se, però, dobbiamo evitare di tradurre il «*petteúein*» con un gettare alla rinfusa (anche se si trattasse – e non può trattarsi semplicemente – di un puro gioco ai dadi, che avviene su una superficie non *disegnata*, il gesto del lancio mai avverrebbe a caso), altrettanto non possiamo vedere in esso il gioco della nostra dama o dei nostri scacchi. *Petteúein* non è «*pessonoméin*», non indica esplicitamente alcun Nomos, in base al quale esso sia costretto a svolgersi. *Neppure lo esclude*, come si è visto. Appare come in perfetto ‘equilibrio’ tra caso e Nomos; si svolge, sì, su una scacchiera, ma non viene ‘det-tato’ dal disegno che essa presenta; si articola, sì, sul ritmo di numeri definiti, ma tali numeri possono imprevedibilmente apparire. Come immaginare questo *dissòs lógos*?

Aíon è Pais, e il primo verbum del *país* è necessariamente il «*paízein*». Ma, in questo semplice esser-se-stesso (dove, però, egli appare già come l'uno-che-è), il Pais gioca ai *pessoi*. *Simultaneamente*, riflettendosi in quanto Pais, egli getta i *pessoi*; *paízon-petteúon*. Il *petteúein* è vero gioco, per un verso: *téchne petteutiké* (essenza del gioco è la regola); ma, per l'altro, in quanto avviene *simul* al *paízon*, nell'istante stesso dell'Aíon, non può essere interpretato intenzionalmente, proaireticamente. Il Pais non cessa di essere ‘innocente’ anche nel *petteúein*; ma il *petteúein* non è affatto l'astratto identico del *paízein*. La pura ‘virtualità’ del *paízon* si determina nel *petteúon*, ma non nella forma della *pótesis*, secondo la definizione generale del fare. Si tratta di un gioco, si tratta dello stabilirsi di una *táxis* – ma di una *táxis* che si stabilisce non sulla base di un ‘progetto’, non secondo lo schema del Demiurgo, bensì *nello stesso istante* del *paízon*: *paízon-petteúon*. Occorre riconoscere tutto il peso del *petteúein* – del gioco necessariamente ordinata.

to che avviene coi *pessoí* –, e riconoscerlo *in uno* con la pura *apertura del paízein*.

Aión è Pais. Ma si riflette, si specchia, è Narciso: *paízon*, allora. Ma ‘da’ (l’«*ex hoû*» anassimandreo) tale pura virtualità del gioco, dall’*ápeiron* di ogni possibile gioco, ecco la *táxis* del *petteúein*, i molti *pessoí* e le definite modalità del loro rapportarsi e configgere (del loro *neîkos* e della loro *philótes*). ‘Da’ Aión che in sé sempre rimane speculando se stesso, la *táxis* di *Chronos* (di cui vi sarà discorso, che costituirà lo spazio delle stesse *téchnai*: *téchne petteutiké*); *táxis* che si ‘produce’, però, ‘innocentemente’, inintenzionalmente, che avviene nello stesso istante del *paízein*. Sul *petteutérion* si leggono i movimenti del cielo, per l’appunto la *táxis* di *Chronos*; ma signore di questa *táxis* rimane la sua ‘fonte’: Aión-Pais. Non è, infatti, possibile leggere il «*paidòs he basileie*», come se il regno si riferisse all’Aión, poiché l’Aión è il fanciullo. Regno del Pais è l’intero: la pura apertura del *paízein insieme* a tutti i comprensibili giochi che essa rende possibili. Questa idea è resa dal *petteúein*: lancio di dadi (*týche*) e disegno della scacchiera – imprevedibile numero e ordine che sul ritmo dei numeri si realizza. Ma decisivo è che immanente alla idea del *petteúein* è quella di *táxis*, che l’Aión, *in quanto petteúon*, fa apparire, pur rimanendo affatto non-reus, pur rimanendo nella sua in-fanzia, l’ordine di *Chronos*.

Nella molteplicità lacerata dei tempi, che pure è il loro ordine e la loro connessione, l’Aión-Pais rimane se stesso (*paízon*). Nell’essere la *táxis* del *petteúein* è se stesso – è se stesso, dunque, negandosi in quanto semplice, astratto Assoluto. Da nulla l’Aión-Pais è ‘disciolto’, da nulla si absolve trasformandosi in mera parte. I *kósmai* – i mondi degli infiniti possibili giochi – non sono ‘altro’ da lui, ma ‘da’ lui vengono, poiché, in quanto *paízon*, è anche uno-che-è, e, in quanto *petteúon*, si articola, si dispone secondo possibili ordini. Questo intero, che istantaneamente si dà (e perciò mai si dà come ente veramente afferrabile e definibile), è il suo regno. In tale regno, i vacillanti mortali non sono affatto semplici burattini o pezzi di un generale scompiglio, ma l’Aión-Pais stesso in quanto gioca – non il gioco di Dioniso, ma Dioniso-che-gioca. E si riafferma qui il simbolo di Aión e *Chronos*, in perfetta coerenza

con l'insieme della visione tragica eraclitea. I contrari, che nel pitagorismo stanno separati l'uno dall'altro, qui si armonizzano; ma il *pólemos* che costituisce la regola della loro armonia, il gioco di giustizia e contesa, Dike ed Eris, 'viene' dall'armonia non manifesta (né *definitum*, né *definiendum*) dell'Aión-Pais, del puro Suono dell'Aión, che è originaria In-differenza degli stessi contrari, loro radicale e incessante destituzione. (Si badi che l'Aión non si identifica affatto al «*pýr aeízoon*» del frammento DK 30, poiché il «*pýr*» è qui equivalente a «*questo kósmos*»). Il conflitto che armonizza vita e morte, giorno e notte, è Aión-che-gioca, e lascia che siano, senza esserne 'causa', senza esserne 'fine', quelle rappresentazioni. L'*«ápeiron aiônos»* si dona infinitamente sdoppiandosi, infinitamente 'sacrificandosi' – ma in tutti i suoi 'brani', o *pessoí*, Aión permane se stesso, e dunque: inafferrabile *ni-ente*. E questo Ni-ente, l'*Ade* di Aión, ek-siste in tutti gli innumeri giochi degli innumeri mondi, in ogni presenza o rappresentazione. Ade, nome tremendo e benefico, in cui si intuisce (*eidénai*) il massimamente nascosto (*aeidés*), si rammenta l'Immemorabile (nel *Cratilo*, 403 sgg., il Platone 'pitagorico' separa gli etimi del nome, che, invece, nel loro *pólemos*, vanno armonizzati). I tempi di dèi, eroi, uomini e cose (l'unità di *génos* tra uomini e dèi è chiarissima anche in Eraclito) sono l'Aión *petteúon* – ma nel suo *petteúein* Aión è sempre Pais, iuvenis, indefinibile e incatturabile nella determinatezza degli opposti, che la *táxis* di Chronos stabilisce (secondo necessità). *Átopon* è Aión nelle forme del tempo e del fare, nelle opere e i giorni – ma il suo fulmineo istante tutte le governa, tutte le 'gioca'. Ogni determinato differire è manifestarsi (e con ciò anche negarsi) dell'Aión-Pais – e insieme il proprio stesso negarsi nella In-differenza dell'Aión. Così i *theoroí* vedevano la scena tragica di cui facevano parte: gioco-di-Dioniso, i pezzi-di-Dioniso che si dispongono secondo la *táxis* di Chronos e l'incessante risolversi di tale *táxis* nell'in-differenza dell'Inizio. Realmente ek-siste il differire (come quello decisivo tra mortali e immortali, uomini-servi e dèi-liberi), ma il suo limite si staglia sempre, la sua misura è sempre sul fondamento-abisso di Aión, 'in mano' al Pais. I nomi e i limiti, il *péras*, ciò costituisce il regno (ben reale) del flessibile e trasformabile – ma inflessibile è l'*ápeiron*.

Eppure, come potrebbe Aión-Pais essere segno della pura in-differenza dell'Inizio, se questo segno altro non indicasse che l'essenza del gioco *divino*, anzi: la stessa *arché* di ogni concepibile *potenza*? Se lo definissimo nei termini della perfetta pre-potenza, nel senso di ciò che è superiore relativamente a ogni possibile potenza, non risulterebbe il suo stesso gioco immediatamente determinato? come potremmo pensarne l'istantaneità, l'*átopon*, l'*eklámpon*? Indifferente nei confronti delle forme del gioco (armonia di Tyche e *téchne*, su cui a lungo dovremo tornare), Aión può esserlo soltanto in quanto In-differenza in se stesso (così come il puro possibile doveva in sé comprendere la propria stessa im-possibilità; cfr. Libro Primo, Parte Seconda, sezione II). La sua sovranità non si costituisce sulla figura determinata della potenza, ma sulla pura in-differenza di potenza e *miseria*. Così, allora, il frammento di Eraclito (DK 52) dovrà anche essere letto: un *pau-per*, un *pavidus puer*, un breve, da poco (*paûros*, lat.: *parvum*) momento è l'Aión – come un bimbo indifeso. Fugace come un respiro è l'Aión, che abbandona Patroclo (*Iliade*, xvi, 453); *psyché* = *spiritus*, fiato; Aión = vita – ma la vita, qui, in tutta la fugace miseria della sua stessa potenza (è la vita di Patroclo, dell'eroe). (Secondo questo senso, certamente, anche secondo questo senso, va letta la *psyché* del frammento DK 45: mai potrai stabilire i confini dell'«aria», tanto immensa è la sua «misura»). *Tutto qui* il regno di Aión: una partita a *pessoí*, la *forma* appena avvertibile di un gioco troppo più debole di Ananke.<sup>1</sup> La vita è

1. E nella visione tragica questa Ananke può perciò anche assumere il nome del Chronos che tutto avvolge. L'Aión, allora, nel senso appena visto (secondo la sua facies di *pavidus* soffio vitale), può apparirne il figlio (il *Puer-Pais*): «Πολλὰ γὰρ τίκτει Μοῖρα τέλεσ-ούδώτειρ Ἀιών τε χρόνου παῖς» (Euripide, *Eraclidi*, 897-900), «Molti eventi nascono da Moira che assegna i fini e da Aión figlio di Chronos». L'Aión è qui il 'lotto' di vita che Moira ha dato in parte a ciascuno – e nel quale molti eventi si producono. Chronos è la 'grande durata' da cui incessantemente *ek-siste* l'Aión, da cui il soffio 'misero' dell'Aión proviene e, a sua volta, produce. Secondo il suo volgere, a vicenda predominano Contesa e Amicizia (Empedocle, DK 17, 29): è la *táxis* di Chronos (per Eraclito, secondo la testimonianza di Simplicio, DK A 5), cui *questa* vita è necessaria-

un misero fanciullo, ma «népios» è l'uomo stesso (*anér*) di fronte al divino (DK 79): l'infante fanciullo è immagine della miseria dello stesso uomo, e le gravi *téchnai* dell'*anér* immagine di fanciulli che giocano a tric-trac, laceri sull'aia, in compagnia di galline, come vide Murillo in uno dei suoi più creaturali dipinti. *Dissoὶ lógoi*: ma non fissi nella loro duplicità, né risolti in una più 'profonda' identità; la realtà del differire (*questi* molteplici giochi, *questa táxis*, *questo cosmo*) è il ni-ente dell'Inizio, poiché è soltanto se l'Inizio è, ed è precisamente come non-ente, *áspetos e infans (népios)*. Tutti i giochi che sono, sono, dunque, l'Aión-che-gioca; ma l'Aión è precisamente indefinito e indefinibile (*ápeiron*). Ed è perché l'*ápeiron* è ni-ente, che gli enti possono sussistere, apparire, giocare. È per il 'gioco' di Aión-Pais che i giochi sono. Se l'*ápeiron*, l'Aión fosse come ente, fosse 'qualcosa', non sarebbero affatto le armonie manifeste, la *táxis* di Chronos, il *petteúein*. Nulla assolutamente ek-sisterebbe se 'esistesse' il ni-ente dell'Inizio. Ma tutto ek-siste proprio 'da' tale ni-ente, perché il ni-ente dell'Inizio è. Non possiamo, perciò, definire tale Inizio neppure nei termini della pre-potenza (anche se non possiamo escluderli): Aión è altrettanto *akmé* della potenza, che *akmé* della miseria. Se lo definissimo, tutto 'da' lui dovrebbe risultare necessariamente definito. Ma 'da' lui vengono *dissoὶ lógoi*, perché il suo Inizio (il suo «*ápeiron aiōnos*» onniavvolgente, *periéchon*) è la pura Indifferenza del ni-ente (l'apertura, *átopon*, che fa-luce per ogni possibile gioco). Tanto immisurabile la sua misura, immemorabile la sua memoria.

mente soggetta. (Ma l'Aión del Cielo e degli enti che lo abitano sembra senza fine: da qui, forse, l'idea di un Aión 'eterno'). Aión è perciò il 'nome' dell'inafferrabile-inconsumabile istante, da cui 'lampeggiano' tutti i tempi e tutti i cosmi, e in uno il 'nome' del più misero *questo* di vita assegnato ai mortali. E ciò secondo quello stesso principio per cui «nome dell'arco è *bíos*: opera ne è la morte» (Eraclito, DK 48).

*Anteros*

Un vaso attico reca la figura di Aión (l'iscrizione è chiaramente leggibile) accanto a Orfeo ed Euridice nell'Ade. La vita, che troppo fragile accompagna i nostri incontri. Eppure, l'idea non s'acquieta, insiste: nell'Ade (se ne è visto, per noi, l'etimo) l'amore dei *due* (*dýo*, *dís*, mostrano la stessa radice di *díos*, *deído*, della paura, del temere – il timore che ci coglie di fronte al segno *doppio*, il *dubius* se procedere o volgerci, non il *phóbos*, non il terrore panico e quasi *álogon* che scompiglia e mette in fuga, *pheúgo*), l'amore dei due nel suo *istante* decisivo – e perciò 'compresso' in Aión. Ma in quell'istante proprio all'Aión si volge lo sguardo di Orfeo. Egli è disceso nell'Averno; ha 'ricordato' la figura amata – ma ora (ora che sono *due*) ecco che la sua memoria sembra rivolgersi 'oltre' quella figura; ecco che il suo passo si arresta, che si interrompe il «revocare gradum». Un dubbio assale il suo ricordo e i nomi con cui lo chiamava, e il suo sguardo 'trapassa' Euridice, la 'annulla' precipitando verso l'*arché*, l'Inizio, la pura illatenza, che costituisce il proprio della memoria: l'Immemorabile. Poiché ciò è la memoria, come disse Platone: custodire l'*alétheia* che è nell'anima (*Definizioni*, 414 8-9), aver cura dell'illatenza non obbiettivabile, della sua luce invisibile: «*phôs*» davvero «*aphengés*» (*Edipo a Colono*, 1549). E dunque l'Eros, l'esser-due di Eros, risveglia questa memoria, a questa memoria. Da ciò il suo rifuggire da ogni culto ben 'fondato' (come Thanatos), da ogni definito nome (in Omero non presenta nessuno dei tratti di una determinata forma divina). Incatturabile, come l'abisso della memoria, la sua straordinaria potenza. La Mnemosyne parmenidea lui ricorda per primo: «*prótiston [...] theôn*» (DK 13); Afrodite sta al timone di tutte le cose (DK 12, 3) – ma non solo perché forza che fa nascerre, *dira cupido* della stessa ek-sistenza, bensì anche perché, insopprimibilmente, da Eros scaturisce la nostalgia per l'infinito 'prima' di ogni ricordo, per il Chaos – il grande 'sbadiglio' dell'Inizio – che, appunto, insieme a Eros, è tra le non generate potenze.

Come Mnemosyne fa dimenticare, scioglie dal penoso ricordo dei mali, così Eros è «lysimélés» (*Teogonia*, 121), scioglie le stesse membra, ciò che è opera di Thanatos (Euripide, *Supplici*, 47). Come Mnemosyne, anche Eros 'libera' dalla determinatezza della figura; si rivolge ad una forma *per spezzarla*; si risveglia di fronte ad essa, ma per discioglierla verso il puramente illatente. Infinita è la nostalgia dell'oltre' l'amato per l'amante. Instancabile, Eros insegue l'origine dell'amato – che è, appunto, l'*átopon*, l'*ápeiron*, l'*Aión* dove l'amato è ni-ente. Afrodite connette-armonizza (Empedocle, DK 71) nell'istante stesso che *colpisce* con questa passione, che scioglie e costringe alla memoria. Crediamo per un momento che questa passione possa essere domata nel ricordo – e rendiamo le nostre visite spettrali. Ma sulla soglia che ci riporta, insieme al ricordo, in questa luce, non sappiamo più resistere a Mnemosyne. Scompare il ricordo e ritroviamo in noi la pura illatenza dell'anima, il ni-ente della memoria. Questo, forse, è il più grande dei desideri, che, secondo Platone, ci trattiene nell'Ade; per questo diciamo che nessuno vuol fare ritorno da quella benevola Notte; questo è il discorso così bello che Ade sa dire (*Crat.*, 403, c-e) – da tutti i ricordi, da tutte le membra egli ci scioglie, e il suo invisibile appare immagine di quell'Immemorabile che amiamo nel volto di Euridice. Ciò suona insopportabile offesa per le belle forme divine che ci attendono quassù; esse hanno in odio «gli dèi dai riti notturni» (Euripide, *Ippolito*, 106), l'Afrodite ctonia così affine alla più 'profonda' Mnemosyne. Ma ben prima che scatenino le loro Erinni, Euridice scompare; la ha disfatta Eros, disfacendo nella passione le membra del suo amante. Perciò il grande *daimon* è sempre due, la paura e il tremendo del due – Eros e Anteros.

### *La scienza del puer*

Non si gioca 'al servizio di'; se si serve, non si gioca. Perciò il puer deve essere libero dalla «insopportabile necessità» (anche da quella *di dire*; non può, cioè, risulta-

re a priori ‘educabile’ al dire, al logos – se così fosse, non sarebbe che inizio-del-logos, e cioè logos). Egli può parlare esattamente come tacere. Ma, altresì, essere libero dal legame necessario, esattamente come sottoporvisi (e vi si sottopone, in certo modo, *petteúon*).

Sul ‘principio di indeterminazione’ si fonda la ‘scientia’ del Pais. Nel suo ‘etimo’ il principio afferma; indeterminabile a priori è il risultato del lancio dei *pessoí*. Un infinito spettro di mondi possibili ‘apre’ il Pais *paízon* (in quanto semplicemente gioca-se-stesso). *Nel lancio*, tutti i mondi possibili sono altrettanto reali. L’idea della compossibilità dei mondi quantici (che sta alla base del famoso paradosso del gatto vivo-morto schrödingeriano – io penso che Schrödinger avesse proprio in mente il frammento DK 88 di Eraclito: «la stessa cosa sono il vivo e il morto...») getta uno sguardo profondo sulla natura del gioco del Pais. Ogni possibile è un autentico ‘universo’, eppure perfettamente contingente; è un universo in sé compiuto (senza porte né finestre sugli altri compossibili), eppure identico a tutti gli altri, proprio in quanto compossibile; ogni universo è perfettamente singolo e identico a tutti gli altri – è come tutti gli altri nella sua perfetta singolarità (*tutti* sono perfettamente singoli).

Imprevedibile quale singolarità accada ‘da’ quel divino lancio di dadi – ma del tutto prevedibile che una singolarità accada, che sia proprio *questo singolo* ad accadere. Ciò è perfettamente necessario – che un contingente accada. In nessun modo il gioco ci permette di fondare a priori l’ek-sistenza del mondo possibile che *ci* accadrà (che avrà noi come partecipi-spettatori), ma possiamo affermare che qualsiasi lancio di dadi determinerà la selezione di un universo (senza che ciò comporti per nulla l’eliminazione o negazione degli altri compossibili). Questi singoli numeri appariranno, questi ritmi, questa *táxis*, di cui dovrà esservi logos; il Pais è così *paízon* e insieme *petteúon*.

L’ordine del *petteúein* si stabilisce, dunque, senza alcuna necessità, eppure necessariamente, attraverso il concorso di infinite, imprevedibili fluttuazioni – che da quel Suono, anzi: da quella vibrazione, derivano. Sarà un ordine *improbabilissimo*. Nel corso di un tempo inconcepibilmente lungo possono realizzarsi queste ‘isole’ di ordine; l’ordine

di Chronos è uno degli infiniti possibili. Occorre liberarci dall'inveterato pregiudizio che non ne possano esistere altri, che l'unico gioco giocabile sia quello che avviene nelle coordinate spazio-temporali del nostro universo (in *Matter and Mind* Schrödinger avvicina a questo quell'altro pregiudizio, o *dóxa*, umana, troppo umana: che l'ente sia un costrutto dotato di parti distinte e distintamente analizzabili l'una 'fuori' dell'altra. La grande *máthesis* del Novecento è *dominata* da queste idee neoplatoniche e leibniziane). Solo queste 'isole' noi possiamo osservare (e dunque esistono per noi), perché solo esse ci *informano*. È inevitabile per noi osservare improbabilissimi ordini: l'ordine non è meno ordine perché assolutamente improbabile, né l'improbabilità meno improbabile perché dà vita a ordini. Tale è la natura dell'Aión (e nessun filosofo ne diede, prima del fisico Boltzmann, più efficace rappresentazione).

In verità, quest'ordine è altrettanto incerto che improbabile. L'ordine del gioco non ne rende affatto sicuro il risultato – eppure è per un risultato che si gioca (ed è sicuro questo soltanto: che un qualche possibile *ek-sisterà per noi*, che un possibile sarà *fenomeno*). Equilibrio 'misero' del gioco – che, nel Novecento, l'immenso visionario Theodor Däubler ha cantato nei trentamila versi di *Nordlicht* – tra tendenze dissipative e vincolo gravitazionale. Solo quando questo *pólemos* cesserà, sarà davvero Equilibrio. La parte dell'universo (o l'universo) a noi accessibile è ancora lontana da quel 'punto'. La nostra 'isola' di ordine pare un dio giovane e «áthetos», non ben fondato, come lo Zeus del *Prometeo* (150). Il tempo è *misura* della nostra lontananza dall'Equilibrio, dalla vera pace (l'inquietudine dell'anima di Plotino e Agostino). La *táxis* di Chronos esprime l'ordine *dell'anarmostía*, dell'universo che si srotola via da Armonia. Ma già Platone, nel mito dell'"età nera" che narra nel *Politico*, sa che l'entropia di quest'ordine crescerà irreversibilmente fino all'Equilibrio. E allora non un giovane dio, ma *il Dio* riprenderà in mano il tutto. Quale tutto? Vita, come per noi è concepibile, non esisterebbe più da tempo infinito, poiché l'ordine che la rende ora possibile e osservabile deriva dal fatto che la 'febbre' del nostro pianeta è relativamente vicina

allo zero assoluto. L'aumento di entropia aumenterà questa febbre, sciogliendoci le membra mille volte più di ogni Eros. Nel perfetto Equilibrio – che è perfetta *atemporalità* – nessun ente è concepibile. Il Dio è pensabile come Niente e sovrano di sé in quanto tale. Pura implosione nell'Inizio – che non può escludere affatto (secondo il senso dell'Aíon più volte spiegato) un'inversione del ciclo: un nuovo lancio di dadi e, dunque, nuovi numeri e ritmi. Così il Dio di Platone ritorna a sedere alla barra, ordina ancora in un cosmo («*kósmei*») «l'infinito mare delle dissomiglianze», che si era generato, e ritesse intorno all'Asse, al Fuso, i fili del Tutto. È il *petteúein*, che l'istante dell'Aíon né esclude né necessita – fragilissimo equilibrio, miserabile regno di un bimbo indifeso.

### *Alimento di Chronos*

Narra il mito che Chronos divora i propri figli, non il suo Fattore. Anzi, è se stesso che egli divora; poiché, se egli può manifestarsi unicamente come la freccia che condanna al degrado e al consumo, come sopravviverà alla definitiva scomparsa del consumabile? Raggiunto il perfetto gelo del perfetto Equilibrio – si arresta il carro del Sole, si addormentano i cavalli che lo trascinano – Chronos dirà la Fine di se stesso, spirerà insieme alla vita di tutti gli enti di cui ha decretato l'essere-caduco. Così come ogni volta cessa l'inquietudine del cuore nell'istante senza-luogo del 'passaggio' immisurabile alla morte; l'essenza del tempo muore necessariamente col temporale. Ma del tutto impotente è Chronos nei confronti dell'Inizio. Lungi dal poterlo negare, lo afferma nella sua stessa fine. Neppure sarebbe pensabile fine del tempo, se non si pensasse l'Inizio che il tempo non fagocita – tutto altrimenti sarebbe tempo, assolutamente inestinguibile. Questo, come è noto, dice Aristotele: che, come il movimento, anche il tempo è sempre (*Phys.*, IV, 222 a 30), perché il termine di ogni suo momento coincide con un nuovo inizio; il tempo è sempre «en archéi» (222 b 7). Ma Aristotele stesso ha spiegato l'intemporalità dell'istante che separa

e congiunge. Se il tempo è *nell'arché*, non per questo vi coincide, non per questo la 'comprehende'. Non è, allora, il tempo a essere infinito, ma l'*arché*, il suo istante (questo è precisamente l'*ápeiron*). Innumeri catastrofi compongono la vita; esse 'aprono' alla *génesis* e alla *phtorá*. Ma tutte appaiono, in qualche modo, segno (minaccia? promessa?) della catastrofe del tempo stesso. Allora sarà il puro Inizio, su cui mai Chronos potrà pronunciare il 'consummatum est', perché soltanto l'ente è in suo potere (e, dunque, *non* 'ciò' che lascia essere l'ente, non il 'passaggio' all'ente o alla assenza).

Ma la memoria è di 'ciò' memoria: dell'Inizio. La mente della Musa 'ciò' canta: l'*arché* aionica. Chronos non potrà neppure, allora, distruggere tale mente. La mente – in quanto si apre alla memoria – riconosce-vede il termine di Chronos; Chronos 'sa' della mente altrettanto poco che dell'Inizio. Non ne può percorrere le vie – tanto profondo è il loro logos. La mente che vede la fine del tempo non può dal tempo essere divorata; la mente che 'immagina' l'ordito del tempo, non può semplicemente 'servirlo'. E ciò si manifesta nel fatto che essa può sia 'immaginare' (nel senso kantiano più volte chiarito) ordini meta-temporali, giochi in cui il tempo fluisce all'incontrario rispetto alla freccia del nostro universo, che sognare. Ai figli di Chronos la Musa 'ciò' rammemora – la Musa filantropa davvero, che insegna la vita di Aión, non la crono-logica, insopportabile Ananke del ciclo di *génesis* e *phtorá*.

### *Eklámpson*

Che Aión sia il canto della Musa – o di un'Ananke *non* «áamousos» – Plotino lo mostra chiamando il bello con lo stesso nome dell'Aión. Come la fiamma, il bello balena, «lámpei [...] stífbei» (*Ennead.*, I, vi, 3); lo amiamo non per forma o grandezza o colore, ma perché irraggia, istantanEO e fulmineo (così la mente di Apollo in Empedocle). Fa' come lo scultore: togli, raschia via, butta tutto il superfluo, purifica, finché non lampeggi di fronte a te («héos àn eklámpsei soi», I, vi, 9) lo splendore divino

(«*aglaïa*»: che è nome delle Charites). *Aglaïa* ricorda «gélasma», «geláo» – splendore di Aithér, del cielo sereno. Improvviso, imprevedibile, ‘si fa’ l’Aperto, il cielo si apre in un riso immenso, senza forma, senza colore, senza ostacolo. È il volto sereno dello stesso Chaos.

Di questo il bello è icona (*non mimesis* – infatti ‘che cosa’ dovrebbe imitare di quello splendore?). Un lampo, che nell’istante ‘tremendo’ del *kairós* ci colpisce, la bellezza di Elena (V, VIII, 2) – *eîdos* perfettamente *semplice* («*haploûn ti*»), che nessuna simmetria, nessuna *convenientia* o *commодulatio* potranno mai produrre. La simmetria conviene al *petteúein*, ma nessuna simmetria risulterà davvero perfetta nel suo gioco se non sarà in-formata da quell’*eîdos*, se non ne brillerà (lumen de lumine). (La distanza dell'estetica plotiniana da quella stoica è certamente immensa, ma non bisogna dimenticare che anche le *callidae iuncturae oraziane* debbono, alla fine, dare l’impressione del *simplex et unum*). Come il Pais non è soltanto *paízon*, ma *paízon-petteúon*, così ‘da’ l’*eklámpon* del bello possono venire le armonie sensibili, e ‘da’ quell’istante originario di stupore, di fronte all’irrompere della sua luce, desiderio, amore, ricerca (l’«*agòn mégistos*», I, VI, 7, la ‘gara’ più grande, per giungere alla visione divina dell’Uno che è oltre lo stesso *kalón*).

Perfetta analogia tra il discorso plotiniano sul bello e quello sul tempo e l’Aión. Come non possiamo parlare del tempo in quanto cosa estranea, bensì ritornando alla inquietudine stessa dell’*anima* e ritrovando nel cuore di tale inquietudine l’istante-Aión, così siamo veri amanti, «*hoi óntos erotikoí*» (I, VI, 5), non inseguendo i fantasmi che ci appaiono come ‘fuori’ di noi, ma abbandonando la visione degli occhi, che ci dà ombre e tracce soltanto del veramente bello, e, simili a Ulisse, ritornando alla «cara patria» (I, VI, 8), alla bellezza «*améchanon*» (immensa – ma perché ardua da conseguire, e irresistibile-inflessibile nell’istante in cui la si vede: non sopporta rifiuti) che sta *éndon*, *aglaïa* nella parte più interna del nostro tempio, e mai procede fuori. Ci balenerà, allora, la bellezza dell’*anima* – ché il bello è l’*anima*, se essa ha saputo purificarsi, fino a diventare *specchio* brillante di quell’invisibile splendore. E al fondo dell’*anima*, l’Aión, la vita perfettamente

vera dell'Uno stesso, cui neppure il 'segno' del bello conviene, poiché la bellezza dell'Aión non è né in cielo né in terra – è il 'da' di ogni bellezza. Ogni bello viene «ab illa pulchritudine, quae supra animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte» (Agostino, *Confessioni*, X, 34). Questa immemorabile bellezza ci rammenta la Musa.

Vinto, finalmente, dal richiamo del suo «phôs aphengés», Orfeo si ri-volge e in quell'istante, di necessità, più non vede Euridice. Tragedia di questo sguardo che si immerge sempre più *lontano*. Fino al punto che ni-ente è il suo 'oggetto', e ni-ente, dunque, il canto rappresenterà (ri-presenterà) o imiterà. Plotino si chiedeva all'inizio di I, vi (autentica introduzione al suo 'pensiero poetante'): non diremo bello l'oro, anche se la sua luce è incomposta? e non diremo bello il fuoco, anche se lampeggia 'asimmetrico'? e non diremo bello *un singolo suono*? È il suono, la vibrazione, che ogni armonia presuppone; perciò ogni manifesta armonia appare già iniziata quando inizia. La nostalgia, l'eros del canto 'guarda' a tale Inizio, è esso che vorrebbe 'imitare', la sua bellezza «améchanon», che nessun mezzo può raggiungere. Ma, così ek-sistendo, il canto deve lasciare, abbandonare, togliere, cancellare – fino ad accecarsi. E ritornato a se stesso, finalmente 'libero', può finalmente aprire gli occhi di nuovo, anzi: essere la stessa pura potenza della visione. E vede: ni-ente. Neppure la più debole traccia ha lasciato Euridice. Infinita potenza e infinita miseria del Pais – perciò non ingannava la Musa chiamando *ápeiron* l'Aión.

'Fa' il fare del canto? O non de-crea piuttosto? Il suo *kraínein* è veramente compiuto quando ni-ente appare? Il Pais-Aión, *paízon-petteúon*, anche questo estremo possibile deve abbracciare. Il *kraínein* del canto si compie nella perfetta illatenza dell'anima, dove tutto è 'perduto'. E spenta ogni dira cupido: unica *thélxis* di cui Mnemosyne è capace.

### *Vita vera*

Si è già visto come Aión traduca nei *Settanta* soprattutto l'espressione '*olām*', in cui suona l'idea del tempo recondito, insondabile, del *mistero* di un tempo immemorabile. 'El

*'olām* di *Genesi*, 21, 33, «nomen Domini Dei aeterni», è reso con «theòs aiónios»; e l'espressione ritorna nel Nuovo Testamento: secondo il preceppo dell'*aiónios theós* si manifesta *ora* il mistero sigillato per secoli eterni (*chrónoi aiónoi*, *Rm.*, 16, 25-26). L'infinità dei tempi (Aión riferito a Chronos) appare chiaramente compresa e dominata dall'Aión divino; l'*aiónios theós* è *basileús*, è Re, «tôn aiónon» (*I Tm.*, 1, 17), dei tempi (pater, *demiourgós* è anche chiamato dai Padri). La 'profondità' insondabile dell'Aión divino non può, dunque, commisurarsi all'eternità dei tempi. Anche qui la distinzione tra l'idea di Aión e qualsiasi forma di eterna durata, di *aidiótes* (secondo l'espressione plotiniana) risulta evidente. Ciò non esclude affatto che Aión possa giungere a significare anche evo o epoca in senso determinato, o avvicinarsi addirittura a *Kósmos* (l'oscillazione è chiara, per esempio, in: *I Cor.*, 1, 20; 2, 6; 3, 19), ma il problema che il suo etimo impone non viene dimenticato. Aión non definisce alcun tempo, alcuna determinata durata, alcun 'qui' del tempo (l'*'ēt* ebraico); né una remota antichità, per quanto remota ancora 'localizzabile' (i termini biblici derivanti dalla radice *qdm*, presente in tutte le lingue semitiche), l'*archaíos* dei *Settanta*; né il tempo colto alla sua fine, il *segmento* del tempo, il tempo compiuto (*qēs* = fine, *éschatos*, che deriva da una radice, *qss*, indicante il tagliare, il fare a pezzi; si tratta del termine che, etimologicamente, presenta le maggiori affinità col nostro *tempo*, *tempus*, *témnein*). Aión può variamente congiungersi a queste espressioni, può 'giocare' con esse, ma il suo timbro rimane inconfondibile: è quello di un tempo incatturabile, poiché senza durata, e *indifferente* a passato o futuro, altrettanto *arché* che ultimo (*Ap.*, 22, 13). Nel Nuovo Testamento questa 'arcaicità' si mostra, nel *kairós* della natività e della Croce, in Cristo, senza assolutamente che in tale mostrarsi essa si superi o si neghi. Dio permane nel suo Aión a manifestare l'"eterno" mistero, e questo Aión è altrettanto 'arcaico' che *adveniens*: il significato escatologico di *'olām*, ben documentato nell'apocalittica giudaica, viene ripreso e approfondito nell'Aión neotestamentario. Gloria va resa a Cristo ora «et in diem aeternitatis (eis heméran aiônōs)» (*2 Pt.*, 3, 18); importantissima espressione: l'Aión vi appare Nunc,

Hodie (non una nuova durata, una nuova epoca), e questo gioco ci attende («eis»), anche se *nunc* va riconosciuto: nell'istante dell'ora lo vedo nell'istante futuro del suo avvento. L'«Aiòn méllon» cristiano (*Eb.*, 6, 5), non è più semplicemente 'localizzabile' nel futuro, non è semplicemente «saeculum venturum»; esso è già iniziato, anzi, dovremmo dire, è Inizio da sempre – è iniziato insieme all'*aiónios theós*. Nell'idea di Aiòn è compresa la sua irriducibilità a un tempo.

Ma *vita* è l'Aiòn; e nessuna espressione neotestamentaria, diceva Schelling, è più essenziale di «*zōè aiónios*» (*Philosophie der Offenbarung*, II, 4, p. 98). *Vita aionica* promette Gesù a chi abbandona *questo tempo* (*kairós* in *Lc.*, 18, 30 e *Mc.*, 10, 30) con tutti i suoi frutti; l'Aiòn soltanto si riferisce a una «*vida*» radicalmente de-cisa da *questo tempo*, da ogni 'questo' (casa e fratelli, madre e padre, figli e campi). *Vita* radicalmente *libera*, dunque, *vida* di chi ha *vinto* il *kósmos* (*Gu.* 16, 33), non nel senso astratto dell'abbandono o della semplice negazione, ma in quello del non appartenervi, del non servirlo in nessun modo. Ma questa *vida*, libera da quel Chronos che detta la *táxis* del *kósmos*, è la *vida in verità* promessa a chi *crede* che il Figlio dell'uomo sia la Verità. Solo il riconoscimento della Verità libera: «ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς» (*Gu.*, 8, 32), e Aletheia è il Figlio, che veramente possiamo riconoscere solo nell'istante della sua 'esaltazione': sulla Croce (8, 28). La fede nel Figlio ci rende figli, *liberi* (8, 36). Là dove il Figlio, il Liber, mostra l'*akmé* della sua *kénosis*, è di ogni cosa vuoto, da tutto libero, all'*arché* solo rivolto – il riconoscerlo può liberarci dagli arconti del cosmo. Chi crede nella parola del Figlio è libero poiché «il suo *logos* è Aletheia» – e il Logos è Lui stesso (17, 17).

Il Figlio «quos vult, vivificat» (5, 21), fa risorgere dal vincolo al 'questo', dalla distensio temporis che non è *vera* vita, e dona il «*pneûma tês alethéias*» (14, 17), di cui i discepoli mai rimarranno orfani, che è presso di loro per sempre. *Veritas et vita*: il senso dell'Aiòn – che non esclude, che non si separa dal procedere anche di Chronos, che comprende la 'via'. Ma chi crede che «Ego sum via et veritas et vita» *crede*, appunto; egli è, sì, certo, ma della certezza della fede (di tale angosciosa certezza dovremo

ancora a lungo cercare di dire). Non può essere certezza sensibile, quel riconoscere che si accompagna al vedere e può ‘convincere’ solo dell’esistenza di cose ‘fuori’ di noi. Ha vita eterna, nel senso dell’Aión, chi crede senza vedere; egli è « felice » (20, 29). Non si crede nell’immediatamente visibile, ma che colui che qui-e-ora vediamo non solo sia stato mandato dal Padre (che nessuno mai vide), ma sia al Padre indissolubilmente ‘intrecciato’ (il simbolismo della vite), sia *en archēi* presso il Padre e sia Dio. Dunque, possiamo essere liberi soltanto credendo nella Verità del Figlio trinitariamente concepito, ovvero: nell’Aión della stessa vita intradivina. Chi crede che *aionica* sia la ‘relatività’ delle Persone avrà una vita che è Aión. Il Figlio promette vita che pienamente partecipa dell’Aión del Pleroma divino. La *zoè aiónios* è molto più che *eikón* o immagine di tale Aión; in qualche modo, ne esprime lo stesso compimento, la *certa* promessa di perfezione. Il termine *alétheia* custodisce, pertanto, tutta la sua pregnanza escatologica. Saremo liberi non soltanto distaccandoci-da, ma credendo nella Verità che il Figlio è: ebbene, tale Verità dice ciò che vediamo (il Figlio ‘perfettamente’ nato) e ‘ciò’ che non vediamo (il mistero del Relativo non contingente) – e afferma entrambe le dimensioni istantaneamente in uno. Se ci distaccassimo soltanto, senza credere *non* vedendo, senza credere in ‘ciò’ che *non* vediamo, continueremmo in realtà a vedere soltanto ciò che ci asservisce; il nostro stesso distacco dipenderebbe servilmente da ciò da cui pretenderemmo liberarci. La Verità libera, poiché *Aletheia* non nega l’Immemorabile nella presenza, ma proprio questo Immemorabile fa ‘vedere’. *Aletheia* è il logos del Figlio, poiché egli afferma la vita dell’« *aiónios theós* », e la mostra come vita *piena* perché egli *ek-siste*, perché nell’Aión dello « *ò ðeός* » egli, il Figlio, aionicamente è. Prima di questa ‘apocalisse’ non si potrebbe comprendere l’espressione « *aiónios theós* » nel senso di perfettamente vivente (e perciò anche di perfettamente mortale, come il segno della Croce afferma). Procedendo *via* (l’« *agòn mégistos* »!) dal ‘questo’ del cosmo, poiché crediamo nella verità che è il Logos-Figlio, e cioè nell’instantanea inscindibilità di manifestazione e nascondimento, di rivelazione e immemorabile (la *follia* del Suo annun-

cio), partecipiamo dell'Aión, della vita dell'«aiónios theós», e così il nostro esistere, il nostro esserci (che di per sé è *bíos ábios*, vita-non-vita, esistere continuamente distratto dal suo centro, Chronos immemore di *Aión*) è Vita.

Ed è Vita *ora*; il credere alla Verità fa dell'*ora* apocalisse. La fede attende un futuro che già è: «*ego sum resurrectio et vita*» (11, 25). Così l'Hodie dell'Aión (*dies aeternitatis*) risponde al semplice futuro: «*so che risorgerà...*». Questa è «aiónios zoé» (17, 3): riconoscere il dio vero (*alethinós*), e *vero* proprio in quanto manda il Figlio (*ego sum Veritas*). Ciò che già è non riguarda un qualche futuro evento, ma l'essenza dell'atto di fede: credere in Dio come nell'*Aletheia*, credere, cioè, nella potenza manifestativa della Sua stessa più recondita, estrema e inalterabile 'arcaicità' – credere nella potenza di apparire, di nascere, e di nascere *a morte*, da parte dell'Immemorabile, che pure in sé permane. Questo nesso è l'Invisibile che la fede *ora* crede, e credendo rende liberi e dona Vita.

Come quello del Pais, anche 'questo' Aión sembra perciò liberare dall'univoca freccia di Chronos. La sua presenza è già *ad-ventus*. La sua *alétheia* è evidenza dell'Immemorabile e dell'invisibile. Di più: la stessa assenza di 'costrizione' religiosa, che colpisce nel *país paízon-petteúon*, sembra risuonare qui, in quel comando all'ascolto («*hoi akoúsantes zésousin*», *Gv.*, 5, 25: *l'ascolto dona vita*) che spezza ogni legame idolatrico. Questa fede è *memoria* che convince come a nessuna Peithó riuscì mai; neppure di *lógoi* o *aoidaí* essa ha bisogno; colpisce improvvisa per *via*, anzi: è la via stessa, da sempre, dove veniamo atterrati. E convince a un'*impossibile* misura di *philia* e libertà: essere filii, amici significa, infatti, essere liberi *in uno* dal 'consummatum est' della catena dei ricordi, come dal consummandum della vita «*ingrata et trepida*», che «*tota in futurum fertur*» (come Seneca tradusse Epicuro). Nel *dies-aión* dell'istante, *átopon*, in cui crediamo all'illatenza (*alétheia*) della vera luce veramente invisibile (*phôs aphengés*), la nostra vita, raggiungendo la propria 'fonte', si interna nell'Aión divino. L'*átopon*, l'assurdo non-luogo, di questo riconoscimento-ascolto regge la *follia* dell'annuncio.

Ma l'antico Pais-Aióν mostrava come la *táxis* di Chronos, cui ogni *bíos* è soggetto (e che alla fine ogni *bíos* rende *ábios*), non è che un ordine possibile, un ordine tra gli infiniti che gli infiniti accadimenti possono assumere sul suo tavoliere, una delle innumeri disposizioni del gioco. Con nessuno di tali ordini il Pais invecchiava, poiché Memoria dello stesso Inizio, In-differenza nei confronti delle forme del tempo e del gioco – da tutte risorgeva come Chaos, Aglaïa, Gelasma, l'indeterminabile (*ápeiron*). Aperto che di tutte è luce e che tutte ir-ride. Ma colui che afferma «*ego sum resurrectio et vita*», «*ego sum via et veritas et vita*», non inaugura forse, non è auctor, di un Evo determinato? di un senso del tempo? e la fede nel suo essere Aletheia non costringe in questo senso? Dall'istante che, *infans*, Egli appare, non si articola un logos che fa segno ad un Fine necessario? E questo Fine non è reso necessario dall'idea stessa di Inizio, che qui è fatta assumere la determinatezza del rapporto, così che l'Aión stesso significa *questa* vita intradivina, che si svolge tra *queste* persone? Certo, uno scandalo è questo Pais rispetto all'arcaico, da cui ci siamo mossi. Ma già sappiamo che l'in-differenza del gioco, che quest'ultimo gioca, non sarebbe tale se egli non giocasse se stesso. La nascita del *nuovo* Puer partecipa ancora della sua non manifesta armonia? Sono entrambi Aletheia dell'Aión *áspetos*, *ápeiron*, cui Mnemosyne è dedicata?

*Baruch\_in\_libris*

PARTE SECONDA  
TRADIZIONE E RIVELAZIONE

SEZIONE PRIMA

B. – Le confesso una sorta di ammirazione nei confronti della sua capacità di... disperdere le tracce. Pure, quella lasciata dall'«*Ego sum veritas*» parrebbe ben evidente! Dopo aver ricacciato nell'*ásperos Aión* la mia Mnemosyne, ora vorrebbe cacciarvi lo stesso Verbum! I suoi mi sembrano 'lógoi' davvero, in quel senso che intendeva il suo maestro di greco, Diano *silvanus*.

A. – Ho costellato di punti interrogativi l'ultima pagina che ha avuto la cortesia di leggere proprio per questo, perché la differenza tra le due facies del Puer sembra semplice separazione davvero. Eppure, ancor più domande mi assalgono se intendo quella espressione («io – questo esserci qui che tu vedi – sono l'Aletheia»), come lei, credo, vorrebbe: io sono il verbo dell'*aletheúein*: manifestare è la mia 'cosa' (meine Sache!); se io non fossi, non sarebbe Aión; se io non fossi, puro nascondimento e pura tenebra diverrebbe l'«*aiónios theós*»; se io non fossi come Colui-che-rivela, il Padre non nascerebbe, e dunque non vi sarebbe alcun Padre. In questo radicalissimo senso, io sono il *sinus* del Padre.

B. – Insisto nel ritenere questa l'unica adeguata interpretazione; ma mi accorgo che corriamo il rischio di ripetere la nostra precedente discussione intorno al Deus-Tri-

nitas, e già abbiamo peccato abbastanza nel pretendere di indagare il mistero...

A. – Pecca fortiter, diceva qualcuno.

B. – Ma certamente non intendeva il peccato contro lo spirito.

A. – Non credo lo commettiamo, cercando di dire l'essenza dell'«amico», del 'figlio', poiché il peccato contro lo spirito è appunto *separarsi* da agape, decidersi *contro* il suo pneuma. Chi non si è deciso da tale spirito, viene accolto alla Sua mensa.

B. – Non mi pare che il peccatore accolto si intrattenesse con Lui disquisendo di teologia. Piuttosto, Nicodemo avrebbe voluto farlo, e, credo, anche Pilato, se gli avesse-  
ro lasciato un po' di tempo.

A. – Già – le leggerò forse un giorno un dialogo interessa-  
nte tra i due.<sup>1</sup> Ma non le pare che l'idea di peccato con-  
tro lo spirito abbia essenzialmente a che fare con la super-  
stiziosa idolatria del potere della Legge, del Nomos? Nes-  
sun semplice 'stare' sulla Legge ci libererà. Se la verità  
soltanto libera, anche a voler seguire la sua interpretazio-  
ne, ne consegue che soltanto partecipando di quella sua  
potenza manifestativa noi saremo liberi. E come manife-  
stare, se non indagando, quella verità che come *indaganda*  
ci si dona?

B. – Un *serpente* è il pensiero dell'uomo; ci sarebbe forse  
molto utile tenere a mente questa sana diffidenza che un  
po' tutte le religioni del Libro insegnano – anche se non  
sta a me, animato soltanto da 'vana curiositas' per i suoi  
giochi, il dirlo.

A. – La sua pazienza nell'ascoltarmi indica, forse, che  
non si tratta proprio di 'vana curiositas'. Eppure, non vi è  
dubbio, la nostra interrogazione si svolge tutta al di qua  
della soglia; possiamo o crediamo di udire le voci che pro-  
vengono dall'interno; siamo chiamati a cercare di inten-  
derle, non ad entrare. È una condizione che sembra a

1. Cfr. Libro Terzo, Parte Seconda, sezione I.

molti proibire di ‘dire’. Le confesso il mio immenso fastidio per chi sostiene tale impossibilità – mi pare si tratti quasi di una gelosa difesa di propri possessi. Come se per abitare un luogo bastasse viverci dentro. Esibiscono, costoro, la propria fede, come un certificato che autorizza a parlare ‘sensatamente’ di Chi l’ha loro donata – come Lui non avesse altri modi di colpirci, di abbatterci e di vivificarci se non il chiamarci all’amen. Ma scusi la piccola invettiva. Perché penso che l’«Ego sum veritas» debba ancora intrecciarsi all’Aión come Inizio? Perché non potrei altrimenti intendere *insieme* Giovanni, 1, 18 e Giovanni, 14, 9! Soltanto se Aletheia custodisce integra l’illatenza dell’áspetos Aión, posso dire che, vedendola, io vedo il Padre; se Aletheia significasse puro e semplice disvelamento, non sarebbe follia dell’annuncio, ma pura e semplice contraddizione in termini, l’affermare che Dio mai nessuno lo vide.

B. – L’ho già ascoltata, a lungo, sull’argomento. Ora, però, lei vorrebbe trarre da questo presupposto la conseguenza che il Figlio, Logos e Aletheia, muove, in realtà, essenzialmente alla memoria dello stesso Oblio, della stessa benevola Notte, che animava, a suo dire, il canto (se canto può ancora chiamarsi) dell’antico Fanciullo.

A. – Il Logos, mi pare, vuole che i fanciulli vengano a sé. Davvero pensa che quel Bimbo circondato dai suoi ‘giocattoli’ (la grande Pallà del mondo, lo scettro) non sia che una bella ed edificante immagine? un ‘ricordo’ dei primi anni di quell’Aletheia che ci renderà liberi? Sempre anche Infans è il Logos.

B. – Ma il fine del Logos non consiste, certo, nel ripristinare l’Infans, nel ritornare infante.

A. – Ma télos di tutto è l’arché; e se arché non è determinabile nella relatività del rapporto (meno ancora nella relatività *necessaria* tra le Persone), se la sua memoria è memoria dell’ápeiron, come potrebbe escludere da sé la dimensione aionica del Pais? Chi teme il Signore ascolti la voce del suo Pais (*Is.*, 50, 10). Ma questa voce non flagella anzitutto l’idolatria per il Nome? «Perché vuoi conoscere

il mio nome?». Vorrà intendere ciò nel senso volgarissimo che il Pais rifiuta di disvelarlo? Egli è, piuttosto, il deus absconditus, proprio in quanto *non dice*, è infans. E questo suo non-dire *ri-vela l'arché*. Il deus absconditus non parla segreto, non parla «in abscondito», ma si rivela, appunto, come tale, nell'in-fanzia del suo Pais. E per quanto sembri, a volte, occultarsi fino all'insopportabile, fino a sembrare «leo in absconditis» (*Lam.*, 3, 10), è sempre col Figlio, nel Figlio. Così ritornando in noi, *nascondendoci* in noi, possiamo ascoltare la voce dell'Absconditus (*Prv.*, 2, 1), e attenderne con *ferma hesychía* la salvezza (*Lam.*, 3, 26).

B. – Ancora una volta mi costringe a recitar la parte del teologo, ma il suo 'paízein' su questi argomenti si fa davvero eccessivo. Agostino ritiene essenziale questo passo di *Filippesi*, 3: non che io, fratelli, «iam perfectum sim», ma questo so: che in tutti i modi corro per conquistare il premio, «quae quidem retro sunt, obliviscens (epilanthanómenos), ad ea vero, quae ante sunt, extendens me (epekteinómenos)». E ciò di cui siamo ormai del tutto immemori, e che va abbandonata alla sua cara Lethe, è proprio l'età del fanciullo: «sed hanc aetatem omittamus, quae nec interrogari potest quid in se agatur, et nos ipsi eius valde obliiti sumus» (Agostino, *De Trinitate*, 14, 5, 8). Non possiamo interrogare l'infanzia, nulla possiamo saperne, proprio perché di nulla è logos; dobbiamo abbandonarla senza nostalgia, se vogliamo «praedicare verbum», «instare» a tempo debito e indebito, «increpare», «obsecrare» in ogni occasione, con tutto il cuore e tutta la nostra dottrina (2 *Tm.*, 4, 2). «Nessuno che ha messo mano all'aratro *e si volge indietro*, aptus est regno Dei» (*Lc.*, 9, 62). Lei farà la fine della moglie di Lot.

A. – Ha visto, spero, come conosca il pericolo. Mi insegni lei, se può, a evitarlo; poiché l'Immemorabile mi assale non «aspiciens retro», ma proprio «extendens me»; anzi: i due movimenti della mia anima sono completamente in-differenti per l'Immemorabile. Se non posso pensare Aletheia come immediata disvelatezza, se essa deve anche valere come verità-dell'-Absconditum, il suo 'praedicare' dovrà essere anche *hesychía* – per essa do-

vrranno anche valere proprio le parole di Agostino sull'infanzia: «quae nec interrogari potest quid in se agatur». Ma mentre qui Agostino le intende in senso immediatamente negativo, andranno ascoltate proprio come ri-velarsi dell'Immemorabile. Io credo che queste *costitutive* antinomie stiano a fondamento della *duplice* preghiera che questa *ir-religione* conosce: la predicazione paolina, da lei citata, e la preghiera del cuore, 'monastica'.

B. – Può essere; certo è facile vedere chi delle due ha ottenuto il 'premio'. «Non est fas respicere»: ecco il motto del miles christianus.

A. – Che protetto dalla *corazza* della sua fede procede alla Città Alta, già *in spe* posseduta, e nessuna creatura diabolica può sedurlo. Conosco bene l'immagine – e quante volte mi sono stupito che potesse, in alcuni, convivere con l'idea che la fede, lungi dal costituire un qualche fondamento, è *appesa* alla Croce. Nessuna corazza ne protegge l'angoscia: mastro Dürer docet.

B. – Lasci perdere questi 'esistenzialismi'. Nessuno nega che il procedere alla Città Alta, come lei dice, sia anche angoscia. In qualche modo, potremmo addirittura crederlo immagine del Calvario, imitatio Christi. Ciò che conta è che appunto di un *procedere* si tratta, nel quale il miles non deve volgersi indietro, non deve lasciarsi sedurre da «quell'età, che non può essere interrogata». E ciò implica una decisa metamorfosi nella concezione del tempo. Altro che indifferenza sul senso di Chronos! Tutto l'Evo, che qui si inaugura, assume la *direzione di marcia* di quel miles, spezzando i «volubiles circulos» nelle cui spire soffoca il suo discorso.

A. – Questo non me l'aspettavo da lei. Neppure... i filosofi son giunti a interpretare così 'volgarmente' la distinzione tra la concezione classica e quella cristiana del tempo! Ma mi permetta di rinviarla, per questo, a un mio saggio che le farò avere subito, al termine del nostro colloquio. Ora, invece, il punto essenziale sul quale verte la nostra discussione è questo: la Memoria, di cui io parlo, abbandona veramente «ea, quae ante sunt»; non è Memoria se non in quanto libera dalla catena dei ricordi,

degli enti ‘ricordabili’ e basta; non disseppellisce affatto questi ‘morti’. È proprio la Memoria a «extendere me» — a tendermi fino a ‘ciò’ di cui non vi è ricordo. L’oscillare di ricordo e oblio ha qui il suo Fine: in questo Oblio, nell’*ápeiron* dell’Absconditum, che è altrettanto *arché*. Il procedere ‘dimenticando’ le cose che prima furono è il procedere della Memoria alla stessa Dimenticanza.

B. — Dunque, secondo lei, ‘oltre’ la stessa relatività delle Persone, poiché da questa, mi pare, è *nato* il Logos.

A. — In questo senso abbiamo già insieme discusso del Deus-Trinitas.

B. — Sì, ma ora la sua prospettiva appare ancor più inconcepibile, poiché, nella idea antica del Pais, alla memoria dell’Oblio lei associava la quiete della Notte; nell’Aión del Pais non sta soltanto la *cura* dell’illatenza immemorabile, ma anche proprio lo stesso oblio. Così come appare Signore e miserabile servo, il Pais appare anche memoria e dimenticanza.

A. — Perciò non posso ‘nascondermi’ al suo gioco. Come posso nascondermi a ciò che ama nascondersi ed è luce, all’Absconditum che è Aletheia? Potrei celarmi alla luce o a ciò che si nasconde: alla luce, nascondendomi — a ciò che si cela, illuminandomi. Ma come a un sole che si nasconde? Se mi nascondo, rimango alla sua luce; e se rimango alla luce, mi abbracciano le sue tenebre.

B. — Ma non vede l’incolumabile differenza? Proprio oblio il Logos non potrà mai essere, proprio la quiete dell’oblio mai potrà partecipare del suo Aión. Non sente quale incessante richiamo alla veglia martelli tutto il Suo annuncio? Vegliate, perché ignorate l’*éschaton*, che come un ladro vi sorprenderà; vegliatè per custodire il mondo fino alla parusia; indossate le armi della luce; restate sempre con la cintura ai fianchi e le lucerne accese, sempre come colti nell’atto di partire, di separarsi da tutto. Questa è la luce, anzi: il fuoco divoratore che è venuto a portare sulla terra: «ignem veni mittere in terram» (*Lc.*, 12, 49).

A. – Vi sono dei luoghi in cui queste *tremende* parole mi precipitano addosso: immensi blocchi di granito che soffocano ogni cercare di dire. Bisogna leggerle nel cuore della Grande Pietra, l'Escorial, per intenderne la potenza. Siate sobri, è scritto: ed ecco che ciò sembra tradursi nell'aspra assenza di ogni traccia di acqua (come sarà nell'ultima Gerusalemme) – nella riarsa *austeria* della pietra inamovibile, che non dà pace, che proibisce il sonno.<sup>1</sup> Eppure, non è il Figlio che dice: «dammi da bere»? non è dal seno del Figlio che sgorgheranno «flumina [...] aquae vivae» (*Gu.*, 7, 38)?

B. – Acque di Mnemosyne *insonne* e non di Lethe.

A. – E quale vita darebbero allora? Non certo vita *vera*; poiché Aletheia, se è tale, non può certo escludersi dal sonno, non può certo *non* essere anche la verità della notte. E come si immagina, lei, quel vegliare poiché non sappiamo? come ci dovrà sorprendere l'*éschaton*? esausti? con occhi sbarrati? riarsi? assolutamente stranieri, *banditi* nel mondo da cui partiamo? Ma non vede come ciò distruggerebbe l'idea della «*zoè aiónios*», strappando ad essa ogni presente, 'infuturandola' tutta? Questo anelito alla dipartenza di uomini stremati non starebbe in nessun rapporto, bensì nella più immediata separazione, col presente dell'annuncio, col carattere apocalittico che *ora* assume la fede.

B. – E a me lo chiede? Lo chieda al *pistós*. Io le contesto soltanto di fabbricarsi una fede a sua immagine e somiglianza. Conosco molti autori a lei cari che appunto questo non sopportavano dell'annuncio cristiano: la sua *agrypnía*, la totale assenza di riso del Cristo – altro che il Chaos del grande Gelasma del cielo sereno!

A. – Gesù dolcissimo e gli amari frutti del mondo... E certo assai patetiche suonano ancora le risposte di Berdjaev alla bestemmia rozanoviana. Eppure, Rozanov è

1. L'Escorial è fatto delle stesse «pietre tetragone», in perfetta, reciproca 'sinfonia', con le quali è costruita la Torre-Chiesa nel *Pastore di Erma* (V, 1); ma la Torre di *Erma* sorge sull'Acqua!

costretto a smarrire completamente l'antinomicità del Logos, rendendolo, etimologicamente, *eretico*. Egli cancella semplicemente la antinomia: «Non amate (*mè agapâte*) il mondo (*tòn kósmon*), né ciò che è nel mondo» (*1 Gv.*, 2, 15) – «Così Dio amò (*egápase*) il mondo (*tòn kósmon*), fino al punto di dare il Figlio unigenito, affinché non muoia chi crede in lui, ma abbia la *Zoè aiónios*» (*Gv.*, 3, 16). Come vede, si tratta degli stessi termini (*agapáo* e *kósmos*), dello stesso amore e dello stesso mondo che non si deve amare e si ama fino alla Croce.

B. – Non noto alcuna antinomia. L'amore del Padre è *esigentissimo*: il Figlio dell'uomo chiede di essere glorificato soltanto *in quell'ora*, quando finalmente è giunto a una tale perfetta misura del «*mè agapâte tòn kósmon*» da odiare la propria stessa anima.

A. – Dunque, amerebbe soltanto ‘i suoi’. Dunque, il suo amore sarebbe sub condicione, in attesa, sospeso di fronte all'agire del figlio. Se il figlio si rivela davvero *páis theoû*, allora lo ama; se, invece, parla a nome proprio, lo caccia. Amerebbe ciò che il figlio promette, e perciò mai, comunque, la completa misura della sua libertà, dovunque essa si diriga. Ma neppure potrebbe amare la nostra possibilità di odiare la nostra stessa anima, se non amasse incondizionatamente la nostra libertà, poiché è *per essa* e soltanto *per essa* che siamo *tékna theoû*.

B. – Ci ama, certo, incondizionatamente, e infatti Egli ama il mondo, ma esige da noi quell'*agape* di cui il Figlio soltanto è *ora* capace.

A. – Amatevi l'un l'altro come Lui vi ha amato – questo è il «*mandatum novum*», paradossale fino all'impossibile: poiché egli ci ha amato comunque e a noi dice, invece, di odiare il mondo – noi costringe a un giudizio, a una *krísis*, e lui non giudica nessuno.

B. – Ma come? «Non giudicate per non essere giudicati».

A. – Non è giudizio, non è *krísis*, anche solo il seguirlo? l'essere pronti a partire, a lasciare casa e figli? Vede, nessun giudizio, io credo, sia più tremendo di quel non-giu-

dizio che detta l'agape. Il giudizio è determinato, mira a uno scopo definito, puoi confrontarti col suo senso; non puoi sfuggire, invece, né puoi resistere, alla parola che *non ti giudica dell'agape*. Essa chiama soltanto, in deserto, ma *se tu l'ascolti*, la *krisis* che determinerà in te sarà irresistibile e irreversibile: unico, autentico giudizio. Un *kríma* è perciò Gesù nel mondo, per il mondo: chi era cieco vede, e chi vedeva ora è cieco (*Gv.*, 9, 39). Ma il *kríma*, appunto, si determina in chi lo ascolta o non lo ascolta, lo vede o non lo vede, lo crede o non lo crede: ognuno *si giudica di fronte all'Aletheia*.

B. – Potrebbe, di grazia, spiegarmi che cosa c'entri questa digressione sull'idea di agape con quanto stavamo discutendo a proposito della 'memoria' del Cristo? Le faccio notare che se Gesù è *kríma* e, proprio per questo, risveglia la nostra libertà, mostrandone quell'inconcepibile misura di cui *Egli* è capace, con ancora più forza varrà il duro comandamento della sobrietà e della vigilanza, dell'insonne attesa, della *krisis da ogni Lethe*.

A. – Ma se il giudizio è il giudizio che agape pronuncia, e agape è incondizionato amore, amore dello stesso mondo, nell'infinità delle possibili vie del suo essere-libero, allora, nel diventare *verbo*, nel determinare un *kríma*, essa non potrà dimenticarsi. E non dimenticandosi, ricorderà l'infinito, *ápeiron*, della sua vita, del suo *Aión*. A questo infinito – di cui non possiamo avere ricordo – risveglierà chi chiama. Di questo infinito sarà memoria. Verso il suo immemorabile 'passato' ('da' cui è venuto il *verbo* dell'agape) farà procedere.

B. – Se l'è presa con me, prima, perché l'ho accusata di voler ricondurre all'*Anulus sapere-ricordare*, al cerchio dell'*anámnesis*, l'annuncio cristiano. Ma ora lei mi descrive l'*éschaton* come ricongiunzione all'*Unum*, fine della *epistrophé* dell'anima, proprio nei termini di quella pagana *sophía*!

A. – No, certo; poiché l'*epistéme-anámnesis*, per essa, è «léthes epibolé», come diceva Plutarco, «ripulsione di oblio». Sì, certo; se quella *sophía* è di nuovo interrogata alla luce invisibile dell'*Aión áspetos-népios*.

B. – Ma è precisamente in questa luce che lei non ha ancora spiegato come possa essere intesa una memoria cristiana.

A. – Mi permetta di tentarlo attraverso parole non mie. La nostra interrogazione (e in quanto uomini non possiamo che interrogare) perviene «in campos et lata præatoria memoriae» (Agostino, *Confessioni*, X, 8, 12). Un «recessus», un'immensa caverna, un'«aula», un «sinus» dalla potenza straordinaria, anzi: «magna nimis» (X, 8, 15), è la memoria. Ma se si trattasse del semplice contenitore di un 'tesoro', per quanto vasto, potrebbe così eccedere ogni misura? potrebbe così sorprenderci? apparirci come «nescio quid horrendum» (X, 17, 26)? Dove giunge la «capacitas» della memoria, perché la sua forza ci sembri così 'eccessiva' rispetto a ogni logos, come la *psyché* era-clitea (e proprio della *psyché* l'anima è massima potenza)? «Chi può raggiungerne il fondo?» (X, 8, 15). *Ab-grund*, perciò, la memoria, e tuttavia «ad meam naturam pertinet»; di fronte ad essa riconosco, infine, che non posso comprehendere tutto ciò che io stesso sono: «nec ego ipse capio totum, quod sum» (*loc. cit.*). Come vede, rovina l'Anulus: al fondo della memoria raggiungo il non-fondo dell'anima. E rovina altresì il semplice movimento da Lethe ad Aletheia, come da tenebre a sempre più luce: ciò che si 'produce' alla luce è il mistero dell'anima che, procedendo instancabilmente nel ricordo-di-sé, nella Erinnerung, nello sprofondare in se stessa, sempre più 'chiaramente' comprende di *non* potersi comprehendere. E questo 'non' riconosce come propria natura.

B. – La cosa non sta affatto così. La ricerca, ogni ricerca, presuppone, per Agostino, ciò di cui è ricerca, e soltanto in forza di tale presupposizione essa è positiva; ogni *inquisitio* riceve la sua preliminare direzione dal ricercato stesso, e dunque implica già, nel suo stesso porsi, il presupporci del ricercato. Per quanto «profunda et infinita» appaia la complessità della memoria, anch'essa si rivolge a una *presenza* che essa presuppone e da cui è *fondata*: è il Signore che dimora nel fondo della mia memoria; è il suo grido che ha sfondato la mia sordità e mi ha chiamato all'ascolto (X, 27, 38).

A. — Ma è forse un luogo la memoria? vi sono luoghi in essa? (X, 25, 36). Il Signore non si è edificato «cubile» o «sanctuarium» in luoghi della memoria, o nella memoria come fosse un luogo (per quanto inconcepibilmente ampio e complesso) — ma nel non-luogo della memoria, nell'ātopon di cui la memoria è memoria, lì dove «et recedimus et accedimus, et nusquam locus» (X, 26, 37). Cioè, dal non-fondo della memoria chiama il Signore.

B. — E chiamando *risveglia* all'ascolto; ci ricorda che era con noi, mentre noi distraevano fuori le sue Muse-Sirene; cancella l'oblio in cui era *per noi*.

A. — Eppure chiama da un non-luogo, che rimane per noi necessariamente immemorabile — di cui possiamo rammentarci solo come dell'Immemorabile. E che così sia, Agostino lo ha poco prima ricordato: in modo inconcepibile e inesplorabile son certo di ricordare lo stesso oblio. «Quando ricordo l'oblio, è presente sia la memoria che l'oblio: la memoria, con cui ricordo; l'oblio, che ricordo» (X, 16, 24). Ma se l'oblio negasse semplicemente la memoria, e viceversa, come potrebbe esservi memoria di ciò che la nega? Certo, non posso ricordare l'oblio, come appunto ho ricordo di cose o eventi — ma, appunto, secondo la distinzione che ho cercato finora di far valere, ho *memoria* dell'oblio: «mihi certum est meminisse me oblivionem» (X, 16, 25). È la distinzione tra *mnéme* e *a-námnesis*. Costitutivo della memoria è il suo Abgrund, di cui nulla sa il ricordo. «Memoria retinetur oblivio» (*loc. cit.*). E qui, io dico, l'*Anulus* si spezza; non vi è la signoria della semplice *Presenza* che, alla fine, si ristabilisce come era all'inizio. Il 'fondo' che, alla fine, raggiungo non è determinazione né determinabile, ma immemorabile togimento dello stesso determinare: In-differenza di memoria e oblio.

B. — Ma una cosa (così si esprime Agostino) di cui ricordiamo di averla dimenticata, non è ancora dimenticata; se fosse del tutto dimenticata, neppure potremmo cercarla (X, 19, 28).

A. — Mai è dimenticato, infatti, quel fondo-non-fondo della memoria, che la costituisce in quanto memoria. L'im-

memorabile non è ‘dimenticabile’, poiché non è soggetto al tempo del ricordare. Internandoci, risalendo oltre la stessa memoria, se intendiamo memoria come semplice «recessus» dei ricordi, «nos interrogantes» facciamo esodo all’Aión immemorabile, che in quella voce, che da nessun-luogo ek-siste, chiama. *Ápeiron* tale Aión; *átopon* la sua dimora. ‘Ciò’ cercavamo, ‘questo’ aveva orientato la ricerca. Non una cosa, non un ricordo, ma l’Incondizionato stesso. La memoria ‘esce’ alla ricerca di determinati passati – e Agostino la segue in questi suoi primi passi, per i ‘quartieri’ delle sensazioni avute, delle esperienze fatte, delle nozioni apprese, della scienza dei numeri –, ma scopre il regno del ‘passato’ Immemorabile, dell’Inizio: «der wahre Abgrund» – ricorda il saggio di Königsberg?

Il ritorno a sé, il ‘sich-erinnern’, è dunque il ri-velarsi della stessa trascendenza che grida nell’anima. Ma trascendente non è qui affatto un *assoluto*, un dato presupposto dogmaticamente, ma *il proprio* dell’anima stessa, che è il suo non-fondo, il suo immemorabile. Esso si rivela *praeter* ogni potenza del ricordare, si rivela dove questa potenza ammutolisce stupefatta. Neppure posso affermare che di esso conservi il ricordo di averlo dimenticato. Lo cerco piuttosto soltanto «per appetitum discendi incognitum». Perché, *dove* cercarlo? Non potrei cercarlo in nessun modo *fuori* della memoria; eppure, esso è Immemorabile. E, allora, memoria non può valere come negazione, ma come custode di ‘ciò’ che trascende ogni potenza del ricordare.

Ecco il «quid horrendum» della memoria. Essa ci si *apre* di fronte come *á-byssos*, *Un-grund*. Più mi arrovello intorno alla sua idea, più «factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii» (X, 16, 25). L’arte della memoria non conduce a stabili fondamenti, ma è ‘via regia’ per la quale, *in se stesso*, all’interrogante si rivela la pre-potenza che ne trascende ogni interrogazione. La memoria *converte* a questa idea dell’Inizio. Conversio affatto inassimilabile alla figura del cerchio o della semplice ri-voluzione. Di *metánoia* si tratta: catastrofe di quella memoria-*mnéme* che ciclicamente riattingeva alla pura disvolatezza dell’*idea*, del perfetto oggetto della visione. All’*akmé* della potenza

rischiaratrice del ricordare, è la memoria non di un dimenticato semplicemente, ma dell'illatenza dell'Inizio, la cui 'voce' non ha luogo. Tutta la memoria vi conduce e tutta la memoria ne è pervasa e tutta la memoria sempre ne è oltrepassata. Ma la memoria è questo oltrepassarsi: esso costituisce il suo 'intus' inattungibile. Al suo ascolto essa converte: all'ascolto della più remota delle vicinanze.

## SEZIONE SECONDA

Ogni tradizione presuppone insieme il divenire e un Permanente nel divenire; non può darsi tradizione se non come tradizione di un qualcosa di Permanente, ma che permane, appunto, nella forma del divenire. Precisamente questa antinomia costituisce ciò che vi è da pensare nell'idea di tradizione. Ogni problema scomparirebbe se tradizione significasse semplicemente il permanere di un Identico, un eterno ripetersi dello stesso, poiché, in questo caso, il divenire non avrebbe *logos* proprio, o, meglio, non vi sarebbe *logos* affatto (nulla si 'esprimerebbe' fuori dall'Identico). Né sussisterebbe problema se, all'opposto, per Permanente si finisse con l'intendere un mero orizzonte storico di valori, determinato nelle forme che l'hanno voluto e prodotto, poiché, allora, non resterebbe come unica realtà che la genesi e il divenire dei 'valutata' e degli idola dell'uomo – e di nessun Permanente essi sarebbero *lógoi*. Nell'idea di tradizione, invece, il Permanente va 'custodito' proprio 'tradendolo'; proprio il Permanente attiene al divenire, nel senso che il divenire è autentico soltanto come divenire-del-Permanente. Permanenza e divenire sono pensati simbolicamente nell'idea di tradizione – ma proprio quest'idea sembra non potersi 'sensatamente' pensare.

Sta qui, forse, la traccia privilegiata per seguire la differenza tra la concezione classica e quella giudaico-cristiana del tempo, della storia, della memoria. Il Permanente *di* una tradizione mai potrebbe confondersi, per il pensiero greco, con la stabilità e necessità del *theoreîn*. Qualsiasi tra-

dizione sarà anche sempre figlia di Tyche, soggetta alle alterne fortune dell'«*améthodos hýle*», dell'*ingens silva*, vorremmo tradurre, che costituisce sempre, in ultima istanza, l'oggetto della storiografia classica; più acuto e indagatore lo sguardo di chi la interroga, più evidente ne apparirà la natura condizionata, il carattere insuperabilmente effimero dei suoi prodotti. Qui è il vasto regno del 'per lo più', dove permanente è soltanto, già lo si è visto, la *necessità* del contingente. Pertanto, quell'antinomia è, radicalmente, da sempre risolta per il pensiero classico – nel senso che tradizione non sarà mai tradizione di un Permanente. Diversi *nómoi*, diverse *póleis*, diversi tempi e anni (e ancora tutto ciò contrapposto al 'barbaro') fanno anche delle più sacre tradizioni (come degli stessi dèi) *epoche* – grandi momenti, che attengono alla natura dello stesso istante, dal carattere ben definito, il cui *daímon* appare luminoso, compiuto – mai, però, espressione perfetta di un presupposto immutabile. L'idea giudaico-cristiana di tradizione si definisce, invece, intorno a un tale presupposto – che determina lo stesso computo degli anni per tutte le città e tutte le leggi dell'uomo –; essa dovrà perciò direttamente 'patire' quell'antinomia: pensare un Permanente che, universale e intramontabile, appartenga tuttavia all'"espressione", si costituisca come Logos.

Un *Revelatum* sta alla base dell'idea di tradizione giudaico-cristiana, qualcosa che ha precisamente definito la sua via, nient'affatto, cioè, *améthodos*, e che permette di concepire un'unità dell'intero processo storico, un *filum* conduttore del tempo. Mazzarino ha definitivamente spiegato come sia ciò a differenziare la concezione giudaico-cristiana, ma, poi, soprattutto cristiana, del tempo da quella 'pagana', e non le astratte contrapposizioni tra 'ciclico' e 'lineare'. L'evidenza del *Revelatum* annullerebbe quel tempo '*ádelon*' – quel tempo di cui non può esservi *historia* – cui, in ultima istanza, le tradizioni classiche dovevano sempre finire col ricondurre. La tradizione si definisce, allora, come tradizione del *Revelatum*. Che di interpretazione, vivente ermeneutica, si tratti e non di ritualistica conservazione di un 'dato', è reso necessario da una ragione essenziale: che costitutiva del *Revelatum* è

la dimensione escatologica. Anche questo è un tratto che non possiamo riscontrare nella tradizione classica. Qui la storia può, sì, aiutare la predizione (ma in limiti sempre ben circoscritti), ma che la storia, *tutta* la storia, proceda secondo *un unico fine*, apparirebbe pretesa in netto contrasto con quella differenza, che regge l'intero pensiero, tra ciò di cui può esservi reale *épistème*, e ciò di cui, invece, può esservi solo calcolo, *prudente* calcolo, *logismós*: analisi delle probabilità e regolarità.

Nella tradizione giudaico-cristiana l'evidenza del Revelatum (nel duplice aspetto, di rivelazione dell'autentica Origine, e dunque della vera Età del mondo, da un lato, e di Evento decisivo, che sancisce per sempre il Fine della creazione, dall'altro) appare in uno come evidenza dell'*é-schaton*. Ciò che fonda la tradizione è un Permanente non nel senso di un 'dato' quieto, di un *passato* presupposto, ma nel senso di un Ultimo necessario, di un Fine cui occorre perfettamente *credere* e cui si partecipa intimamente proprio nella forma della interpretazione. Essa, appunto, consiste nel dimostrare la dimensione escatologica del Revelatum – come il Revelatum non sia manifestazione conclusa, evento consumato, ma essenzialmente segno dell'Ultimo – ciò che può intendersi soltanto *secondo lo spirito*. Tradizione significa instancabile rinnovo dell'ascolto del Fine che è il Revelatum stesso, *ad-verbum* del Fine – ed essa non può valere, perciò, se non anche come *pro-fezia*. L'interpretazione provoca l'escatologicità immanente del Revelatum: la chiama e ne è chiamata. Per parafrasare commentando l'Agostino del *De doctrina christiana*: l'interpretazione *sale* dalla lettera al significato escatologico del Segno. L'idea di tradizione che il primo idealismo andrà elaborando (in particolare in Hegel e Schelling – ma già presente anche in Fichte), come critica dei *Buchstabenmenschen*, corrisponde intimamente a questo 'originario' paradosso: 'salvare' il Pleroma del Revelatum, e, *in uno*, mostrarlo nell'atto della *vivente* lettura, mai come un semplice, immediato *in sé*. Nei termini del primo *Systemprogramm* dell'idealismo tedesco (Hegel, I, pp. 234 sgg.), il Revelatum non è *positivizzabile*; affermarlo in quanto assolutamente incondizionato significa determinarlo radicalmente, trasformarlo in un *sé* invisibile e inaf-

ferrabile (come quello kantiano), con cui non si darebbe possibile, vivente comunicazione. Il Revelatum vive nella vivente interpretazione secondo lo spirito. L'inquietudine del cuore sorge, è chiamata, dall'appello escatologico del Segno, e sale all'interpretazione di questo. Ciò è la tradizione.

Definire il Permanente come Revelatum è dire che si tratta di un *Segno*. Ma quale segno? È pensabile alla stregua degli altri segni o se ne distingue per qualche essenziale ragione? L'ad-verbum della tradizione (che è sempre parola che avviene in una dimensione profetica) si struttura senza dubbio – come ogni segno – nella forma del rimando. Ma a che cosa rimanda il Revelatum? La tradizione è trasmissione, esegezi, allegoria: *segna* precise distanze tra i suoi diversi momenti e tra tutti questi col Revelatum. Ma quale distanza è pensabile tra il segno dello stesso Revelatum e 'ciò' che esso denoterebbe? La dimensione di tale segno apparirebbe quella di una sorgiva co-apparizione di sé e di ciò cui esso fa-segno. È nell'*icona* che la differenza tra i due aspetti forma un'entità sola, in sé compiuta. «Chi vede me vede il Padre»: nessuna semplice 'transitività' lega le figure. Tutti gli altri segni appartengono al regno delle dissomiglianze; l'icona, invece, è ciò che significa. (È interessante notare come la posizione iconoclasta tenda appunto a ridurre l'icona alla 'banale' struttura del segno, ignorandone ogni essenziale differenza). La mito-logia romantica si svolgerà per intero intorno al problema della intransitività del 'segno' simbolico-iconico. È proprio per la sua radicale anti-allegoricità che, per Novalis, il linguaggio poetico si manifesta affine all'originario *mytheîn*: il 'fare' del canto (*kraînein*) non vale né come *mîmesis* di ciò che già la natura ha prodotto, né come *poîesis* (produzione di un 'altro' fuori di sé), ma come manifestazione del *proprio* stesso: *enérgeia*.

Ma la prospettiva di un'interpretazione del Revelatum alla luce della forma iconica (per quanto assai seducente: permetterebbe una coerente spiegazione della stessa polemica evangelica contro i 'segni') è costretta ben presto a interrompersi. O, meglio, di icona del Revelatum possiamo parlare solo metaforicamente, poiché per il 'segno' del Revelatum non può esser fatta valere quella intransiti-

vità che è postulata dall'icona in quanto tale. L'antinomia è ben presente nella Romantik, e vi riveste un ruolo centrale per spiegarne le oscillazioni tra nostalgia degli antichi déi e *Europa oder Christenheit*. L'affinità, surrettiziamente introdotta, tra simbolo mitico e icona, viene definitivamente criticata sia da Schelling che da Hegel. Il simbolo è, nell'essenza, *Naturwesen*, radicato in un'organica comunità, prodotto dalla identità di singolo uomo e stirpe, di individuo e *génos*. Proprio il valore dell'*autoctonia* e l'inserimento cosmico-naturalistico del simbolo vengono, invece, *criticati* dall'icona del Revelatum. Il mondo romantico appare erede di tale *crisi*, e *non* del simbolo mitico; la lingua romantica (nel senso amplissimo del termine, sostenuto da Hegel) si fa inesorabilmente sempre meno *muta* (Vico: *mýthos* = mutus), si stacca dalla visione identificante e originaria dei colori del mondo, *astrae* universale e genere dall'immediata evidenza dell'individuo. La sua storia è la vicenda dello sradicarsi dall'antica dimora, del declino di ogni 'felice' comunità. Al simbolo (il cielo tonante è Giove) essa certamente rimanda, ma appunto come al suo proprio inattingibile. Il simbolo stesso diviene termine di un'operazione allegorica: la futura simbolica dovrebbe potersi produrre allegoricamente (è il 'programma' paradossale già contenuto nel primo Schelling); proprio nel suo opposto, nella selva delle allegorie (vera «améthodos hýle»), dovrebbe custodirsi il baleno (*Lichtung*: che è anche *radura*) del simbolo. Ma non appena si parla di 'futuro' (di un «Aiòn méllon») per il simbolo, se ne distrugge l'intransitività, e non rimane, di fatto, che l'*azione* (*érgeon*, mai in sé perfettamente compiuto, mai *enérgeia*) dell'allegoria. Ora, nell'icona del Revelatum, proprio ciò non è in alcun modo rimovibile: né l'agire dell'interpretante (e perciò il suo deciso distacco da ogni *mýthos* = mutus, il suo dover essere *ad-verbum* di quel *Verbum* che è il Revelatum), né l'«Aiòn méllon» cui *ora* si crede con angosciosa certezza. La simbolizzazione dell'infinito al finito (secondo lo schema che Schelling ancora presentava nel *Bruno*) può apparire piena nella dimensione mitologica, soltanto nella misura in cui essa ignora il problema escatologico costitutivo dell'icona. Se il simbolo, allora, vale come *intransitiva corrispondenza* tra segno e

significato, l'icona *non* è essenzialmente simbolica. L'icona non pone soltanto «chi vede me vede il Padre», ma *in uno* «Dio nessuno mai lo vede»; essa 'interpreta' questo Volto alla luce di quell'Inattingibile. Il segno del Revelatum (questo Volto; la sua parola) è *transitivo* – ma transitivo non a un dato o a un fine esterno a sé, bensì all'Inattingibile che ha in sé, e che nessun significato potrebbe esaurire. Si dà nel Revelatum 'ciò' che è inattingibile da parte del significare; ma qui l'Inattingibile *si dà*, appunto, nell'effettualità del segno, del rapporto che è il segno. Tertium datur – sia rispetto alla relazione semplicemente denotativa, che all'unità intransitiva del simbolo mitico. Il Padre che in Lui *si vede* è 'ciò' stesso che non si dà a vedere, Deus absconditus. Dum patet, latet.

L'impossibilità, allora, nell'ambito della tradizione del Revelatum, di determinare positivamente figurazioni mitico-simboliche 'piene', rende ragione del 'salire' agostiniano all'Inattingibile, o al *sola mente* attingibile. Incatturabile da parte del significato, questa dimensione, tuttavia, non si colloca in un astratto al di là rispetto alla relazione segnica. È la stessa pienezza del segno, in quanto icona, che, costituendosi nel 'rimando' al *proprio* Inattingibile («*nec ego ipse capio totum quod sum*»), richiede, in uno col suo donarsi, l'*érgon* dell'interpretare, la fatica del 'provare a dire'. Interminabile fatica, ma già *in atto* nel segno-icona, di cui è interpretazione. Il Revelatum mostra in sé l'infinità dell'interpretare, poiché è 'rimando' all'Inattingibile. Davvero *intransitivamente* esso è questo stesso 'rimando'; e, dunque, ha in sé, *actu*, i molteplici modi del 'provare a dire', l'infinità degli *ad-verba*. Ne conseguono due aspetti decisivi. Che il segno del Revelatum ha essenzialmente a che fare con l'atto interpretante, e perciò con la libertà che ad esso compete: una *decisione*; infatti, impegna a esserci come l'interpretante di quel Segno, nella dimensione di quel Segno. Il secondo aspetto: che il Revelatum può essere inteso come Permanente non in quanto ab-solutus dal divenire degli *ad-verba* che tendono a dirlo, ma in quanto loro stesso Fine, in quanto li comprende nella dimensione aionica del Fine. Proprio perché il Revelatum è 'transitivo' al Fine, esso non è 'seducibile' da nessuna determinazione del divenire; il

suo spirito vi si sofferma realmente, realmente tutte trappassando. Questo movimento segue l'interpretazione: indugiando su ogni momento del Revelatum (su ogni 'lettera'), ma per mostrarvi la traccia dell'istante escatologico.

Costante nei Padri è la 'cura' per l'interiorità dell'interpretazione al Revelatum. Si tratta ben più che di tenace e umile 'applicazione' alle Scritture; si tratta di corrispondere alla *decisione* cui la Scrittura chiama: trasformare noi stessi in «terra difficultatis» – farci perfettamente *interroganti*, poiché questo esige lo stesso Revelatum. «La Sacra Scrittura cresce con chi la legge» annota Gregorio Magno. Essa, come la ruota del carro della visione di Ezechiele, «gira da ogni parte per adeguarsi alla mente di chi l'ascolta [...] Quanto più ciascun uomo santo progredisce nella sacra Scrittura, tanto più questa progredisce in lui [...] Le parole divine si levano là dove tende lo spirito di chi legge, giacché se in esse hai cercato, vedendolo e sentendolo, qualcosa di alto, quelle stesse parole divine crescono con te, con te salgono in alto». Questo impone, a questo chiama il Revelatum: che ognuno si faccia spirito interrogante-interpretante – che ognuno *si faccia esegezi*. La 'crescita' dell'esegesi (nel «corpo» dei fedeli) è «crescita» di Dio (*Col.*, 2, 19): il rivelarsi di Dio è *auctor* del crescere dell'interrogazione, del suo 'salire' al Fine inattinibile – che solo inattinibilmente si attinge. Tutti i segni, *che noi siamo*, lo ad-tendono, ma l'impossibilità di una sua piena 'saturazione' simbolica è iscritta nel Revelatum. Il procedere dell'interrogante come a tentoni, lungo un cammino notturno, risuona, dunque, all'interno stesso del Revelatum – la stessa disperazione di colui che *non* trova deve essere ascoltata nell'interiorità del suo Segno.<sup>1</sup>

1. La «mira profunditas» dell'eloquio divino (Agostino, *Confessioni*, XII, 14, 17) rende possibile una «multiplex interpretatio» (Giovanni Scoto, *De divisione naturae*, II, 26, 696 a). Nella simplicitas della Parola è contenuta una «multiplex theoria». Soltanto, anzi, un'interpretazione *infinita* (*ibid.*, 560 a) può analogicamente corrispondere all'infinità dello Spirito che permea questa Scrittura. Sulla *pietas* per l'intelligenza diversa, che una simile idea del rapporto tra Parola ed esegesi permette, raccoglie e ordina un materiale immenso H. De Lubac nel suo *Exégèse médiévale*, Aubier, Paris, 1959-1964.

Fuori di questo arrischio sta soltanto l'obiettività del Naturwesen, la riduzione della forma iconica a risolta intransitività o a quieto Presupposto. Ma se il Revelatum non può intendersi come 'oggetto' dell'interpretazione, se il Revelatum appare intrinsecamente *tradendum*, è necessario si simbolizzi alla libertà e al tormento dell'interrogare-interpretare. Il suo segno mai riflette 'trionfalmente' se stesso, come mai è semplicemente transitivo ad altro da sé; dicendo il Fine, *attraverso* «*nos interrogantes*», e dunque *attraverso* la stessa possibilità dell'errore, il Revelatum si rivela nella tradizione – e, cioè, nella stessa opposizione e lotta che è la tradizione, ma opposizione e lotta segnata qui-e-ora dalla fede nella perfetta conoscenza e carità. Questo movimento del Revelatum è essenzialmente connesso con quella tragica relazione tra espressione, communicativum, progressivo dispiegarsi del Principio (secondo le parole di Schelling), da un lato, e permanente contrapposta attrazione verso l'oscura' interiorità del fondamento, che abbiamo già seguito nel Libro Primo, dall'altro. Nel Revelatum si afferma, certo, il prevalere del communicativum, ma appunto nel senso che quella nostalgia per la perfetta quiete del 'centro', della 'tenebra' o del 'perfetto passato', viene in esso perennemente rivelata. Nella tradizione del Revelatum si ricrea il *velo* che separa dal volere oscuro verso l'incommunicativum, ma, nello stesso tempo, lo si custodisce anche. Poiché questo volere non viene mai a disvelamento, esso neppure mai si nega. L'interpretazione – l'esegesi che noi siamo: è l'interrogazione a costituire il proprio del nostro esserci – appare perciò stretta tra il tormento dell'esprimersi del fondamento (la negatività del tormento, *Qual*, come fonte, *Quellen*, della *Qualität* della vita – affermò Böhme, 'plagiato' in questo, a detta di Schopenhauer, da Schelling), e il far-esodo dell'ad-verbum all'Inattinibile dell'*échaton*. La parola non 'satura' quell'Inizio così come non può comprendere, nel suo discorrere, quest'istante, eppure, come tradizione ri-velatrice di entrambi, vive nel segno stesso del Revelatum.

L'esegesi è posta col porsi stesso del Segno; il *divenire* dell'esegesi è 'salvo' soltanto in quanto *interno* al permanente del Revelatum. Ma con ciò si afferma anche che la

storia stessa non è che il luogo del rivelarsi delle forme dell'interpretazione, che nulla si dà propriamente in essa se non interrogazioni del Segno, *nel Segno*. La storia appare come il luogo delle *decisioni* di attingere al Revelatum, di corrispondere alla sua dimensione comunicativa, ma in tale decisione non è soltanto l'interrogante che si arrischia – è il Revelatum stesso ad arrischiarsi all'interpretazione; non sarebbe ri-velazione altrimenti, ma sprofonderebbe di nuovo nel quieto fondamento o immediatamente risplenderebbe di tale luce da mettere a tacere la stessa fede. L'*evento* di corrispondere, attraverso il logos dell'interpretazione, al suo Verbum, al suo *Communicativum*, non è disgiungibile dall'Evento stesso del Verbum. Non si dà la Parola e, poi, la sua interpretazione, secondo uno schema cronologico, ma – kairologicamente – Parola immanente al suo ascolto, ascolto come dimensione propria della Parola. Allora, se la storia appare come il luogo delle *decisioni* all'ascolto, essa non può venire interpretata come successione temporale, ma già in sé, già *ora*, eschatologicamente. La Parola-ascolto del Revelatum, *nel suo* ‘tradirsi’ e tramandarsi, è *éschaton* del discorrere temporale, sua Fine immanente, sua decisione. Quintessenza dell'idolatria sarebbe il voler costringere l'*éschaton* (*átopon* indivisibile, «en atómoi», attimo, Augen-blick: «en rhipéi ophthalmoû», *1 Cor.*, 15, 52) nella storia profana, correlarlo ad essa, farne un momento. (E ad un momento lo si ridurrebbe anche facendone un *ab-solutus* dal mondano. Valgono qui le stesse riflessioni che si sono condotte intorno alla relazione *Aión-Chronos*).

Ma come qui è ancora concepibile una tradizione? Se tradizione è forma dell'insieme libero e in sé contrastante delle decisioni-all'-ascolto, in nessun Nomos essa potrà radicarsi. Nessuna autorità, in quanto tale, stabilisce i limiti e assegna i ‘pascoli’ dell'interpretazione; né può darsi un tempo a tutte comune, poiché ognuna vive nella singolarità del proprio istante, quello in cui è chiamata e decide di corrispondere a *chi* la chiama. La tradizione si rinnova attraverso tali istanti, che costituiscono *catastrofi* del suo stesso continuum; ciò che ‘continua’ la tradizione ne rappresenta l'essenziale discontinuità. Ogni interpre-

tazione spezza la tradizione nell'istante stesso in cui ne ribadisce il senso: l'essere, cioè, tradizione delle decisioni all'-ascolto, la disloca, la ritaglia sempre. Se l'idea di tradizione va *al suo fondo* nell'istante della decisione, tradizione diviene la 'storia' di ciò che la interrompe, di ciò che ne è *crisi* – la 'storia' delle sue ferite e dei suoi vuoti, ognuno col suo tempo, irriducibile a quello degli altri. Il 'continuo' della tradizione non sarebbe, allora, che l'imprevedibile rinnovarsi dell'istante che radicalmente l'arrischia. Non esiste tradizione che per tale istante; essa veramente esiste per la sua fine, non è che per la possibilità della sua morte: 'salva' da tale possibilità, morirebbe come tradizione.

Ma proprio l'istante in cui essa si decide, è inattingibile all'interpretazione. Si dà l'evento dell'interpretare – ma il suo logos è troppo 'profondo' per essere misurato. Che cosa essa dica appare 'misurabile', ma mai 'che' essa dice, 'da che' essa dica. In ogni interpretazione mostra sé quell'evento (*éschaton, átopon*) del significare che rimane essenzialmente distinto dall'essere-significato. L'interpretare, perciò, non rappresenterà mai l'evento che lo 'apre', ma quest'evento è ciò che lo rende possibile. Se la tradizione si 'fonda' sulla discontinuità dell'atto dell'interpretare, quest'ultimo, a sua volta, si 'fonda' sull'evento, di cui nessuna interpretazione è possibile, che interpretazione si dà. Ciò che è origine dell'interpretare mai ne diventerà possesso. La tradizione non può chiudersi babelicamente: come nessun Nomos della tradizione riduce a sé la singolarità delle interpretazioni (nel senso kierkegaardiano di 'quel Singolo'), così nessuna interpretazione potrà fornire la spiegazione, l'*Auslegung*, dello spirito che l'ha provocata all'ek-sistenza. E se il *Revelatum* è nella vivente comunione delle interpretazioni (*vivente*, e perciò mai perfettamente risolta in perfetta, comune conoscenza), allora esso è anche nella singolarità dell'interpretazione che non può radicalmente interpretarsi. Vi è ben più che silenzio *nella* parola; il silenzio sarebbe ancora pensabile come semplice pausa, 'al servizio' del ritmo della frase, come l'intervallo che permette il continuum. Al culmine della Parola è l'interrogativo che spezza la potenza di 'corrispondervi'. Un 'alto grido' essa, allora, si fa – e lì davvero esprime il suo spirito («*emisit spiritum*», Mt., 27, 50), pura lacerazione,

dissonanza che nessun discorrere può conciliare. Nell'idea di tradizione ne va, allora, delle forme in cui tale grido ha lacerato il continuum, squarciato i veli dei templi, spezzato le rocce, spalancato i sepolcri.

La relazione col proprio Segno, che la tradizione istituisce, è costitutivamente *ir-religiosa*. La tradizione custodisce il permanente della irriducibilità del Revelatum al religiosum. Soltanto di ciò essa è *certa*: che il Revelatum ecce-de ogni determinazione nomologica, ogni rapporto denotativo-acquisitivo. Come non può essere catturato, così non potrebbe catturare. Chiama *in deserto* – e l'esegesi, l'ad-verbum, l'esodo vi 'corrispondono' soltanto col giungere al punto (*átopon*) in cui non possiedono più alcuna 'risposta'. Mai il Revelatum certificherà, come un giudice supremo, la bontà dell'interpretazione. Se, interrogato, *dovesse* rispondere, sarebbe idolo soltanto. E poiché non è Risposta, l'interpretazione, *in esso*, non può cessare. Requies non è qui concepibile. Nessun recinto sacro trattiene il Revelatum. La relazione che esso reclama è l'attenzione che si arrischia all'Inattinabile, *en eschátoi*. Ad-tenderlo diversamente significherebbe farne Nomos, interpretarlo come lettera piena che necessita all'obbedienza. *Religio* vuole il Nomos; sempre i *nómoi* pretendono (o sperano poter pretendere) religiosa obbedienza – obbedienza comune a tutti 'i desti', comprendente i tempi di ognuno. Interrogazione vuole, invece, il Revelatum – e interrogazione di ognuno, di ogni *singolo*, che 'salga', se può, dalla profondità della sua solitudine alla communio della tradizione: communio che, infatti, non si 'fonda' essenzialmente sulla *lettura* comune del Verbo, ma sullo spirito della *Cena* comune. Ciò indica con grande chiarezza come all'interpretazione, in quanto tale, non si richieda estrinseca omogeneità – ma questo soltanto: di non spezzare, pur nella vivente differenza delle sue forme, il rapporto con la Cena. 'Unicamente' tale comunanza può attestare che il *singolo* 'provare a dire' appartiene tuttavia allo spirito della tradizione.

Ciò non comporta alcuna *anomía* nei confronti dello Scritto. Ancora, se lo Scritto venisse interpretato in immediata opposizione allo spirito, si ridurrebbe lo stesso spirito a parte, a inospitale differenza. Gesù rifiuta l'*anomía*

(Mt., 7, 23) – e con altrettanta forza l'obbedienza 'religiosa' alla lettera della Legge, il *giogo* della Legge. *Ora*, «nel *kairós di ora*» (Rm., 3, 36), ora che i tempi sono giunti al loro *télos* (1 Cor., 10, 11), ora che il tempo è compiuto («*impletum est tempus*», Mc., 1, 15), compiuta e non negata è anche la Legge. L'interpretazione della Legge secondo lo spirito ne significa il compimento, il *Pleroma*. Perfetta analogia: come il tempo deve ora essere considerato kairologicamente-escatologicamente («*eidótes tòn kairón*», Rm., 13, 11), così lo Scritto va liberato da ogni culto servile. Lo Scritto chiama secondo un nuovo spirito, e un nuovo spirito lo raccoglie e lo legge. La lettura secondo la lettera *arresta* lo Scritto al legame col peccato: stabilisce che cosa sia peccato («*peccatum non cognovi nisi per legem*», Rm., 7, 7), stabilisce la sua punizione. Il fondamento cupo della Legge è il peccato («e io un tempo vivevo senza la Legge», Rm., 7, 9) e continuamente la Legge riproduce le condizioni della stessa anomia. Peccato e Legge si rapportano indissolubilmente come *servo e padrone*: la religio che la Legge impone *va a fondo* nel titanismo ribelle del servo, ma questo, a sua volta, riproduce necessariamente il giogo della Legge. Liberazione dalla servitù alla lettera del Nomos e affermazione del «giorno della salvezza» (2 Cor., 6, 2) rappresentano perciò un'unica figura. Se è concepibile liberazione dalla Legge (che equivale a compimento della Legge) soltanto perché è *avvenuto* Chi, innocente, ha sconfitto il peccato, è, però, il rinnovarsi della decisione per l'ascolto di tale evento, ciò che effettivamente libera. Nessuna cronologia, nessuna teodicea, nessuna storia 'comune' garantiscono dell'*attimo eterno* in cui tale decisione balena. Ma è ad essa che resta appesa l'idea cristiana di tradizione.

Il Nomos si concentra nello stesso fuoco che lo 'toglie', interno e indistruttibile, destinato a restare anche oltre l'Ultimo: nel comandamento nuovo, finalmente affermativo, nulla escludente, non parzializzabile, non obiettivabile: *ama*. L'uso' del termine appare incondizionato e indeclinabile già in Luca, 7, 47, e, poi, sempre, in Giovanni: amiamo, perché «l'*agape* è da Dio» (1 Gv., 4, 7); amiamo, perché Egli ci ha amato (1 Gv., 4, 19). Agape non ha scopo, non ha 'mira', nulla richiede. Si dà senza ragione, è

grazia come quella del Signore per Israele (*Dt.*, 7, 8) e avviene «in veritate, en aletheíai» (*I Gu.*, 3, 18), cioè: non ha ‘latenze’, non ha riserve. La forma del rapporto di amore come ‘eccedente’ ogni patto (ogni formulazione giuridico-religiosa del patto) è certamente già viva nell’Antico Testamento, ma in Gesù si radicalizza fino al più puro paradosso (vedremo meglio in che senso alla fine della nostra ricerca), perché lo stesso termine che ‘lega’ il Padre al Figlio (*agapetòs hyiós*), ‘lega’ il Figlio ai fratelli e deve ‘legare’ questi tra loro. La forma piena del nuovo comandamento non è perciò affatto ‘semplicemente’: amate il prossimo come voi stessi – ma amatevi gli uni con gli altri secondo la stessa forma in cui il Padre ama il Figlio e il Figlio vi ha amato. Forma puramente divina di amore e perciò affatto *sovrumana*. Se *sovrumana*, non può trarre origine che da una grazia divina, la cui ‘ragione’ permane inattinibile: l’illatenza compiuta di Agape (che da nessun ‘oggetto’ trae origine e che nessun ‘oggetto’ determina, fissa) è Charis. Ma, ora, noi interpretiamo lo Scritto secondo lo spirito che vivifica («*quos vult vivificat*»), e dunque lo interpretiamo secondo la forma di Agape. Tutto lo spirito della Legge si compie in Agape, nella «*teleía Agápe*», nell’Amore perfetto che si è donato nel Figlio (cfr. *Rm.*, 13, 9-10). L’unica legge, pertanto, che l’interpretazione deve seguire è quella dell’Amore – che è legge dello spirito («*nómos tōū pneúmatos*», *Rm.*, 8, 2), legge del Cristo (*Gal.*, 6, 2), superiore a quella stessa legge della fede che Paolo oppone all’antico «*nómos érgon*», alla Legge che ha radice nella positività dell’agire, nel tempo-*chrónos* delle opere. Interpretare secondo lo spirito significa, perciò, interpretare secondo ciò che Agape detta, che è sovrumana ‘misura’ (istante, di nuovo, che spezza il discorrere delle opere). Tradizione è concepibile soltanto come Cena comune di *tali* interpretazioni. Ma è evidente che il loro *parteciparsi* non potrà essere stabilito da alcun Nomos ad esse estraneo, da nessun codificato criterio di appartenenza o fedeltà. Una tale tradizione è in verità concepibile soltanto a condizioni che sembrano determinarne l’umana impossibilità. Ma quest’esito è imposto dalla forma del Revelatum stesso, la cui *vita* scon-

volge i confini della Legge (*Gal.*, 3, 21), il cui *Aión* solo dallo spirito può essere penetrato e partecipato.

Questo straordinario paradosso di un'idea ir-religiosa di tradizione fu posto da Franz Overbeck al centro del suo *Christentum und Kultur* – ma al fine di dimostrare come la *cristianità* debba necessariamente ricadere preda del mondo, «come ogni altra cosa che in esso vive», corrumpersi di nuovo a religione e Nomos, dimenticare l'attualità dell'*éschaton* smarrendolo in un mero 'al di là'. Si combinano nella disperata accusa di Overbeck («Dio ha ritirato la sua mano dall'esistenza storica del cristianesimo») certi aspetti della critica della positività del cristianesimo storico presenti nella Romantik (e nel primo idealismo), l'idea kierkegaardiana dello *scandalo* rappresentato dai duemila anni di cristianità, con elementi che derivano dalla critica complessiva di Nietzsche al 'religioso'. Ma in Overbeck l'opposizione al Nomos continua ad agire in forma astratta, immediata, come decisione *dal* mondo e *dal* suo discorrere. La libertà dalla Legge appare, invece, negli scritti neotestamentari, come *promessa* contenuta nello stesso più intimo spirito della Legge, per cui soltanto compiendo la Legge è possibile *accada* la libertà da essa. E compiere la Legge non può significare che raccoglierla-leggerla-interpretarla: movimento costitutivo dello Scritto stesso. Overbeck (come tanta parte, dopo di lui, della riflessione teologica più radicale) si arresta di fronte alla vera porta stretta – che non è affatto costituita dal problema del contrasto *assoluto* col mondo e il Nomos, dall'affermazione di una radicale *anomía*, ma dal carattere costitutivamente *antinomico* della verità, dell'amore-in-verità, che si annuncia. La verità si oppone al Nomos non in quanto *senza-nómos*, ma in quanto *in sé* antinomica: compiere la Legge è il comandamento nuovo – ma compiere la Legge è oltrepassare la nostra 'misura' umana; soltanto nella vita dell'interpretazione il *Revelatum* si ri-vela – ma questa vita esiste in verità soltanto nell'istante, vero *eikón* dell'*éschaton*, della *singola* decisione all'ascolto. E il *Revelatum* stesso acquista tutta la sua 'apertura' quando, nel 'gioco' delle interpretazioni, mostra il proprio inattingibile (inattingibile l'origine dell'interpretazione, inattingibile il *proprio* del Segno che interpreta), si 'svuota' di significati,

diviene segno della propria Croce, afferma la propria negazione. Questa Croce *decide* (*Gal.*, 2, 21); l'agape che vi attende si svuota di ogni determinatezza, 'trapassa' quella *dikaiosýne* che viene dal Nomos, e si ritrova in Lui (*Fil.*, 3, 9): *qui solo* è possibile una comunione delle interpretazioni e, dunque, tradizione.

Er-*innerung*, certamente, è la tradizione; riflessione che va al proprio fondo. Ma al fondo non si dà alcun obiettivo fondamento, poiché la stessa determinazione del fondamento toglie se stessa, in quanto fondamento significa precisamente il non essere da altro determinato. Il fondamento si determina come il superamento del determinare, come il *non-determinato*. Ma non-determinato è uguale a immediato. Il movimento della riflessione, che toglieva appunto l'immediato, riproduce il fondamento come immediato – e rinnova così la sua condizione originaria. Il fondamento stesso *presuppone* l'immediato che sta all'origine della riflessione, e l'immediato del fondamento la mediazione del movimento riflessivo. In questo rapporto si supera ogni stabile, fissa immediatezza, così come ogni semplice riflessione. L'immediato è l'*ulteriore* della mediazione, così come il movimento riflessivo di nuovo 'inquieta' l'apparente immediatezza del fondamento. Il fondamento in tanto esiste in quanto *viene* nel sorgere della cosa, e la cosa in quanto si riflette, sich-erinnert, fino al suo fondo. La *Logica* hegeliana dell'es-senza sembra così costituire il quadro teoretico definitivo dei precedenti passaggi: l'evento dell'interpretare, im-mergendosi nello Scritto, non ritrova un 'passato', un sub-stratum-fondamento non ulteriorizzabile, bensì si-ricorda: ritrova nel fondamento il segno della propria stessa libertà, della propria stessa incondizionata decisio-ne. Il fondamento è risultato e presupposto di tale deci-sione, ed essa non si dà che come un *ricordarsi* dello stesso fondamento. Da tale movimento hegeliano dipende la struttura stessa dell'idea di evento in Nietzsche, come verità *dell'apparenza*. Si tratta del presupporsi reciproco e inscindibile di fondamento e fondato *nella cosa stessa*. Pro-prio la riflessione intorno al fondamento *dissolve* la deter-minazione del fondamento come di qualcosa 'altro' dal fondato – e, dunque, dell'origine come di un momento

'passato', cronologicamente localizzabile. Come in ogni evento il fondamento ek-siste, così in ogni istante è l'origine. «Ma ancora il nostro esserci è meraviglioso; in cento / Luoghi è ancora origine...», così Rilke in uno dei *Sonetti a Orfeo* – e ancora, nelle *Lettere a un giovane poeta*: «Chi vi impedisce di vivere la vostra vita come un bello e doloroso giorno nella storia di una grande gestazione? Non vedete come tutto quanto accade è ancora sempre un cominciamento?». Inesauribile forza plastica di tale gioco: continua origine e continuo trapassare dell'origine: *weltbildende Kraft*, la chiama Nietzsche.

Ma veramente la *Logica* hegeliana può render conto della costitutiva antinomicità dell'idea di tradizione? Essa non consiste soltanto, lo abbiamo visto, nell'immanenza dell'atto interpretante al *Revelatum*; non è affatto semplicemente riducibile al 'motto' stesso del Moderno: nulla res extra interpretationem. L'*Er-innerung* dell'interpretazione si arresta a un fondamento che, nel suo essere-immediato, non è che nuova origine della riflessione. In questo circolo tutto è perfettamente espresso. Ma l'esegesi del Segno, invece, dalla sua origine al suo 'compimento', si svolge interamente secondo uno spirito che nessuna dialettica può comprendere. Per Charis avviene la decisione all'ascolto – e soltanto la 'misura' di Agape, troppo profonda per ogni logos, 'certifica' la partecipazione al Permanente, al *Revelatum*. L'*Er-innerung* hegeliana *dimentica* integralmente 'ciò' di cui non v'è memoria; sussume nel circolo fondamento-fondato l'idea di Inizio. La dialettica hegeliana appare, forse, come la più compiuta e intensa determinazione della irriducibilità a Nomos del *Revelatum* e del senso della reciproca presupposizione tra *Revelatum* e tradizione. Ma, in coerenza con l'intera struttura della *Logica*, essa non potrebbe concepire il fondamento della tradizione che come il movimento stesso della tradizione, non potrebbe che risolverlo nel suo esprimersi storico, *geschichtlich* determinato. Tale espressione è il *tutto* del fondamento. Ora, invece, nell'interpretazione, il *communicativum* 'prevale' nella misura in cui ha cura e fa-segno all'Inizio non dispiegabile, in cui il suo stesso 'luogo' è attimo-*éschaton* che non si dispiega dialetticamente-temporalmente, in cui la sua stessa libertà non

appare soltanto liberazione dal fondamento come morto substratum, ma, positivamente, incondizionatezza di amore (e incondizionatezza propriamente *inattingibile*, dove risuona intero *l'Impossibile* per l'uomo: *siate dèi*).

Ma è davvero fedele la tradizione all'Ab-grund dell'Immemorabile che pure la 'fonda'? O la sua antinomicità non esplode proprio qui: nell'intimo contraddirsi tra le forme stesse dell'interpretazione e della tradizione, da un lato, e quella Charis, quella Aletheia, che, in quanto senza-ragione, pura illatenza, indeterminabile *Aión*, Vita vera, non possono essere fatte *oggetto* di nessuna Er-innenrung, dall'altro? così che, pertanto, quella dialettica hegeliana tornerebbe a rappresentare davvero tutto ciò che è pensabile della tradizione del Revelatum nell'Evo cristiano? E nulla in essa accennerebbe all'*olām*? nulla al *país paízon*, il cui gioco non si risolve certo nella creazione di un mondo, non è a ciò *destinato*? Come assolutamente contrapposta al simbolo del Pais, Nietzsche interpreta questa tradizione, e ciò sta al fondamento della critica che ad essa egli rivolge. Ma a quali condizioni tale critica può reggere?

*Vigilantes* appaiono tutti coloro che *colpisce* la decisione all'ascolto. «Gesù sarà in agonia fino alla fine del mondo. Non bisogna dormire per tutto questo tempo», Pascal, *Pensées*, 553, nell'edizione Brunschvicg. Chi sta nell'attesa sembra richiedere luce, sempre più luce, per impedire alle sue palpebre di chiudersi. L'insonnia di ora suona immagine della Gerusalemme celeste, trionfo del demone meridiano: la Luce vi diviene stabile architettura, intramontabile pietra, che nessun mare potrà mai più inghiottire, nessuna notte nascondere, dimenticare. La solenne fede nel valore dell'*agrypnía* sembra penetrare ogni fibra del Revelatum. Nel suo segno vi è discontinuità, silenzio, grido – ma non sonno. Quando compare, è per debolezza, per seduzione. Per non cadere in tentazione, è necessario vegliare. Il sonno *se-duce* dal vivere con Gesù l'*akmé* del Getsèmani.<sup>1</sup> Né la memoria pagana, né

1. Non se ne dà immagine più tremenda di quella del Donatello sul pulpito di San Lorenzo. Spossati, riversi, sparsi qua e là, 'gettati'

quella giudaica conoscono tale insonnia. Pur inappellabile, l'ordine veterotestamentario di ricordare lascia luogo ad ampie zone d'ombra. La storia biblica è costellata di buchi, di oblii; non certo tutti i suoi momenti sono ugualmente vicini a Dio. L'intervento di Dio nelle vicende del suo popolo, che costituisce il vero contenuto della memoria giudaica, appare straordinario e intrinsecamente discontinuo. D'altra parte, la memoria della storiografia classica è addirittura, come già si è visto, 'trascendentamente' costruita sulla nozione dell'*ádelon* originario, e su quella dell'irriducibilità a chiaro metodo della propria materia (*améthodos hýle*). È lo stesso *historeín* a prender forma sulla base di un insuperabile 'vuoto' di memoria. (Vico richiama lungo tutta la sua opera questo paradosso: se scrivere storia significa internarsi verso l'origine, scrivere storia comporta di necessità, in ultima istanza, tentare di dire di ciò di cui non v'è memoria fattuale. Lo storico non potrà mai essere, alla radice, narratore-ordinatore di *fatti*). Ma non si distacca da questo quadro, irreversibilmente, la memoria cristiana? Non è per essa peccato ogni dimenticanza, negligenza ogni sonno? Ogni istante della sua vita non è segnato dalla insonne fatica dell'ad-tendere? La stessa idea di un perfetto computo del tempo e di una storia effettivamente universale, non appaiono disgiungibili dall'ossessiva insistenza neotestamentaria per la necessità della veglia e il rinvio radicale che essa opera di ogni possibile Requies al di fuori della storia – e, tuttavia, ancora, straordinaria Requies, poiché tutta dominata da immagini e figure di Luce, di trasparenza completa, di ininterrotto canto di lode. Allorché il Grande Inquisitore rinfaccia a Lui, silenziosamente riapparso, la *hýbris* sovrumana di affidare quel servo ribelle che è l'uomo esclusivamente alla sua libertà, dimentica, forse, ciò che di tale *hýbris* costituisce la trama più profonda: la perenne veglia della memoria. Anche il Grande Inquisitore ha nome *Gregorio*. Alto, diritto, col volto scavato del-

nella più abissale distanza dalla angosciosa *concentrazione* del Figlio, stanno gli Apostoli; e il loro sonno è greve e, insieme, agitato da miriadi di tentazioni e fantasmi.

l'asceta, come in un'antica icona di santo, lo sguardo folgorante, l'Inquisitore ha accumulato dentro di sé per novant'anni ciò che ora finalmente può dire. Novant'anni di *indimenticabile* inquietudine e solitudine. Lo stesso ripristino del Nomos, lo stesso tradimento dello spirito, dunque, dopo l'Annuncio, esigono *agrypnía*, attenzione senza riparo. Anche il volersi sottrarre alla via da Lui indicata (idoli tutti i segni che non siano il suo Revelatum) costringe alla sovrannaturalità di questa veglia. Altrettanto *universale* è la memoria dell'Anticristo nel racconto di Solov'ev. Erede perfettamente legittimo del perfetto computo del tempo, egli pretende abbracciare, ricordare (e così 'salvare') tutte le tradizioni della cristianità. Instantaneamente egli *armonizza* verso l'universale felicità. Certo, egli *dimentica* che la tradizione è concepibile soltanto nel ricrearsi *singolo* della decisione all'ascolto; egli rende di nuovo la memoria prigioniera del Nomos, che dovrebbe tenere 'in forma' l'Evo, costringere gli uomini nel 'tutti-insieme', nella 'genuflessione comune' – e, dunque, essenzialmente, impedire proprio la decisione. Epperò, nonostante l'abisale differenza, lo sguardo dell'Inquisitore, il lavoro ininterrotto, il *progetto* dell'Anticristo, appaiono *indimenticabili*; in essi si ripete il «blépete, agrypnéite, gregoreîte» che martella l'Annuncio; neppure per un istante, le loro figure sarebbero immaginabili in un diverso Evo. Nemmeno, dunque, all'ombra di nuovi *nómoi* sembra esserci concesso riposo; una passione antinotturna accomuna la decisione cristiana e la Legge dell'Anticristo.

Eppure, *di pace* è questo Annuncio, ai vicini e ai lontani (*Ef.*, 2, 17), e pace dice anche a coloro che tengono i calzari ai piedi, pronti a partire (6, 15); il fare stesso del Cristo è un «eirenopoieîn» (*Col.*, 1, 20), anzi: Egli è Pace (*Ef.*, 2, 14). *Eiréne* ha certamente il valore di salute *escatologica*, ma nel senso già chiarito dell'*éschaton*. Non si tratta della sola attesa della pace messianica, come nei Profeti. Cristo è la nostra pace; ora, *in terra*, è pace (e salvezza) per coloro che consentono, per tutti coloro che danno il proprio 'amen' all'Evento (questo il significato di «*anthrópoi eudokías*»), unendosi così all'inno angelico (*Lc.*, 2, 14). Lo

stesso Spirito che testimonia che siamo «tékna theoû» (*Rm.*, 8, 16) è vita e pace (8, 6). Tra i frutti dello Spirito è *eiréne* (*Gal.*, 5, 22). E la sua grazia viene effettivamente ora goduta, come mostra il ricorrente legame con *chará*, col *gaudium*: nel credere, ora, Dio ci colma «omni gaudio et pace» (*Rm.*, 15, 13). In tutti questi passi decisivi, si afferma l'idea di una pace che è *attuale* nell'*interiorità* dell'*eudókia* del *pistós* – una pace che è, certo, dono del Padre e del Figlio (*Rm.*, 1, 7), ma si gode, tutta, *nel cuore* della creatura nuova (*Col.*, 3, 15). Nell'Antico Testamento *šalōm* viene, sì, da Yahwèh soltanto, ed è, sì, il nome, in *Isaia*, 9, 5, del Messia-fanciullo, eppero mai potrebbe assumere questo timbro di personale interiorità, e, ancor meno, di attualità vivente. Cattivo profeta è chi inganna il popolo con «visioni» di *šalōm*, dove *šalōm* non è (*Ez.*, 13, 16); si ode, piuttosto, un grido di paura, di terrore, *non pace* (*Ger.*, 30, 5). Nel giudaismo il tempo della pace è futuro soltanto; il profeta tien desta l'attesa messianica. Ma, nel cristianesimo, la fede nell'Avvento testimonia *ora* di pace e rende certo, ora, il fine dell'attesa. Perché, allora, ancor più prepotente è qui l'appello all'insonnia? Come poter pensare *in uno* gli occhi sbarrati di quei *servi* (ed è quanto mai drammaticamente significativo che di servi parli la parabola) in attesa del padrone (*Lc.*, 12, 35 sgg.) con la gioia che al cuore dell'amico, dei «tékna theoû», dona la Sua pace?

Il paradosso segna lo spirito della tradizione, anche in quei momenti che, nel loro stesso nome, indicano come sommo dono dello spirito la più perfetta pace interiore. La preghiera esicastica non è estasi, ma *akmé* dell'attenzione: un concentrarsi sul *fuoco* di quelle parole («Signore Gesù Cristo, abbi misericordia di me»: formula già in Macario ed Evagrio Pontico nel IV secolo), in modo tale che nessuna sensazione possa distrarcene, ma, anzi, che il nostro stesso 'ritmo' vitale possa corrispondervi e parteciparvi. È al culmine della veglia ascetica che la preghiera può essere pronunciata *nel cuore*, e il pronunciarla provoca *pénthos*, *luctus*, lacrime, le quali sono la vera *phylaké* del monaco, la sua *custodia*. (Va da sé che, perciò, nessun rapporto può essere seriamente sostenuto tra esicismo e tecniche orientali di concentrazione). La stessa condizio-

ne di *hesychía* conduce, per certi Padri, fino alla contemplazione della Luce taborica della Metamorfosi. Ma la visione non è affatto quieta, non dona affatto riposo: «et audientes discipuli ceciderunt in faciem suam et timuerunt valde [ephobéthesan sphódra: proprio *phóbos* provano, e, infatti, nell'icona della Transfigurazione vengono ritratti quasi mentre cadono in fuga]» (*Mt.*, 17, 6). *Hesychía* che dona *pénthos*, *hesychía* che fa *temere*: chi legga la *Philocalia* s'imbatterà in ogni parola in questo 'scandalo'. Ma anche nella tradizione occidentale (dove, forse, più vigile è il 'serpente' dell'intelligenza *sola*) esso risuona ben forte. *Requies* appare lo scopo stesso del Creatore quando ha creato le creature; *requies esse* tutte cercano (M. Eckhart, *In omnibus requiem quaesivi*) – e non la semplice pace che è concordia, che viene dall'unione degli appetiti, ma quella che pone fine alla stessa *dissensio* nel cuore (e sempre il cuore *dissente* da sé, se è trascinato dall'appetito per i beni del mondo) (Tommaso, *Summa Theologiae*, II, II, q. 29). Niente di meglio può offrire l'uomo a Dio della quiete – né digiuni, né mortificazioni, né *veglie*. È lo stato di quiete (Eckhart trova accenti veramente esicastici: «dobbiamo essere elevati e trasferiti in una pura quiete, e così vedere Dio», *Modicum et iam non videbitis me*) che testimonia della nostra libertà dal 'questo' e dal 'quello', della nuda povertà dell'anima. Eppure, indefinibile è tale stato, poiché il nostro intellectus «si muove intorno e cerca; spia di qui e di là, raccoglie e perde» (*Surrexit autem Paulus*). Forse, neppure gli Angeli sanno qualcosa di pensieri avvolti in pura pace, che stanno nel loro puro e semplice essere. Ma non solo, e non tanto, il nostro pensiero è inquieto (e perciò le stesse sue supreme visioni mantengono il marchio di quella inquietudine) – ma *inquieto appare Dio stesso*. «Il Padre mai ha quiete [...] mai riposo, ma sta sempre in caccia e si sforza perché il giusto si manifesti» (*Iustus in perpetuum vivet*). L'opera di salvezza non dà pace al Signore; la generazione del Figlio da parte Sua mai è veramente compiuta, perché in ognuno di noi essa deve avvenire. Espressione, penso, del tutto 'ortodossa': la *cháris* divina non è serena consolazione, ma *flagello* («Il Signore *paideúei*, educa, colui che ama, flagellat autem omnen filium, quem recipit», *Eb.*, 12, 6), «pŷr katanalí-

skon», fuoco divoratore (12, 29). Un *agón* è la fede del Figlio, fino all'agonia. La *chará* che dona la *cháris*, dunque, mantiene ancora intatta in sé, contro ogni facile, edificante irenismo, quella *chárme*, che avevamo visto connessa, armonizzata al canto della Musa.

Questo va, insomma, pensato – e questo costituisce lo 'straordinario' rispetto all'idea giudaica, da un lato, e classica, dall'altro, di tradizione e memoria: l'indisgiungibilità di questi opposti; insonnia e pace, quiete e lutto, grazia e flagello. Abbiamo già iniziato a pensarla a proposito della memoria in Agostino. La forza immensa della memoria *trapassa anche se stessa*, e solo così si rivela essere tale. Ma non trapassa se stessa uscendo da sé, bensì internandosi, sprofondando in sé. Insonne deve essere la memoria, ma *nel suo cuore è pace*. Questa Requies, che ha in atto nel cuore, non è però in nessun modo ricordabile, poiché non è 'cosa', non ha a che fare col gioco delle determinazioni o dell'espressione. Restiamo vigili nella Er-innenung, internandoci-sprofondando al nostro 'fondo', per attingere ciò che nessun ricordo può attingere. Ma 'ciò' è, per l'appunto, il vero 'oggetto' della memoria ('ciò' ne fa la straordinaria potenza). La pace è in noi – ma come l'irricordabile. Soltanto la memoria, nella sua insonnia, vi fa cenno, e proprio come al suo *secretum* (così la intese, appunto, il Petrarca). Essa è in quanto memoria dell'immemorabile Requies. Se la memoria è tale, e deve perciò voler giungere al suo fondo (che è il fondo dell'anima), essa perverrà al suo oblio (lì dove supera anche se stessa) e lì (in quell'*átopon* escatologico) è pace. I momenti della dissensio e della concordia sono tutti ricordabili – non l'istante della pace; ma è quest'istante che la memoria *ama*. Quest'amore (*agape*) la colpisce, la flagella, la spinge, insonne, a perenne ricerca. Quella grazia che l'ha risvegliata a questa ricerca appare nel lutto dei suoi dubbi, delle sue erranze. Eppure, la sua pace è in noi, il suo regno è in noi, in questa vita è *eiréne* – ma, appunto, come il *proprio* immemorabile di questa vita. L'insonnia della ricerca non dimentica, perciò, affatto la Requies, cui tende ogni creatura come al suo *proprio*; la memoria non si solleva ad alcuna *hybris* volta a cancellare l'Immemorabile. Anzi: è nel portare a fondo i tratti della propria 'disvelatrice' potenza che la memoria 'confessa' qui l'Immemora-

bile; e viceversa: è proprio nell'esaltazione dell'attualità dell'*eiréne*, prima soltanto promessa, che Dio *mi dà la caccia*; è questa parola di pace che più radicalmente mi inquieta, mi toglie ogni riposo, mi chiama a sprofondare lì dove ogni fondamento si nega, ogni radice si svelle.

L'*ádelon* classico è limite negativo; stabilisce in quale Nomos l'uomo possa accertare-narrare fatti. Ha a che fare col *ricordo* di fatti. (Altra cosa è l'oblio di Mnemosyne, come sappiamo). I vuoti della storia di Israele riguardano soltanto quei *momenti* in cui Dio non si è esplicitamente comunicato, e che, dunque, non sono degni di essere ricordati. Nessun momento è invece semplicemente profano per la tradizione cristiana (o, certo, *anche*, tutti lo sono). Tutti vanno ricordati, ma perché tutti ricevono la dignità dell'*éschaton*: «ἐσχάτη ὥρα ἐστίν» (1 Gv., 2, 18), quest'ora è *Éschaton*, la vera luce «phainei», già appare (2, 8), la luce proprio della «zoè aiónios» (1, 2) – ma la luce escatologica di quest'ora sta nel fondo-non-fondo del cuore, nessun ricordo vi corrisponde, ma solo lo spirito di quella memoria che oltrepassa anche se stessa. Così di *eiréne* non si danno immagini che, in qualche modo, affiorino nel nostro ricordo, di benessere, di non-guerra; la luce che ne promana consuma, si direbbe, questi riferimenti. 'Abbiamo' dimenticanza di tale pace, che pure chiama, grida dal nostro non-fondo – e questo 'oblio' ricerchiamo, insonni, inquieti – esso ci dà la caccia. Non servile, pertanto, la condizione di *agrypnía* (di colui che deve essere sempre pronto a obbedire al richiamo), ma propria del Figlio, che si *decide* all'ascolto, non ne allontana il calice, e si interna verso la voce da cui è sempre *cacciato* (in tutti i sensi dell'espressione), con tutta la potenza della memoria, all'*akmé* della memoria: quand'essa ama il solo Immemorabile ed è da tutto il cosmo libera.

Perciò, al fondo, il gioco del Pais nietzscheano, che disperatamente combatte l'ossessiva *agrypnía*, può incontrarsi col segno del Figlio. Il fanciullo di Nietzsche non vede nella notte una tentazione e nell'oblio una colpa.<sup>1</sup>

1. Cfr. F. Hölderlin, *Brot und Wein*: «Ma talvolta anche l'occhio lucente ama le ombre / e ricerca il piacere del sonno, prima che gli sia

(La sua prima, e forse unica, musica non è quella dei «consacrati alla notte», Tristano e Isotta, di chi anela a liberarsi dalla schiavitù della luce del giorno?). Più profondo dei pensieri del demone meridiano è il suo pensiero. A lui si rivolge la «tiefe Mitternacht» di Zarathustra. «Innocenza è il fanciullo und *Vergessen*» (*Così parlò Zarathustra*, «Delle tre metamorfosi»).<sup>1</sup> Il sacro dire di sì richiesto dal gioco della creazione, deve essere anche sì all'oblio; come il creare è in perenne bilancia col distruggere, così l'oscurità con la luce. Soltanto per la sua *forza* di dimenticare, il fanciullo può dirsi innocente; una perenne veglia, infatti, lo farebbe necessariamente *responsabile*, reus (*schuldig*) di ogni suo gesto, di tutti i suoi comincimenti. Così, invece, egli appare archetipo di chi sa mettersi «sulla soglia dell'Augenblick, dimenticando tutto il passato», di chi sta ritto «su un punto senza vertigine o paura come una dea della vittoria» (F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*).<sup>2</sup> L'attimo dell'oblio decide dell'ossessiva continuità della storia, e sta a condizione di ogni nuova immagine. Chi fosse costretto ad annodare ogni cosa in un 'perfetto' divenire, «sarebbe simile a chi venisse costretto ad astenersi dal sonno». Ma c'è «un grado di insonnia, di ruminazione, *di senso* storico, in cui l'essere vivente riceve danno e alla fine va in rovina, si tratti di un uomo o di un popolo o di una civiltà» (*loc. cit.*; tutta la frase è sottolineata da Nietzsche). «L'idolatria del fatto» (*ibid.*, p. 309), propria della Stimmung «storicizzante e crepuscolare» (p. 312), fonda *religiosamente* l'idea di tradizione, elimina la discontinuità del *kairos*, soffoca, in una autodistruttiva *ironia*, ogni speranza di *novitas*.

necessario, / o anche volentieri nella notte guarda un uomo fedele ». Affinché nelle tenebre per noi vi sia qualcosa di saldo cui afferrarsi, deve la notte donarci «die *Vergessenheit* und das Heilgetrunkene», oblio e sacra ebbrezza. È il motivo del valoroso, dell'«intrepido dimenticare» (e, dunque, della necessità dell'esilio) che ritorna nell'*Empedocle*.

1. KGW, vol. IV, p. 31.

2. KGW, vol. I, p. 250.

Il rapporto di questo Nietzsche con l'autentica complessità dell'idea cristiana di tradizione può essere assunto a impresa delle aporie fin qui sviluppate. Da un lato, Nietzsche radicalizza l'«*extendens me*» di *Filippesi*, 3, 13. La decisione da ogni 'vana curiositas' per ciò che «*retro sunt*», il «*non est fas respicere*», costituiscono tratti decisivi della Riforma. Per Nietzsche, nessuna cultura, che non si riduca ad essere convenzione e decorazione della vita (p. 334), può crearsi senza la forza di quella *oblivio* («*quae quidem retro sunt, obliviscens...*»). Possiamo salvare nel *futuro* giovani *speranze* (p. 312) soltanto riuscendo a districarci dall'attenzione «deprimente e paralizzante» (p. 308) degli epigoni per l'Antico. E dunque: «*spe salvi facti sumus*» (*Rm.*, 8, 24): salvezza è *ora*, ma in speranza (Giovanni Scoto: «*adhuc itaque in spe liberata natura*»). Alla Novitas dell'Evento deve corrispondere il tendere della speranza, che *ora* afferma la salvezza certamente promessa. Nulla potrebbe legare, *re-ligare*, la potenza della speranza finalmente compiuta – ma la sua misura piena essa può raggiungerla soltanto «*obliviscens*». Si tratta di motivi perfettamente intrinseci alla tradizione, che Nietzsche, da vero moderno suo malgrado, si limita ad 'assolutizzare' dal contesto spirituale-teologico che li sosteneva.

Ma, dall'altro lato, Nietzsche 'traduce' l'*oblivio* evangelica in autentico *sonno* – in un principio di per sé opposto a quel perenne richiamo alla luce e alla veglia che sembra dominare l'Annuncio. La sua *oblivio* è ben più che un non curarsi di 'fatti' che si decreta 'passati'; essa è cura proprio dell'*oblio*, vera *Lesmosyne*, poiché «è assolutamente impossibile *vivere* in generale senza oblio» (p. 250). Qui è, di nuovo, il filologo che parla – colui che un'*arcaina mania* porta a interrogare l'enigma dell'antico *Pais*, e vi scopre, o crede scoprirvi, la più netta opposizione all'*insonnia* richiesta dal segno del *Revelatum*. Come è possibile la *creatura nuova* nell'ansia di una perenne vigilia? come rinnovare le sue forze, senza la forza del dimenticare? Nietzsche raggiunge qui una delle ragioni più profonde della sua critica del cristianesimo – anche se non si avvede che, proprio se l'*agrypnia* ne dominasse la vita, nessun senso avrebbe quella visione di un cristianesimo quietisti-

co che costituisce la parte emersa, ad usum vulgi, della sua stessa critica. *Sovrumana* è, infatti, comunque, quell'insonnia. Un come-se tremendo la percuote: vivete come-se non poteste mai addormentarvi; vivete come-se non fosse perenne *dubbio* tra sonno e veglia la vita; vivete come-se non viveste, poiché soltanto così rimarrete *pronti*. Ciò che Nietzsche non volle mai riconoscere – fuorché *en eschátoi*, quando si firmò il Crocefisso; allora soltanto ricordò, forse, questa sua essenzialissima dimenticanza – e cioè che il suo Oltre-uomo non si confronta affatto con l'umano-troppo-umano, bensì con un altro tipo di Oltre-uomo: colui che ha la forza di imitare Gesù fino al punto di vegliare con lui al Getsèmani, e di sopportarne la visione dell'anima, colpita a morte.

L'*agrypnía* cristiana non è, però, affatto sinonimo di 'babellica' pretesa di disvelatezza, di impaziente richiesta per il significato del Segno. *Esicastico* è il cuore di questa insonnia; memoria dell'Immemorabile il suo fine. Mai la potenza del ricordare trionfa sull'*éschaton* del Segno. E *éschaton* è l'evento in cui la decisione all'ascolto *ricrea* la Parola; l'insonnia dell'attesa attinge lì la sua quiete – ma tale quiete 'sta', appunto, in nessun luogo, nell'*átopon* di quell'evento. Come quella decisione spezza il discorrere delle parole, così questo 'luogo' non è ricordabile nel computo dei luoghi e degli anni. Il cuore della memoria – la Requies che la chiama e che essa vuole attingere – è il suo proprio inattingibile – e di ciò essa è memoria. Nessun 'significato' può, dunque, arrestarla, nessuna 'idolatria' del 'fatto', nessuna superstizione sulla 'continuità' del divenire. L'*ádelon* che la costituisce ha logos infinitamente più profondo di quello della storiografia, ma anche dei 'vuoti' del Libro. L'Immemorabile è *intus* – e perciò, allora sì, davvero, ri-cor-dabile, nel senso che la memoria deve farsene cura, porlo al centro della sua stessa potenza. Questa è la dimensione dell'idea di tradizione che Nietzsche non seppe vedere nella *Christenheit oder Europa*, e che nonostante ciò ricordò nel gioco del suo fanciullo – in quell'equilibrio o ritmo di Dioniso e Ade, giorno e notte, memoria e oblio che ne contrassegna la lotta alla «insopportabile Ananke». Così, solo nella lotta tra il sommo dell'inquietudine (quando l'inquietudine del cuore diviene

veramente *eikón* della eckhartiana ‘caccia’ divina) e il sommo della pace (quella pace che ‘sta’ nell’Ultimo del nostro tempo, oltre la stessa memoria), possiamo davvero dirci *filii, amici*, liberi dallo «spirito di servitù».

Ma, allora, nulla mai potremo decretare essere semplicemente passato. Se l’oblio è custodito nella memoria, oblio e memoria cessano di poter essere reciprocamente assolutizzati, e dunque nulla è assolutamente dimenticato, così come nulla perfettamente disvelabile nel suo *éschaton*. Un sonno, nei cui sogni non possiamo penetrare, sta al centro della figura che Mnemosyne incontra – e questo inattinibile rende la figura *mai consumata* nel ricordare. Essa è, dunque, *verbum*: un inquieto agire, una parola mai risolta. Con sobrietà e ferma attenzione, con insonne cura, dobbiamo rivolgerci a tale *verbum* – ma sapendo che il suo passato ha il timbro dell’Aión, è *eterno* passato, proprio in quanto nessun ‘significato’ esaurirà quell’Immemorabile che lo fa *verbum*, che lo libera dal semplice ‘passato’. Per ciò che *non* lo rende ricordabile, per questo lo amiamo. Il filologo nato in Platonia, come Warburg si definiva, raccoglie-legge ogni indizio del *verbum*, della sua presenza, per ascoltarne quel vento che, dall’interno della figura, chiama la figura al suo Ade, alla non-presenza del suo cuore, all’invisibile che è il suo centro. La memoria, di cui ne va nell’autentica filologia, non è quella che risolve nel significato, e divora nel proprio Erkennen il cumulo delle memorie, le quali, più vengono così illuminate, più tacciono, meno ‘provocano’ la nostra attenzione, ma quella che, insonne, sempre ha cura di ciò che è il *sonno* dell’immagine, dove essa custodisce l’oblio della sua provenienza ultima, del suo *éschaton*. Amando, il filologo discioglie l’immagine amata dalla servitù dei significati, nel momento stesso che tutti legge e tutti interpreta. Poiché l’attenzione di Eros certamente anche distrugge la figura che ama. Eros non è se non come nostalgia di quella provenienza, di quell’Inizio immemorabile, che scioglie ogni apparente *kalón*: *érōs lysimelés*.

Nessun dio è così antico da non poter fare ritorno, per il gioco del Pais. Ogni presenza è accompagnata dalla propria benevola notte, dal proprio Ade – e ogni notte può ri-velarsi di nuovo, secondo ritmi e forme che ci sor-

prendono sempre. Se fossero prevedibili, non sarebbe *Aión* quel passato, non sarebbe vivente – e cioè vivente di propria vita. Le antiche figure possono trascorrere in lunghissimi esilii; possono, anzi, vivere sempre in esilio – ciò non autorizza a dirle passate. E proprio perché memoria è anche dimenticanza, mai di ciò che riguarda l'*arché* (dell'arcaico) potrai affermare: *consummatum est*. Il filologo Nietzsche trovò in questo pensiero il più potente e salutare antidoto alle sue 'giovani speranze'. Ma nel patire insieme l'insonnia dell'attesa, immediatamente ir-religiosa di fronte al passato, e la cura per quel vortice che si apre, nel cuore stesso della figura passata, per quella voragine che si spalanca nel suo senso, e ne accenna l'*Aión*, Nietzsche reinterpretò l'aporia radicale della stessa idea cristiana di tradizione. E la medesima aporia trovò in Warburg ulteriore sviluppo. Massimamente pericoloso è rivolgersi al 'passato', perché quel vortice lo abita, ed è quel vortice, non altro, che veramente ci chiama. Questa voce non può essere dimenticata – eppure nulla di essa è ricordabile. È in questa stretta che può soffocare il filologo – ma egli è tale perché non la ignora né evita, perché, anzi, sempre di nuovo sa rinnovarla.

Ma questo è il punto: come possa questa filologia appartenere all'Età del Figlio. Se l'insonnia che vi domina non è 'infutamento'; se l'oblio che vi si richiede non è mero 'passar oltre' determinati fatti o ricordi, non è volontaria dimenticanza del *verbum* passato e involontario oblio del suo *Aión* – come è possibile che nella sua tradizione si decreti la *morte* degli antichi dèi? eppure proprio questo decreto forniva il senso immediato del «non est fas respicere». Questo senso contrasta con lo spirito di tale tradizione. E questo contrasto pare insuperabile. Più mi tendo «ad ea [...], quae ante sunt», più mi interno all'*arché*, più non ricordo, e più ho memoria di questo radicale oblio. Non posso, allora, lasciare da parte l'oblio, come fosse una catastrofica di inutili rovine. Esso riverbera la propria 'luce' su tutto il dimenticato, su tutte le figure che mi si celano – ciò che significa: sul *proprio* di ogni cosa e di me stesso. Questo proprio mi chiama, impone che io mi arrischii ad evocarlo. È, dunque, per la forza stessa di tale tradizione, che anche gli antichi dèi devono

sempre *poter* fare ritorno, che questo possibile mai viene meno. Le loro figure sono sempre anche *avvenire*, precisamente come sempre-avvenire è l'*éschaton* che la memoria ama. Nessun assoluto passato è qui esprimibile – ma un ‘passato’ relativo soltanto all’istante della mia attenzione, che ora *può* non essere attraversata da quell’immagine. Ma è essa che ci attende – e sempre ci attende, comunque, quel fuoco che la fa esistere, da cui essa proviene, e che nessuna espressione cattura. In questo senso il Revelatum deve implicare il processo mitologico, come Schelling, per altri versi, riconobbe e, dopo di lui, Rosenzweig. Il paradosso che proprio nel segno di questa tradizione gli antichi dèi ritornino in continue metamorfosi, non possano cessare di vagabondare, esausti magari, invano nostalgici di vera morte, di assoluto passato – proprio in questa tradizione che sembrava, ab origine, doverli radicalmente bandire, condannarli alla più assoluta dimenticanza –, tale paradosso può essere perciò pensato. Se davvero nel Revelatum non si dà dimenticanza dell’Immemorabile, il Revelatum ‘difende’ ogni figura, cui l’attenzione insonne si rivolge chiedendo quiete, dall’essere-passato. Aionica appare pertanto la dimensione ultima, l'*éschaton*, di ogni figura – vivente vita propria, irriducibile al ‘tutto’ del divenire, del discorrere. Vita inquieta, che *può* in ogni istante riesprimersi. Di queste espressioni il filologo si fa bersaglio, e le segue verso l’Ade della loro provenienza. In questa Er-*innerung*, egli può infinite volte e per infinite vie smarrirsi – ma tale è il suo demone: «essere ciò che è in altro» (*tò en hetéroi*, Plotino, *Ennead.*, III, vi, 14), come l’immagine. Egli si riconosce soltanto ‘in altro’ – ma questo ‘altro’ è il suo proprio, che mai egli può «totum... capere». È in noi – che siamo come ‘in altro’. Questo ‘altro’ da tutti i nostri nomi amiamo nelle ‘nostre’ figure. Della sua vita immemorabile, Aión è riflessione la memoria.

*La tomba*

*Euphróne*, certo, è il nome della Notte, che in sé affonda, che al proprio Immemorabile si ritira. Onorarla deve chiunque «ha l'intelletto intero» (Michelangelo, *Rime*, LXXVIII), perché mette finalmente a tacere la febbre dell'*operari* («Con pace ogn'opra sempr'al fin assalta»), perché «Tu mozzi e tronchi ogni stanco pensiero», perché «ombra del morir, per cui si ferma / Ogni miseria», perché «Rasciughì i pianti, e posì ogni fatica». Tuttavia la sua lode non è separabile dal timbro del Giorno. Fosse anche abissale l'*Er-innerung* della Notte, essa potrebbe negare il Giorno altrettanto poco di quanto le braccia lucenti di Febo (LXXVII) possano negare il «dolce tempo» della Notte. «Quando il giorno vive» (cix, 20) – nella vampa stessa di Aithér – si custodisce la Notte; ogni «van chiuso», ogni «coperto loco» ne serbano l'ombra; nel chiaroscuro di ogni presenza, nel «luminoso gioco» di tutte le forme che appaiono, lì è ancora e sempre la Notte *che appare*. Se nel ri-cor-darsi consiste il pregio dell'uomo, e veramente ricordarsi significa «meminisse me oblivionem», allora è nell'ombra *santa* delle notti che l'uomo ha 'radice' («Ma l'ombra sol a piantar l'uomo serve. / Dunque le notti più ch'e' dì son sante», cix, 20) – ma quest'ombra non sarebbe neppure parvenza di quiete, se strappasse semplicemente e violentemente via dalla vicenda del Giorno. L'*In-differenza* tra sé e il Sole è piuttosto il sogno più profondo, l'indicibile sogno della Notte.

Di questi rapporti e di queste lacerazioni Michelangelo intesse il suo Quartetto. La luminosa, sorgiva prepotenza del corpo dell'Aurora è interamente segnata dal corrucchio della fronte. Ella si leva *gemendo*: «Caro m'è il sonno e più l'esser di sasso» (cix, 17). Anela alla Notte fin dal suo primo apparire. Ma la Notte le dona ombra, soltanto, ad un tempo, rigenerandola. Il sonno della Notte è duplice inquietudine: quella spassata del tramontare – quella del ricrescere. Da un lato, il suo corpo mostra quello stesso di Aurora, ma consumato da Chronos nei seni e nel grembo. Dall'altro, gli stessi fermi confini della sua forma

'promettono' quella rinascita di cui Aurora è il lamento. Né il Giorno può certo trionfare contro questi legami. Egli è, anzi, *il Prigione*. Nessuna catena esteriore lo costringe: da se stesso si lega. Le sue braccia disegnano intorno al corpo una spira insuperabile – una serpe cui nessun morso potrebbe staccare il capo. Il Giorno è l'anelito a distaccarsi dalla nostalgia della Notte – ma questa nostalgia lo costringe a sé, e non è altro dal Giorno, ma il suo stesso abbraccio. Su questo *ritmo* intero medita il Pensieroso – il Crepuscolo: coscienza estrema di ciò che lega il Giorno e di ciò che sogna la Notte, nel 'cavo' del cuore.

### *Warburghiana I. La Nympha*

L'apparizione della Nympha obbliga a «guardare indietro» («nach rückwärts zu schauen»).<sup>1</sup> Delle altre figure della scena la 'provenienza' è certa – quella è la loro dimora, la loro stanza, *da lì* 'provengono'. Sono le donne dei Tornabuoni che 'si immaginano' testimoni della nascita del Battista. Possiamo *ricordarne* i nomi facilmente; basta la pazienza di una «sesshafte Gelehrsamkeit» (*ibid.*, p. 121), di una sedentaria-sedata erudizione. Ma da quale origine proviene quella figura che si profila all'estremità della scena, recante sul capo un piatto colmo di frutta? quale vento la muove, che le altre figure neppure sfiora? perché il 'presto' di quel passo, così 'dissonante' con il tempo delle altre figure? Qui l'arte del semplice ricordare vacilla – e Mnemosyne soltanto può farci da guida.

Sulla sua via abbandoniamo subito quell'innamoramento che acceca e smarrisce. Eros esige filo-logia, non semplice simpatia con l'apparizione dell'amato. Eros vuole conoscersi nell'amato – vuole rammentarsi rammentandolo. Eliminiamo ogni *Einfühlung*, e seguiamo il filologo nato in Platonica, non l'indifeso 'antiquario' che, al primo *colpo* dell'antico, delira sulle sue tracce (quel Norbert Hanold, prota-

1. In E.H. Gombrich, *Aby Warburg*, The Warburg Institute, London, 1970, p. 110.

gonista della novella di Jensen, *Gradiva*, apparsa negli stessi anni dell'epistolario inedito Warburg-Jolles sulla *Nympha* del Ghirlandaio, novella cui, come noto, Freud dedicò un'assai nota e infelice indagine analitico-letteraria). Certo, la donna dell'affresco ricorda l'antico rilievo. Come la *Gradiva* romana, anch'ella è colta nell'atto di camminare, il piede de destro saldamente poggiato a terra, mentre il sinistro tocca appena il suolo con la punta delle dita; l'andatura decisa muove le loro vesti e ne nascono pieghe e panneggi «come al tronco dell'albero i suo' rami» (per citare quell'opera carissima al Warburg che è il *Liber de pictura* dell'Alberti). Nulla è senza movimento in queste figure, come in quelle di Agostino di Duccio a Rimini o a Perugia, o come, ancora, nei capelli della Venere del Botticelli. A questa 'famiglia' di *Nymphae* Warburg riconduce, intanto, la sua *Gradiva*. E subito se ne nota la distanza dall'antica: la dama romana ha passo assai più trattenuto; il capo è coperto e lo sguardo pudicamente rivolto al basso; il movimento delle vesti è provocato dal suo gesto, che le solleva appena con la mano sinistra per procedere più spedita. La *Nympha* del Ghirlandaio, invece, guarda diritta di fronte a sé; sembra quasi sul punto di scattare; la sua veste non è mossa soltanto, ma come *riconfia*, e un velo la cinge che addirittura è *in volo* e disegna un magico cerchio intorno alla figura. L'antica *Gradiva* ritorna con gesto e forza imprevedibili – e nessun semplice ricordo potrebbe esaurire questa sua nuova apparizione. Non è perturbante (*un-heimlich*) soltanto perché *qui* (nella stanza dei Tornabuoni, sulle pareti della loro cappella) non 'a casa' – ma perché neppure ad altre 'case' possiamo ricondurne l'origine.

Ma l'evocazione è avvenuta; non possiamo ormai sottrarci dal seguirla. Con quali nomi chiameremo questa dea pagana in esilio? Ed è tale veramente? Non sembra pesarle l'esilio – addirittura è colta nell'atto di recare doni in quello spazio così *misurato* tra tradizione devota e classica prospettiva, dove tutto ispira il senso del *decus*. È una Nike, un angelo della Vittoria, che viene a benedire la propizia fortuna dei Tornabuoni? Troppo leggiadra la veste, troppo danzante il suo incedere, troppo giovane il viso. Una Menade? Certo, una *manía* soltanto può così sospingerla. Ma quale *manía*? Nulla vi è in lei della Sibilla

(*manía mantiké*); nulla della Menade del coro di Dioniso (*manía telestiké*). Il suo passo è, sì, ek-statico rispetto alla misura dello spazio che la ospita, ma il suo sguardo non ha traccia di delirio, la sua figura è tutta-movimento, ma senza agitazione. Tra la *manía* di Afrodite e quella delle Muse dovremmo cercarne, forse, l'origine. La sua bellezza, il vento, che da nessun-luogo provenendo la avvolge e accompagna, suscitano eros nell'anima bella, nostalgia per la 'patria'. Così l'anima che la contempla mette le ali, segue quel vento – rammemora. La *manía* della Nympha è quella della memoria. Che forse è la *primissima manía*, poiché la radice del termine non indica alcun impazzamento, né folle ardore, né ebbrezza, ma proprio il *pensare* e il ricordarsi-pensando (*manyate* in sanscrito e *mainyeite* in avestico significano, appunto, pensare). Profonda affinità tra *maínomai* e *mimnésko*, tra *manía* e Mnemosyne.

La Nympha è una Musa. Come la Musa ama i monti e le sorgenti che ne discendono, e i prati che le sorgenti attraversano, l'ombra dei grandi alberi, gli specchi d'acqua mossi dei piccoli laghi. L'immagine di tutto questo reca improvvisa, nel suo baleno, nella pienezza della sua vita, la Nympha che irrompe nell'affresco del Ghirlandaio: forza e leggerezza dell'albero, matura fragranza di ombre e di frutta, lontananza di paesaggi montani. Ma nessun idillio. La Musa esige memoria, una memoria che in nessun nome si acquieta. Ella *incalza*, ci incalza a pensare-rammentare. La sua vita («Zoé» si chiama la fanciulla che l'archeologo 'innamorato', nella novella di Jensen, aveva 'rimosso') non è catturabile come quella di una farfalla, sembra muoversi da sé, senza causa esteriore – ed è questo suo autonomo movimento che ci provoca e chiama. Così Platone nel *Fedro* parla dell'*anima mundi*, la *kóre kósmou*, o semplicemente la *kóre* (Plotino, *Ennead.*, V, 1): ciò che muove se stesso, ciò che è principio, *arché*, di ogni movimento, che non conosce sosta, altrimenti l'intero universo cesserebbe di vivere. La Nympha, la fanciulla del Ghirlandaio è immagine della Kore ed è il *principio* del movimento della Kore platonica e plotiniana che dobbiamo 'rammentare' di fronte a queste immagini del Rinascimento.

Ma, ecco, rammemorando ciò, non ricordiamo alcun nome. Il filologo, innamorato della Nympha, ha attrac-

versato tutto il ricordo, ed ora è giunto nel «recessus», nell'immensa caverna, nell'«aula» straordinariamente potente e pericolosa della memoria. La figura lo chiama ancora: al suo immemorabile, «nach rückwärts zu schauen». Non si evoca impunemente il passato: al suo 'fondo' è l'*arché*; e da essa come «revocare gradum»? Sembrano mancare le forze per districarsi dall'Ade della figura, per non lasciarsi incantare dal canto così persuasivo e dolce di Ade. Ecco che la nostra Nympha-Musa si trasfigura e diviene Sirena – e da Sirena, ancora, Menade cacciatrice, spietata, cui si offrono anche sacrifici cruenti. Gradiva ancora si chiama – ma *Gradivus* è epiteto di Marte. Da Nympha-Lympha benevola, che assiste al parto, il suo volto ci ricorda, ora, prepotentemente, altri volti, che in tanti dipinti coevi ci avevano colpito: il suo passo di danza, trattenuto appena, diviene quello della Salomé del Lippi a Prato; o sul piatto che reca in alto, come un trofeo, non stanno, forse, frutta mature, ma il capo di Oloferne. Oh, tu, *daímon* «di molti nomi unica forma» (*Eschilo, Prom.*, 210)<sup>11</sup>

Straordinarie scoperte compie, su questa soglia, il filologo nato in Platonìa. Scopre che la figura che ama ha in gran dispetto ogni univoco nome. I suoi *lógoi* sono doppi, e ognuno di essi implica in sé il proprio opposto; ciò che per Warburg vale per un'intera epoca (l'essere *complexio oppositorum*, né «inarmonica convivenza», né *identificazione* dei contrari), vale per ogni sua singola espressione. Scopre, sì, la relatività del 'passato' all'attenzione *immaginativa* della memoria, alla sua *einbildende Kraft*, in nulla semplicemente imitativa o ri-presentativa, ma anche, e anzitutto, l'*aionica* dimensione del cosiddetto 'passato'. Nessuna nostra attenzione, di per sé, può evocarlo, se esso non viene anche per propria forza, con lo stesso autonomo movimento che agita l'anima nostra e del mondo, la Kore. Intermittente, discontinua è perciò la *vita* del

1. Non hanno forse le Ninfe la stessa origine delle «Erinni potenti» e dei «grandi Giganti»? Non provengono Ninfe ed Erinni dallo stesso sangue di Urano, che feconda il «mare molto agitato», dalle cui spume nasce «Citerea belle chiome» (*Esiodo, Teogonia*, 185-196)?

'passato'; può conoscere lunghe pause o improvvise accensioni, ma mai ne è decretabile la morte. In nessun modo il filologo è padrone del passato *aionico*; partecipandovi, egli deve *arrischiarsi* alle potenze di una vita autonoma; questa vita potrà anche costringerlo a sé, impedire che faccia ritorno; oppure potrà chiudersi alla sua attenzione, fuggirlo; potrà corrispondergli benevola (il primo volto della nostra *Nympha*), come potrà costringerlo nel vortice del proprio immemorabile. Ed è sempre la stessa figura che chiama. Questi 'morti' posson ben uccidere i vivi. Ma non è filologo chi non li ama fino a farsene bersaglio.

All'*arché*, al nascimento stesso, *Physis*, *Zoé*, *psyché*, anima mundi, ci costringe la memoria della *Kore*; attraverso la *Nympha* a questo non-fondo siamo strappati. Come impedire che tutto svanisca, che ogni figura scompaia? come impedire che, attendendo quel non-fondo, si perda Euridice e la nostra stessa filologia si trasformi in esercizio di mero silenzio? Warburg non parlava dell'*étymon* di Chaos, eppure conosceva bene questa domanda, questo pericolo. Il filologo deve saper combattere «il chaos distruttore di ogni *distanza*» (A. Warburg, in E.H. Gombrich, *op. cit.*, p. 153; corsivo nostro); nel puro Aperto, in quanto tale, cessa ogni figura, e dunque la stessa figura della mia interrogazione, della mia attenzione – cessa quella distanza che sola è misura del rapporto tra le figure, in cui soltanto può darsi qualsiasi relazione. Il filologo, che, nella sua visita ad Ade, ha appreso a combattere ogni idolatria del significato e a leggere-raccogliere le sue figure sullo sfondo di quella *arché*, che ne costituisce immanente origine, non può dimenticare la figura stessa e la sua distanza dalla figura. Rammemorare l'Immemorabile non significa dimenticare il ricordo. L'Inizio – la cui idea continuiamo a indagare – non è affatto negazione della nascita e del procedere del determinato (che è sempre *complexio oppositorum*), ma *In-differenza*. E, dunque, se proprio all'Inizio fa cenno la *Nympha*, se proprio l'Inizio vuole che noi ci rammentiamo, questa memoria va custodita nella sua in-differenza rispetto ai molti nomi del *daímon*. Proprio perché quella del filologo è *mania arcaica*, in forza del senso profondo dell'*arché*, egli

deve saper sempre vedere Euridice, nella differenza dei suoi nomi, *in uno* con l'Ade della loro in-differenza (lì dove Euridice sempre ci fugge, ma fuggendoci anche ci trascina).

Solo la *conoscenza* dell'Inizio può 'salvare' il filologo dall'inabissarsi semplicemente nell'Immemorabile, o, all'opposto, dal sopravvivere incatenato ai ricordi, accatastando rovina su rovina, *significato su significato*. Ma, altrettanto, questi opposti – e il loro complesso 'mostruoso' – vivranno sempre nel suo *érgon*, ne costituiranno sempre l'immanente problema. Non solo per i creaturali limiti della sua attenzione, ma per quella stessa *aionica* natura del suo 'oggetto'. Inquieto è il 'passato' esattamente come il cuore che lo ad-tende. «*Curae non ipsa in morte relinquont*» (*Eneide*, vi, 444): non sono 'a disposizione' della nostra conoscenza; non si fermano soltanto perché li preghiamo; hanno lo sguardo affannato come il nostro; possono restare muti ad ogni domanda come «*dura silex*» (*Eneide*, vi, 471). Possono così arrestarci a piangere colpiti «*casu [...] iniquo*» (*Eneide*, vi, 475), rimandarci quassù 'a mani vuote', fuggirci come fossimo noi insopportabili fantasmi. In infinite forme facciamo naufragio su questi «*ultimi campi*» – «*inde datum molitur iter*», per poi, a fatica, accingerci di nuovo a riprendere il cammino che ci è imposto.

### *Warburghiana II. Flussgott*

In quanto Lympha, in quanto amante delle fonti, divinità della 'libera' natura, la Nympha riappare a Warburg, molti anni dopo l'incontro fiorentino, nel *Déjeuner sur l'herbe* di Manet, e di nuovo egli deve seguirla (E.H. Gombrich, *op. cit.*, p. 273). Di quanto la Kore del Ghirlandaio aveva trasfigurato la dama romana, di tanto questa Lympha ha lasciato l'ellenistico idillio delle sue immagini tardo-rinascimentali.

Ella ha deposto le vesti, e la sua luce si libera per la radura. Ci guarda non come un'Artemide sorpresa, ma come custode benevola del luogo che la ospita. Finalmente la Lympha vi ha potuto fare ritorno e si è discolta da

tutto ciò che le impediva di esserne abbracciata. Immagine dell'*illatenza*, che, al 'termine' del ricordare, la memoria dona. Questa luce ha certamente forma, ma, pure, come avviene in certi nudi del Cinquecento veneziano, dalla forma continuamente anche si discioglie, nel momento stesso in cui la evoca.

Ma non è sola; né le figure che sembrano accompagnarla condividono la sua illatenza (come avviene, invece, in certi modelli dell'immagine). Forse, hanno seguito la Lympha; forse, lei stessa li ha chiamati; certo, la loro presenza non la inquieta. Non hanno in mano canne del fiume (come nell'incisione del Raimondi), ma un bastone da passeggiio. Le loro vesti eleganti e sobrie *parlano* delle idee che in questo momento stanno inseguendo, assolutamente estranee ad ogni ek-statica mania. Il più grande contrasto li separa dalla Lympha – e la più straordinaria affinità li unisce. La mano destra dell'uomo col cappello accenna in direzione della donna; e lo stesso sorriso sulle labbra del suo compagno troviamo su quelle della donna – ma mentre lo sguardo di quest'ultima appare terso, diretto, senza veli, quello dell'uomo è lontano, malinconico, come in un ritratto del Lotto.

Ciò che appariva contrasto, è in realtà misura della *distanza*. Con ferma, composta misura, ma senza alcuna pesante gravità, i due *riflettono* sul *kairós* che è loro capitato. Proprio per la consapevole forza della loro distanza, hanno potuto trattenere presso di sé l'*eklámpón* della Lympha. L'avrebbero subito perduto se avessero tentato di immedesimarvisi; l'avrebbero travolto cercando di afferrarlo. Hanno, invece, dominato l'impulso; hanno saputo porre la misura della *pausa* tra l'impulso e l'azione – e per questo hanno potuto cogliere (senza neppure toccarlo!) il *kairós* della Lympha, che ha attraversato la loro attenzione. Riflessione posata e accorta (*Besonnenheit*), distanza, pausa: sono parole di Warburg: sono le forze che sole, per lui, permettono di vincere il 'mostro' e di ordinare in simbolo chiaro il flusso caotico delle immagini, da cui il ricordo è assalito.

Perfetti filologi, allora, i due. Non si sono smarriti nell'oggetto del loro amore – eppure, sono stati capaci di seguirlo fino alla sua stessa illatenza, fino al *kairós* in cui

esso è apparso nella sua luce nuda, libera dall'ossessiva catena dei semplici ricordi. E qui, ancora, sanno tenere la propria distanza, e parlarne sobriamente, misurarla senz'enfasi, come appunto fa quel braccio proteso.

Ma entrambi dovranno fare ritorno; appaiono quasi pronti alla partenza. Il gesto dell'uomo è anche, forse, un saluto. È vicina l'ora di «revocare gradum». Ma non per la Lympha, che è loro apparsa, bonus eventus. Così si spiega il contrasto tra quei due sguardi. La malinconia di quello dell'uomo è rivolto alla Lympha già lontana, che già scompare; sta già vivendo l'istante che seguirà quello cui ci è concesso assistere. Nulla lega la Lympha alle due figure – se non quella misurata distanza che hanno saputo creare. La luce della Lympha è libera come l'incendere della Gradiva del Ghirlandaio. L'averla colta un attimo significa l'opposto di possederla, significa *conoscerne* l'intangibilità. Il filologo giunto all'*akmé* del proprio amore, questo conosce. E questo finalmente rammentando, ridiviene anch'egli immagine del 'passato': ridiviene malinconico dio fluviale. La luce lontanissima del lento, inesorabile astro, protettore-persecutore dei neoplatonici fiorrentini, balena per tutti i colori di quelle due figure, cui nessuna ek-stasis è data, e, proprio perché fermamente lo sanno, è dato, invece, incontrare ek-statiche Nymphae. Ma, ogni volta, debbono soli affrontare il ritorno.

### *Warburghiana III. Il festino*

Ecco un *kômos* divino. È una *komodía*, dunque, lo dipinge. Già nell'*Inno a Hermes*, Apollo era invitato al *kômos* dal figlio di Zeus e di Maia (481); e le feste in onore di Dioniso amavano i *kômoi* risonanti di musica e canto (a Sparta, invece, proibiti!). Il *kômos* è un'allegra brigata, una processione che, zigzagando ebbra per i luoghi della festa e per le case degli amici (come quella che guidata da Alcibiade irrompe nel Simposio di Socrate), dimentica nello scherzo gli affanni o, dalla loro facies greve, si distacca con un passo di danza, o si prende gioco di se stessa. Comus, a Roma, ne divenne il dio, o, meglio, il compa-

gno, il Comes: simbolo del ‘bonus eventus’ che la festa rappresentava e che si cantava nel *kômos*. In quanto ‘bonus eventus’, egli non si contrapponeva affatto alla virtù, ma anche di essa era compagno, come mostra il Bellini stesso in una delle sue immagini allegoriche dell’Accademia, dove Comus, figlio di Bacco, porge all’homo viator ristoro alla sua fatica, al suo «*datum [...] iter*».

Sulle fonti del *Festino degli dèi*, sulla storia della committenza, sull’ambiente culturale che ne alimenta l’idea, Edgar Wind (l’unico tra i warburghiani a comprendere di quale filosofia si nutrisse la filologia del maestro) ci ha istruiti da tempo (*Bellini’s Feast of the Gods. A study in venetian humanism*). La *komodía* che il *kômos* inscena è questa: Priapo sta furtivamente ‘disvelando’ una Nympha addormentata, ma, tra un momento, l’asino di Sileno, all’altra estremità della scena, «rauco ore» emetterà «intempestivos sonos» (è Ovidio, *Fasti*, I, 391-440, la fonte essenziale del Bellini). Tutti gli dèi, allora, scoppiieranno in grandi risate, e l’asino colpevole verrà sacrificato al dio deluso. Ma tutto questo *non* fa parte della nostra immagine. Il *kômos* divino è ritratto prima dell’evento che ne farà esplodere l’allegria (e allegria *cruenta*, anche, come ben saprà l’asino). In silenzio Priapo si è avvicinato alla bella, innocente fanciulla e sta appena scoprendole il ginocchio («*a pedibus tracto velamine*»); gli altri dèi sono assisi, serenamente, serviti da Nymphae, Sileni e da un giovane Bacco. Molto hanno, certo, bevuto (Apollo è quasi sorretto dalla dea al suo fianco nel portare la coppa alle labbra; Zeus tracanna; Poseidone non apprezza soltanto i dolci frutti che Gea gli apparecchia dinanzi: accompagnata da uno sguardo di intesa, la sua mano ne va saggiando altri doni). Eppure, non v’è suono di chiassosa risata; non v’è gesto scurrile. Il ‘tempo’ dell’immagine è quasi *opposto* a quello del Baccanale – almeno tanto quanto all’*archeologica mania* di un Mantegna. Il *kômos* divino si riposa: è colto *prima* della prossima esplosione e *dopo* la processione danzante che in questa quieta radura, alle pendici dell’Ida, l’ha condotto. È come se i diversi ‘programmi’ servissero a comprendere ciò che la scena *non* dice. Lo straordinario del *Festino* è la *viva* pace che vi irradia, la compostezza delle figure, che nessun ‘orgiastico’ movimento discio-

glie, la stessa proprietà delle loro vesti (tutti gli dèi sono decentemente vestiti e portano, anche se con *sovran*a ironia, ben visibili i segni del loro comando: aquila, tridente, caduceo, lira; il seno scoperto delle Nymphae produce *aidós* in chi lo guarda; lo stesso Priapo sembra arrestarsi nella sua contemplazione). Qui gli dèi non si riposano soltanto dal loro epos, non hanno dismesso soltanto la propria immagine ‘sacra’ – anche dal suo opposto qui, finalmente, sembrano liberarsi, un opposto che, forse, altrettanto li affatica: l’orgia che ne distrugge i confini per rinnovarli, il riso blasfemo che periodicamente li abbatte (ed è immagine del *gélasma* originario), la fretta, l’impazienza, il delirio del *kômos* nell’istante del suo scatenarsi. Ma è secondo questa alternanza, secondo il ritmo di questa oscillazione che gli antichi dèi *si danno a vedere*: tragedia e commedia. Questi sono i principi del loro *manifestarsi*. Di questo stupiscono i mortali ‘*theoroi*’ (come si dicevano gli spettatori del dramma antico): di questa divina capacità di metamorfosi, del succedersi imprevedibile di pienezza di forma e rapimento ek-statico. Così hanno sempre *calcato la scena*, ogni volta colpendoci, sia che ridessero di sé (e permettessero a noi di partecipare al loro riso), sia che trionfassero beati, irraggiungibili, ridendo *di noi*.

Lo straordinario – mai assolutamente compreso – della *komodía divina* del Joannes Bellinus venetus, è che gli dèi, qui, appaiono in pace *dalla necessità del rappresentarsi*, dalla «dira cupido» di doverci colpire *rappresentandosi*. Appaiono finalmente ritirarsi nel loro proprio *modus*; esso non è, certo, in contraddizione con i loro tradizionali attributi ‘sulla scena’, ma questi sembrano, quasi, da loro dismessi, dimenticati. Nessun obbligo li costringe, nessuna religio. Ciò che qui ci colpisce è che nulla ci colpisce – eppure è *kômos* divino. *Bonus eventus* per gli dèi è questo: potersi ritirare dalla ‘meraviglia’ dei mortali, potersi riposare dal *dovere* di apparire loro (poiché di questo hanno bisogno gli dèi: di mortali – e la Musa, allora, che li accompagna in questo festino, è veramente *Lesmosyne*: dona loro l’oblio di questa necessità che li assilla).

Ecco il *kômos* divino quando si libera dal nostro sguardo – da quell’oscillare tra forma e delirio che, solo, sembra

poter ci davvero colpire (il nostro occhio è troppo debole per *nuances* divine). Ecco gli attori divini, attori sì, ma finalmente in riposo, tra loro, protetti nel cerchio della loro stessa *philía*. Pacati, anche nell'ebbrezza, dopo tanta febbre di baccanali; sobri, anche nel gesto licenzioso, dopo tante violente passioni – e con 'a terra' le proprie insegne, dopo tanti trionfi. Essi *si dimenticano*. Ma non è il dimenticarsi semplicemente opposto al ricordo, ché ben riconoscibili permangono le loro figure. Siamo noi a non poterle così *ricordare*. Figure di una memoria più profonda del ricordare, appaiono alla luce di un gioco ben più profondo del semplice contrasto tra derisione e inno – nel gioco che li *ri-crea*, che veramente e in ogni senso è l'unico a poterli *ri-creare*, nel quale essi, finalmente, *si divertono* (senza doverci 'divertire'), ma nel divertirsi sanno avere la misura della pausa, del riposo, che, appunto, *ri-crea* le stesse condizioni della veglia – e, cioè, di nuove apparizioni – anche, ahimè, di nuovi baccanali e di nuovi trionfi.

Nel periodo in cui il mortale non li vede, in cui li crede definitivamente tramontati (o in cui pensa di averli uccisi col suo riso), gli dèi così conducono il loro gioco. È questa la faccia del loro gioco a noi sempre nascosta, dove essi stanno in ozio, *en scholēi* – e l'ozio si confessano l'un l'altro essere il vero fine del proprio dramma. Dimenticati, qui essi *per sé* giocano e giocando si *ri-creano*. Troppo malinconici per poter effettivamente presumere di liberarsi dal ciclo delle rinascite, ma troppo saggi, nella loro sobria ebrietas, per pensare che soltanto questo si dia, per «*insopportabile Ananke*»: l'apparire al mortale, ciò che è al mortale *fenomeno*. È proprio di questa assurda pretesa del mortale (che sia fenomeno tutto) *scherzano* nel loro ritiro, *ritirandosi* nell'ozio della propria radura. Se un *dráma* ancora rappresentano, è quello del *Pais*, che disponeva i pezzi della rappresentazione, inscenava la *komodia*, e insieme giocava 'a se stesso' – la cui vita, *Aión*, era *in uno* la 'miseria' delle diverse, contrastanti espressioni e il baleño che tutto governa; la *táxis* di *Chronos*, dove solo gli enti possono essere ricordati, e il non-fondo immemorabile della memoria. Al quale sempre accennano le figure divine nei loro 'intervalli', quando la loro intermittente luce non ci raggiunge. Credono i mortali, allora, che esse siano scomparse – *sed desinunt ista, non pereunt*.

*Baruch\_in\_libris*

PARTE TERZA  
LE FORME DEL FARE

SEZIONE PRIMA

B. – Sembra che l'esser nato in Platonia conduca il suo Warburg soltanto a chissà quali 'inabissamenti'. Potrei ricordarle la sua ammirazione per il pensiero di Kant: «solo dopo aver vinto i mostri Ercole diviene Musagete; le care sorelle rifuggono da tali aspre fatiche»? E Hölderlin, che lei tanto ama, non canta Eracle come il figlio degli dèi che abbatte «i mostri» (*Das Schicksal*)?

A. – La Musa si sottopone a ben altre fatiche *oltre* a quelle che Kant sospettava. E ben altra immagine del suo eroe (*Monstri persimilem*) viene dal *Momus* del mio Alberti. Forse, è più semplice uccidere il drago, come un San Giorgio di maniera, che conviverci per tutta un'età, come la principessa. Cosa che Hölderlin, le assicuro, imparò benissimo.

B. – Eppure, è proprio l'idea del San Giorgio che balena nella mente di Warburg di fronte al primo decano d'Ariete, nella magica sala di Schifanoia: Perseo, il liberatore di Andromeda, «Virtù contro a furore...».

A. – «Infandum, regina, iubes renovare dolorem» – la mia perenne insonnia di fronte a tale immagine. Lei mi

cita *il caso in cui davvero irrisolvibili appaiono i molti nomi e le molte forme del divino.*

B. – Sarò ben lieto, in altra occasione, di apprendere come lei lo interpreta; ma non vorrà negare, ora, che Warburg lo *interpreta*, e secondo *una* chiave molto determinata. E questo conta: che il «revocare gradum», per lui, significa definire, giungere ad una soluzione, per quanto, appunto, *finita*, e perciò provvisoria, nient'affatto dogmatica. Mentre lei parlava di Ade, non potevo non ricordarmi delle innumeri espressioni warburghiane sull'*homo victor*, e di questa, in particolare, che vorrei citarle per esteso: «non sopporto di esser trascinato all'Inferno, da chi non sappia anche condurmi attraverso il Purgatorio al Paradiso. Ma precisamente questa capacità manca ai moderni. Non chiedo un Paradiso dove si stia tutti biancovestiti e castrati a cantar salmi e gli agnellini vadano a spasso con i leoni senza carnal desiderio – ma io disprezzo quell'uomo che non tenga fisso lo sguardo all'idea dell'*homo victor*» (A. Warburg, in E.H. Gombrich, *op. cit.*, p. 322).

A. – Tutto sta a intendersi sul senso di questa 'vittoria'. Forse che Warburg la pensa come *soluzione* dell'antinomia tra Nympha ek-statica e malinconico dio fluviale (quell'e-terna corrente che sovrana risuona in entrambi i regni, dei viventi e dei morti, ed entrambi trascina – ricorda la *Prima Elegia*)? Forse che il mondo 'vittorioso' dell'Idea, su nel cielo di Schifanoia, nega, abbatte, distrugge la fascia dei demoni? E questa non è, forse, ostacolo e tramite insieme tra l'Idea e il mundus sitalis? (Lei sa qual è il vero 'programma' del ciclo? Il discorso plotiniano sull'astrologia in *Ennead.*, IV, iv).

B. – Sempre bisogna lottare per salvare Atene da Alessandria.

A. – Anche Burckhardt aveva in mano il tirso – che non mi risulta esser foggia orientale.

B. – Il vero tirso appartiene alla *mania telestiké*, come lei sa bene – e cioè a quella mania che conduce al *Fine*, alla visione perfettamente evidente. Si tratta del processo che

dà forma, che esalta la misura capace di dominare gli impulsi della vita. Quelli di Nietzsche sono, al più, i 'piccoli misteri'.

A. – Mi piacerebbe chiederle da chi ha appreso il 'contenuto' dell'*epopteía* – ma certo, temo, sarà ben geloso dello straordinario privilegio di questa sua sapienza. Per me, penso che proprio 'questo' costituisse il Fine: la 'visione' del perfettamente illatente, della luce (*pháos*) del nascimento stesso (*phýsis*), dell'istante incorruttibile del nascimento – dunque, di quella luce che, proprio per la sua illatenza, si cela, ha il nascondersi come il *suo proprio*. E allora Burckhardt e Nietzsche mi appaiono davvero, come a Warburg, «innestati sullo stesso tronco» – l'eroico dominio burckhardtiano dell'"arte della memoria" termina nella 'potenza dell'oblio' del fanciullo nietzscheano, ma questa potenza, lungi dall'essere astratta negazione della memoria, ne rappresenta il fine e, dunque, custodisce in sé anche la pura possibilità dell'ordine del ricordare, della *táxis* di Chronos. La 'soluzione' di Warburg è questa polarità – e la *distanza* che dal suo 'incanto', mai perfettamente dominabile, deve mantenere l'interpretazione. Il filologo non ci libera affatto da tale complessità, ma ci aiuta a riconoscerla. Non solo i suoi 'oggetti' sono formati da infinite e indisgiungibili trame come un arazzo di Borgogna, ma la sua stessa mente.

B. – Che non si possa guarire dalla nostra schizofrenia, è un conto – ma che ci si debba provare in tutti i modi, è un altro. Tutta la vita e tutta l'opera di Warburg dimostra questo sforzo – di 'bonifica' nei confronti dei 'complessi mostruosi', per creare nella mente *spazio* alla contemplazione razionale.

A. – Ed è proprio questo spazio della contemplazione che strappiamo ai «fatidici distruttori di quel senso della distanza» che sembrano dominare il Moderno, è questo spazio che si apre verso il *recessus* di Mnemosyne, cui sempre torniamo, nei nostri colloqui, per iniziare sempre di nuovo altri percorsi.

B. – E invece proprio quel *recessus* è, per Warburg, la caverna del drago! Ma non vede quel suo accanito lavoro

quotidiano (un «servizio divino», lo chiama), alla ‘caccia’ di documenti, per dar voce, gesto, figura a tutte le immagini che incontra, quel suo seguirne le tracce, quell’interrogarle sul proprio nome e la propria storia, *vincendone la riluttanza...*

A. – So che questo (come si dice?) ‘paradigma indiziario’ va per la maggiore. Personalmente non afferro bene i grandi meriti che avrebbe l’applicazione un po’ meccanica di metodi poliziesco-inquisitivi nel campo dei nostri studi. Salutare reazione, certo, all’empatia estetizzante da ‘amici dell’arte’ – ma sono polemiche che han fatto il loro tempo, ed è vile uccidere uomini morti. Il problema, storico e teorico, sta altrove: e cioè se quella ricerca – vigile, insonne, quale ci si augurerebbe dal miglior commissario – debba o possa concludersi con l’indicazione del colpevole, del *reus*.

B. – Non credo sia buona massima per lo storico il ‘non giudicare’ evangelico.

A. – Ma qui è proprio il giudizio che deve rinunciare alla sua *Nympha* *dopo* averla finalmente raggiunta. I nostri malinconici dèi fluviali torneranno a mani vuote... dopo aver ‘tutto’ scoperto.

B. – Certo, se il loro sguardo ‘oltrepassa’ la *Nympha*, come lei pretende, non se, invece, proprio ai nomi della *Nympha* era attento, e questi nomi è riuscito a raccogliere e interpretare. Qui si realizza la *finita* vittoria dell’interpretazione – che, naturalmente, nulla sa delle proprie figure quando esse ‘cessano’ di apparire e si ritirano in quella *scholé* di cui lei ha, mi perdoni, sognato.

A. – La figura ci parla; innumeri indizi ci permettono di seguirla; ma, ecco, accade sempre l’istante in cui il suo ‘messaggio’ non proviene più da un evento, da un nome, il cui senso eccede la potenza del ricordo: è «l’ininterrotto messaggio, che dal silenzio si crea» (*Prima Elegia*, 60). Nessuno quanto Warburg fu consapevole di questo eccesso, che fonda la stessa straordinarietà dell’opera rispetto al contesto.

B. – Puro *noumeno*; si tratta semplicemente dell'affermazione che mai nessuna interpretazione, proprio in quanto determinata e perciò finita, potrà spiegare l'origine del capolavoro, del perché quell'opera, che si esprime in quei significati, possa colpirci e inquietarci oltre la sua stessa interpretazione.

A. – E a noi interessa il 'bello' altrettanto poco che al poliziotto il 'giusto' e al medico la 'salute'. È questo che vuol dire?

B. – Pressappoco. A noi deve interessare l'interpretazione dei segni – non nell'ingenua prospettiva che ad ognuno corrisponda un significato determinato, che essi 'servano' ad indicare cose definite, ma per mostrare come si compongano tra loro, a quali strutture ricorrenti diano vita, secondo quali 'numeri' si accordino. Se questi segni corrispondano all'in sé della cosa, non sapremo mai – ciò che sappiamo è che soltanto attraverso le loro tracce possiamo conoscere e prevedere, stabilire confini e rapporti, organizzare la nostra vita fuori da quei *recessus* dove, temo, condurremmo un'esistenza simile a «ombre di sogno», «come labili formiche».

A. – La ringrazio di avermi ricordato il *Prometeo*. Pensavo proprio a un 'testimone' che sembrasse incontestabilmente darle ragione, e che, invece, finisse col mostrarsi il più formidabile capo d'accusa contro le sue tesi.

B. – Lungi da me qualsiasi 'prometeismo' e qualsiasi intenzione di attribuirlo a Warburg, che proprio contro il «moderno Prometeo» conclude la sua conferenza sul serpente rituale. L'homo victor warburghiano è prometeico, nella sua ricerca, proprio per la consapevolezza, che sempre lo anima, sul limite di tutte le *téchnai*: l'essere sistemi di segni e interpretazione di segni.

A. – Vogliamo leggere insieme?

B. – Certo. È la grande apologia di Prometeo (Eschilo, *Prom.*, 436 sgg.): prima dei miei doni, gli uomini vedevano sì, ma vedevano «máten», invano, senza che il loro vedere sortisse effetto alcuno; udivano sì, ma senza che ciò che udivano avesse senso per loro («ouk ékouon»).

Prometeo non dona né vista né udito, ma la facoltà di leggere i segni che vista e udito trasmettono. E che cosa rende possibile questa lettura (del cammino degli astri, anzitutto, per cui sappiamo i termini della primavera fiorita e dell'opulenta estate)? L'*arythmós*, eccellenzissima conoscenza, sulla cui base misuriamo ogni forma e ogni durata, e l'una possiamo commodulare all'altra – il numero esatto, preciso, che non mente, niente affatto opposto al *rythmós*, come lei, a volte, ha fantasticato, ma sua immanente unità di misura. Ecco che quei segni, che ci colpiscono senza che noi li intendessimo, divengono misurabili, si organizzano in tempi e durate, si connettono (*arythmós* partecipa davvero della 'famiglia' di *armonia*) in forme durevoli.

A. – E dopo la numerologia, strettamente affine a questa, la *grammatologia*: l'insieme delle lettere, grazie a cui vi è Mneme di tutte le cose, madre delle Muse. Ai segni che ci colpiscono, questi altri 'funzionalmente' corrispondono, in modo che noi si possa finalmente affrontare vita all'aperto, soggiogare le belve, percorrere «le piane del mare con carri dalle ali di lino»: numero e lettera.

B. – Interpretare i sintomi della malattia, classificare le mille forme della mantica – tutte le *téchnai*, insomma, tutte le arti, dalla più nobile alla più misera, si costituiscono come sistemi di segni che, da un lato, debbono reciprocamente potersi comunicare, e, dall'altro, funzionalmente corrispondere alle osservabili regolarità che accadono nel nostro ambiente.

A. – E così la *téchne* si staccherebbe dal problema della *phýsis*, rinuncerebbe virilmente a ogni cosmica connessione, apparirebbe nel suo *esser-parte*, nella sua autonomia – che è l'autonomia del segno da ogni presupposto imitativo, ripresentativo.

B. – Da dove, infatti, avrebbe tratto Prometeo numero e lettera se non dalla sua stessa mente? Mi pare lei dicesse qualcosa di analogo a proposito della nozione di numero in Platone.

A. – La aiutavo a ricordare le parole del Titano (davvero titano qui! è tremenda la tensione del suo spirito, «*kairóu*

péra», oltre ogni «tempo opportuno»: *Prom.*, 507) proprio per giungere più rapidamente al termine del nostro discorso introduttivo. Siamo d'accordo: qui non ne va di alcuna *téchne* in un senso imitativo *naturalistico*. Ma l'idea di *mimesis* ha risonanza infinitamente più ampia, come già abbiamo intravisto. Non perché il timbro della *téchne* esalta l'*énnoia*, l'intelligenza, che Prometeo ha *posto* («*étheka*») nell'uomo, esso si è districato da *ogni* connessione.

B. – Mi permetta, lo so. L'*homo victor* è sempre *brotós* – mortale, anche se nel suo essere-mortale risuona il tono dell'*érgon*. Nel suo essere-per-la-morte, il *brotós* ha in sorte (*moíra*) anche l'*érgon*. Non solo la morte, cioè, lo marchia, ma il fare. E dunque il suo fare non sarà mai districabile dall'«armonia» con la morte. Prometeo non può affatto salvarci dall'essere mortali, da questa *moíra*, ma ci riscatta dall'essere semplicemente *thnetoí*, dall'essere semplicemente caratterizzati, come quelle effimere larve di sogno, dal *né* sovrano, assoluto. Il *né* di Thanatos non è più il tiranno che 'incanta', arresta, abbatte, impedendo ogni agire – ma l'*ánthropos*, colui che finalmente *alza* il suo sguardo, conferisce ad esso, chiamandosi *brotós*, il senso dell'*érgon*.<sup>1</sup>

A. – E, a quanto capisco, nel termine *téchne* si compirebbero queste sorti progressive, poiché il fare della *téchne*, fondato su quella invenzione di autonomi sistemi di segni, numeri e lettere, si *deciderebbe* ancor più radicalmente dal potere 'incantatore' di Thanatos (e di suo fratello Hypnos, immagino).

B. – Certo, di tanto quanto l'artigiano ateniese si distingue dal contadino di Esiodo, dalla ritualità del suo inalterabile *Nomos*, e il marinaio, che sfida i tremendi pericoli della navigazione, dalla *certa sedes*, dall'*oikos* che domina la forma del lavoro agricolo.

1. Questi passi, e, in genere, l'intera Parte Terza di questo Libro Secondo, sono pienamente comprensibili soltanto come 'Auseinandersetzung', in connessione e dialogo, anche, come ovvio, polemico, con *Destino della necessità* (Adelphi, Milano, 1980) di Emanuele Severino (in particolare: parti Settima e Nona).

A. – Diremo, allora: la *téchne* permane, sì, soggetta a Thanatos – ogni opera dell'uomo è, come l'uomo, per la morte –, ma a nessuna 'rete' di cosmici rapporti. Anche a primavera l'uomo sfiderà il mare (Esodo, *Op.*, 682). Le sue sedi muteranno in funzione dello scopo del suo *érgon*; gli unici *métra* che dovrà osservare saranno le regole di interna coerenza affinché quello scopo sia raggiunto. Nell'esprimersi, la *téchne* è padrona di sé; nessun dio «invidioso e sovvertitore» (Erodoto, I, 32) potrebbe abbatterne la forza – e questo esalta Prometeo; soltanto sul *né* della morte essa deve arrestarsi, ma anche in questo arrestarsi suona vittoriosa, poiché allo stesso essere-mortale riesce a dare il suono incoercibile dell'*érgon*, della sua *propria armonia*, che significa accordare, accomodare, connettere ciò che *prima* abbiamo saputo afferrare, catturare, *comprehendere* – ciò che ci siamo *annessi*, strappandolo via dalle sue precedenti sedi.

B. – Ercole, che crea lo spazio (dando spaccio ai mostri) dove potranno cantare anche le «care sorelle»; non può esservi 'harmózein' senza l'*arma* in grado di realizzarlo, né accordo senza il braccio che accorda. Potrei chiederle che cosa non trova convincente in questo discorso?

A. – Ma ne sono perfettamente *convinto!* Tutti lo siamo! È il vittorioso senso comune che tutti seguiamo – o che tutti ci trascina. Ora, però, non si tratta del mio esser convinto – o perfettamente sconfitto, non conta –, ma di quella convinzione che risuona nelle parole stesse, da lei evocate, di Prometeo: se ciò che ha convinto noi convinca già Prometeo, o se invece nella *téchne*, come qui si profila, si mantenga ciò che rimane, nella nostra convinzione, assolutamente impensato (e in quanto impensato, neppure compreso, e dunque neppure *convinto*). Tale impensato non è certo il limite della mortalità dell'*érgon*. Ma è questo l'unico 'limite' pensabile?

B. – Lei intende dire che nel fabbricare, nel costruire della *téchne* (*teúcho*), in ciò che essa produce, nel *tyktós*, è necessario pur sempre avvertire il tema dell'*incontrare*, di ciò che 'si produce' par hasard, della Tyche, insomma. Ma anche degli incontri che avvengono durante il cammi-

no, Prometeo dà spiegazione! È in potere della *téchne calculare* lo stesso caso.

A. – Come corre veloce! Come si ‘estende’ verso il suo premio! Conosco bene questa impazienza: risolvere ogni differenza in comune destino, e, dunque, ogni passata figura nell’attuale *convinzione* – filosofia della storia, tra parentesi, che è l’esatto opposto della filologia warburgiana. Mi permetta di rimandare a più tardi l’esame del rapporto, da lei accennato, tra *téchne* e *Tyche*, poiché non credo si possa risolvere con la sua ‘vittoriosa’ battuta. No, non pensavo, ora, a tale rapporto, interrogandomi sul limite della *téchne* esaltata da Prometeo – né al grande tema delle forme ‘etiche’, per così dire, che della *téchne* dovrebbero governare il dispiegarsi (anche su questo dovremo tornare).

B. – E quali altri limiti potremmo ravvisarvi? Vie, cammini spiana la *téchne*, medita-misura Prometeo (477); «*pantopóros*», «*áporos ep'oudén*» è l'uomo che ne dispone: dovunque si apre la strada, mai il cammino gli manca (Sofocle, *Antigone*, 360). Anche Sofocle vede tutto il tremendo pericolo di questa potenza – ma, forse che lo nega o vorrebbe negarlo?

A. – Lei concepisce il limite soltanto come un ostacolo che ci si para *dinanzi*. Ma se fosse proprio l’illimite il problema? Nell’erigersi a parte che tutto può, questo *non* può la *téchne*: non essere parte. Ma da dove proviene l’esistenza della sua forma? da altre forme? ma non è immanente nell’essere-forma, in ogni istante, decidersi dall’*ápeiron*? Non è questa decisione l’Incontro che la *téchne* patisce e che nessun calcolo potrà mai scontare?

B. – Lei pretende sempre di spingere lo sguardo dove non vi è nulla da vedere. Di necessità l’origine della *téchne* significa separazione, strappo: un essere *si dà* che, per continuare a citare il celeberrimo stasimo sofocleo, è «*deinón*», eccezione straordinaria e tremenda nel ritmo della natura – come «*deinón*» è il gesto stesso di Prometeo nei confronti dell’ordine di Zeus; ma egli non si volge a speculare oziosamente sulla catastrofe prodotta, bensì ne chiarisce, ne interpreta, ne esalta gli effetti e lo scopo.

A. – Non est fas respicere. Eppure, mi permetta di dissentire profondamente. Intanto, come potrebbe affermare che ‘innaturale’ è la *téchne*? che è sconvolgente per il ritmo della natura? A questo ritmo appartiene di necessità anche l’*arythmós* prometeico. La concezione che la *téchne* (in *tutti* i suoi aspetti considerata) possa ‘violare’ alcunché della natura (radicalmente intesa – e il termine latino, questo participio futuro, non ‘tradisce’ affatto, a mio avviso, la *phýsis* greca) è degno di gazzette ecologiche, non certo di un filosofo come lei. Inoltre, non soltanto Prometeo presuppone quel ‘volgersi all’indietro’, ma è propriamente ciò che costituisce l’essenza del suo gesto.

B. – Forse Eschilo ha scritto per lei un *Prometeo* tutto particolare.

A. – Vorrei limitarmi a leggerlo per intero, se mi concede il suo aiuto.

B. – Iniziamo allora dall’inizio (come lei direbbe). Kratos, accompagnato dalla *muta* Bia, comanda a Efesto di incatenare Prometeo alla roccia ‘in cambio’ dei beni che ha donato ai mortali. Solo Zeus, infatti, deve essere «*eleútheros*» – per accondiscendere una volta alle sue fantastiche etimologie, mi piacerebbe proprio così intendere: solo a Zeus spetta di esser da tutto disciolto, di non patire legame di sorta. Neppure a Prometeo, che pure è capace di trovare passaggio anche nell’inestricabile (59), potrà essere concesso di dirsi in verità libero. Ora, questo afferma la tragedia: che la *téchne* di Prometeo è potente anche nei confronti di questo divieto, che alla fine essa vincerà anche queste catene, e non per *bía*, ma grazie a ciò che sa – e che *non* sa il potere di Zeus.

A. – Dunque, è in errore il Coro richiamando Prometeo al suo *errore*?

B. – «Ἐκὼν ἐκὼν ἥμαρτον, οὐκ ἀρνήσομαι» (266) – l’‘errore’, come lei, malamente, traduce è stato deliberatamente perseguito. Prometeo non ha affatto fallito; incatenato, continua a lottare; questa sconfitta era nei suoi piani. Ora, egli dimostra il carattere tirannico del *krátos* di Zeus – e, dunque, tutta la debolezza; ne annuncia la fine

imminente. Di contro, mostra con orgoglio lo spettacolo meraviglioso-tremendo di tutte le *téchnai* che da lui provengono, saldamente nella mano dell'uomo, contro la cui potenza nulla può più il fulmine di Zeus.

A. – Quella fine non si realizza, e ben altre potenze tengono nelle loro mani la *téchne* dell'uomo. Il vecchio Oceano – ricorda Nereo *apseudés e alethés*, il Vecchio del Mare che conosce solo pensieri giusti? (Esiodo, *Theog.*, 233) – invita ‘delficamente’ Prometeo a *conoscere se stesso* (309) e a rinunciare alla sua «lingua folle» (329). Non soltanto ciò che lui ora patisce è «fuori di Dike», ma anche la *hýbris* con cui esalta i propri doni, come, appunto, se *non ne conoscesse la natura*.

B. – La conosce benissimo – e ne conosce benissimo il limite, nel senso che abbiamo già visto.

A. – Ma ne ‘dimentica’ l'affinità indistricabile all'*inganno*. Ciò che egli dà (*dôron - didomi*) non viene da lui stesso, non è stato da lui creato, ma è stato sottratto ad altro, è frutto di un *dólos*. E così deve essere: non è Prometeo il padrone del fuoco, che ha in sé la potenza di tutte le *téchnai*, e non si può partecipare del *géras* divino (della spartizione del bottino che spetta ai capi) senza contrasto con lo stesso divino. Il fare di Prometeo è perciò *essenzialmente reus* – e questo egli sa («*hekòn hémarton*») – ma la sua colpa attuale, nel senso tragico della *hýbris*, consiste nel ‘dimenticare’ che al proprio inganno deve corrispondere quello di Zeus, che inevitabile è questo *agón*, e nient'affatto semplicemente effetto della prepotenza tirannica del nuovo capo. «*Eiréne stáseos*», fine della guerra civile (secondo l'espressione platonica), sarà possibile quando ognuno, conoscendo se stesso, comprenderà la necessità dell'agire dell'altro. *Eiréne* che Platone celebrerà al punto di ignorare l'antica lotta, opponendo Prometeo, nel *Protogora*, soltanto ad Efesto e ad Atena.

B. – Ma il *dólos* di Prometeo è *risposta* alla violenza di Zeus, che vuole distruggere questa schiatta di mortali. E così anche in Platone, la *téchne* salva i mortali dalla distruzione, cui li avrebbe condannati la distribuzione

delle facoltà operata da Epimeteo (la figura *attraverso la quale* agisce l'inganno di Zeus, come narra Esiodo).

A. – Ecco la sua ricerca del colpevole! Provi, invece, a non disporre cronologicamente questi rapporti, ad avvertirli simultaneamente. Il fondamento della *téchne* non sta nella *téchne* stessa; Prometeo deve sottrarlo ad *altro*. Deve pertanto riconoscersi reus – fino a saperne patire tutte le conseguenze. Zeus, a sua volta, deve punire il furto e insieme riconoscerne la necessità. E, infatti, la riconosce, poiché non altera minimamente la forma del sacrificio che Prometeo istituisce. Di questo hanno bisogno gli dèi: di mortali – e senza quell'inganno, e quel sacrificio, e questa *téchne* che permette loro di sopravvivere, non sarebbe concepibile stirpe alcuna di mortali. Eschilo – nella tragedia che ci è rimasta – presenta la grande *krísis*: Prometeo che sa la necessità del suo ‘peccato’, ma si ribella a quella della pena; Zeus che obbedisce alla necessità del punire, ma è cieco a quella della colpa. Lo svolgimento della tragedia li ‘purificherà’ entrambi: *conosceranno se stessi*. Rovina tutto il peso del dramma se all’errore di cui parlano il Coro e Oceano (la stessa voce, in fondo) diamo lo stesso senso dell’errore di cui Prometeo si accusa. Essi non parlano *essenzialmente* dell’aiuto donato agli uomini, ma del riconoscimento dell’inevitabile *krísis* a tale gesto connessa e dell’esigenza di *medicarla* attraverso un nuovo *logos*, e non quella lingua folle, quell’orgoglio, quel parlare eccessivamente libero (180), che qui squassa l’anima di Prometeo.

B. – Ma il *logos*, appunto, è principio solo prometeico. Lei stesso ha ricordato come Bia, muta, sia al servizio di Zeus, come la sua sia una tirannide. L’«*eiréne stáseos*» avviene, dunque, non per un mutuo riconoscimento, ma, essenzialmente, grazie alla vittoria di Prometeo.

A. – Mi pare difficile sostenerlo. Come potrebbe l’animus di Zeus essere diventato un che di «*álogen*»?<sup>1</sup> Quale

1. Zeus, per poter regnare, ha dovuto *anzitutto* ‘annettersi’ *Mêtis* (la *Mens!*): «Zeus, re degli dèi, per prima prese Meti in sposa, che sa più di tutti gli dèi e gli uomini mortali» (Esiodo, *Theog.*, 886-887); né

improvviso delirio gli avrebbe mai oscurato la mente, da fargli dimenticare che proprio ricorrendo ai mezzi dell'astuzia, del calcolo, dell'inganno, convinto (*Peithó*) dai consigli di Prometeo, ha potuto decidere in proprio favore la *stásis* con i Titani? È proprio il *logos* di Prometeo che egli ha ascoltato, quello stesso che, invece, i figli di Urano e di Terra hanno disprezzato, affidandosi alla muta *bía*. Come potrebbe mai Zeus essersi trasformato in Titano? Non ha sperimentato da sé che la violenza sola fallisce? E, infatti, si presenta forse attorniato da Giganti ed Erinni? È importantissimo notare come la corte degli Olimpi venga caratterizzata: nessuna delle sue figure contraddice quella radice del regno di Zeus che sta nella forza persuasiva del *logos* – tantomeno Ermene, se è vero che, ammaestrato da Themis, Prometeo aveva profetizzato che *per inganno* sarebbe stato conquistato il potere (*krátos*, Macht – e non semplice *Gewalt*).

B. – Ma il *dólos* di cui Ermete è maestro ha tutt'altro senso rispetto a quello prometeico. Ermete, per così dire, ruba per sé; Prometeo perché *filantropo*.

A. – Anche in Ermete esistono, come sa benissimo, tratti filantropici. Ma non è questo il punto. Che cosa intendiamo con *philanthropía*? Posso confessarle una mia antica, intima persuasione? Prometeo 'ama' i mortali ancor meno di Apollo. Neppure il Lungisaettante avrebbe potuto raffigurarli più crudamente – tanto che il Titano si sente quasi in dovere di avvisarci che non li disprezza (445). È *sé* che esalta: l'aver osato, *solo*, contrastare la decisione di Zeus (235), la straordinaria virtù dei suoi doni, la sua stessa inaudita sofferenza. Questo è davvero il doppio tragico della sua condizione: essere il *primo*, per coraggio, per consiglio e per astuzia tra gli dèi, e dover stare inchiodato alla roccia come il più misero dei servi – ancor meno libero del più misero dei mortali, condividendone così la sor-

Kratos e Bia sono comunque mai disgiungibili nell'esercizio della sua sovranità (e, dunque, di qualsiasi forma di sovranità): lontano da essi «di Zeus non v'è né casa né sede», «sempre presso Zeus che tuona profondo hanno dimora» (*Theog.*, 386-388).

te. Ben più crudelmente che alla sua roccia, egli è costretto all'uomo. L'uomo è 'sua' cosa (egli è, dunque, filantropo) perché il suo destino è necessariamente collegato a quello dell'uomo.

B. – Non intendeva certo dare alla *philanthropía* prometeica timbri sentimentali. Ma come spiega questa 'appartenenza' del principio prometeico all'uomo? Non è possibile, credo, altrimenti: senza *logos* Zeus pretende di trattare i mortali al momento della spartizione del *géras* (229-232), e ciò contrasta radicalmente con l'essenza di Prometeo. Opporsi all'"álogon" di Zeus significa, immediatamente, difendere i mortali, 'adottarli', farli propri, divenire filantropo. E con il *logos*, prometeicamente, i mortali si difenderanno dall'assalto di Zeus – e lo *convinceranno* alla fine.

A. – Dunque, almeno su un punto siamo d'accordo: interpretare la figura di Prometeo alla luce di una *qualsiasi* forma di 'amore', sarebbe patetico non-senso. Ma perché insiste nel vedere in termini astrattamente dicotomici il rapporto? perché insiste nell'affermare che la tirannide – chiamiamola pure così – di Zeus è priva di *logos*? Nulla, nello svolgimento del dramma, autorizza tale affrettatissima conclusione. Zeus, da buon comandante, ha distribuito il bottino; ha, dunque, stabilito un *nómos*. Nessuno contesta che quelli di Zeus siano *nómoi*; non dominano arbitrio e sopraffazione nel suo regno: Bia (l'antica violenza titanica, certo, vi è anche 'ricordata' – così come le Eumenidi conservano in sé, non negano affatto, il 'principio' della Erinni. In generale, ogni nuovo ordinamento divino 'ricorda' l'antico) vi si accompagna a Kratos, al dominio dotato di parola, alla forza intelligente e 'legittima' (*kratu*, in sanscrito, esprime ancor più nettamente l'idea di volontà, intelligenza). Sono *nómoi*, sì, ma giovani (149), più ancora: «*ídtoi*» (403) – si sbaglierebbe clamorosamente a tradurre con 'capricciosi' o simili; si tratta di leggi tutt'affatto particolari, tutt'affatto specifiche e individuali, che non si riesce ad 'armonizzare' in alcuna *koinonia*. Nelle sue leggi Zeus parla un proprio *idioma*, le cui regole, la cui sintassi non sembrano ancora ben fondate («*athétos kratýnei*»). Il giovane sovrano sembra ancora

ignorare che il linguaggio della legge deve essere a tutti comune, che *xynón* è il logos, e vive, invece, ancora come avesse «*ídian [...] phrónesin*», come ciascuno potesse avere un proprio idioma (Eraclito, DK 2).

B. – Lei mi sta dando perfettamente ragione. Zeus, dunque, non si comporta secondo logos. Le sue leggi – ammettiamo pure che rappresentino un qualche ordine, che non si confondano nel puro arbitrio – non si esprimono secondo logos. Non sono, infatti, *comuni*, poiché escludono, violentemente, l'uomo. E se il legame che tutto collega del logos si spezza in un punto, si spezza per intero.

A. – L'idioma di Zeus non è quella sua *armonia* (che poi si stabilirà), ma neppure, in nessun modo, ne rappresenta la negazione; il balbettio del *nómos* giovane non implica affatto la negazione del Nomos perfettamente dotato di logos – ma, anzi, quest'ultimo non è concepibile senza il primo. Lungi dall'escludersi, si implicano indissolubilmente. Consideri la situazione complessiva: Zeus ha vinto *prometeicamente* i Titani; tutto avrà in mente fuorché ristabilire i precedenti principi; ma, certo, il suo regno è nuovo e, come tutto l'appena nato, vacilla; non è in-fante, poiché Prometeo già l'ha educato, ma neppure può aver maturato il Discorso che tutto collega e convince. Situazione *necessaria* di crisi: le nuove leggi non appaiono ancora fondate, le vecchie sono finite. Ma è momento necessario perché si stabilisca l'Olimpo. Prometeo lo dimentica, è impaziente; il suo peccato è anche questo.

B. – Ma a quale necessità obbedirebbe l'idioma di Zeus, nel volere la distruzione dei mortali?

A. – Riconosciamo, anzitutto, che anche quello di Prometeo, qui, è idioma. Anzi, idioma per eccellenza – ché, mentre Zeus ‘comunica’ agli altri suoi capi, Prometeo appare perfettamente solo, *ábrotos* come il paesaggio dove campeggia la sua figura. Proprio nel separarsi da tutto, nel farsi *parte* sta la sua *hýbris*; ma l'idioma è appunto il linguaggio della parte assolutizzata.

B. – Ma non è così, poiché Prometeo sta, comunque, dalla parte dei *brotoi*, mentre Zeus ne medita la fine.

A. – E questo è il punto: che Prometeo sembra schierarsi qui *per una parte*, sembra *destinato* a una parte, sembra affermare che i mortali possono esistere e parlare *in quanto parte*, ritenendo Zeus *meno che nulla* (938). Il suo idioma non riconosce – né lo potrebbe, essendo idioma – quello di Zeus; ritiene nulla ciò che non comprende e rende così assoluto, in tutti i sensi, il proprio *esser-parte*. Vede che qui tocchiamo l'aspetto fondamentale del problema della *téchne*?

B. – Francamente, no.

A. – È possibile ritenere che questo sia il senso ultimo, lo scopo del discorso di Prometeo: stabilire la *téchne* come ciò che essenzialmente caratterizza l'*esser-parte* dei mortali? la loro *decisione*, che li sottrae, anzi che li libera, dal Nomos divino? Se così fosse, allora, lunghi dal separarsi da esso, i mortali ne condividerebbero il linguaggio: parrebbero, cioè, un *idioma* perfettamente analogo a quello del giovane Zeus; la loro *téchne* si manterrebbe infondata come un nuovo sovrano. Per valere, invece, essa dovrà stabilirsi, come dovrà stabilirsi il *krátos* di Zeus, il cui futuro, ora, appare a Prometeo un tempo così breve. Idioma, insomma, è ogni lingua della *krísis*; ma la tragedia, nel suo complesso, e nel senso profondo della catarsi che produce, contempla già la crisi come da sempre risolta, la giudica, cioè, secondo lo sguardo del Logos comune, che è il fine immanente dell'*esser-parte* di Zeus come dell'*esser-parte* di Prometeo. Ma sulla base di quale riconoscimento è possibile stabilire tale nuovo accordo? soltanto sulla base di un reciproco riconoscimento? Questa mi pare, ora, la nostra domanda.

B. – Mi perdoni, ne ho molte altre ancora. Parlassero anche entrambi semplici idiomì, quello di Prometeo si ‘connette’ alla *ragione* dell’esistenza dei mortali, mentre quello di Zeus non la riconosce. Per quanto ‘violentemente’ impaziente appaia la lingua di Prometeo, essa è pur sempre risposta a questa violenza di Zeus, e risposta, le ripeto, *convincente*. Sia pure giovane e malcerto, quanto vuole, il suo dominio – perché mai questa infondatezza dovrebbe esprimersi nello spaccio dei mortali dal cosmo?

A. – Qui non si tratta di ciò che Zeus vuole, ama o desidera, ma di ciò che è. Esattamente come per la *philanthropía* di Prometeo. La situazione di crisi è questa, ed è necessaria perché è archetipo della crisi, sua *idea*: un *accordo* è finito, un accordo in cui i suoni sembravano congiungersi fino all'identità; di questo accordo si serba memoria in quel convenire *insieme* a Mecone, che pure ne decreta la fine; per essere, dovrà l'uomo *ek-sistere*, conquistare l'*ars* del separarsi, del farsi-parte, e del separare, del fare-parte; per *ek-sistere*, strapperà *da altro* il suo *bíos*; ciò che alimenta la sua vita dovrà essere strappato-sottratto; sacrificando, egli *si* nutre; il suo *dóron* è *esca* (il senso originale del *dólos*) per catturare di che nutrirsi; la sua preghiera (*ará*) risuona dell'*arma* che serve a *harpázein*. È necessariamente così perché l'uomo sia (perché possa esistere in quanto *brotós* e non semplicemente *thnetós*), ma non è affatto necessario che sia. Imprecando contro la sua pena, è come se Prometeo, invece, affermasse la necessità del mortale *sic et simpliciter*. La *hybris* di Prometeo sta in ciò: che egli afferma *semplicemente* ingiusta la sua pena; egli non vede, dunque, il rapporto (davvero: il *logos*!) che la connette alla decisione di *ek-sistere* del *brotós*. Egli pretende di affermare l'*innocenza* della *téchne* – che sarebbe l'*innocenza* del suo esser-parte, della sua pretesa di autonomia: un'*innocenza* impossibile anche solo a pensarsi. La pena, di per sé, non stabilisce che questo: la *reità* del *dóron* prometeico.

B. – E Zeus sarebbe, allora, il giustiziere? D'altronde, si sa, a voler giustizia si ottiene l'inferno...

A. – Non mi vuole intendere. *Per questo verso*, Prometeo e Zeus si fronteggiano come parti, o idiomì. Il dominio di Zeus è certamente infondato – altrettanto di quanto appaia esserlo l'*apologia* prometeica della *téchne* (e proprio il tentativo di risolvere tale infondatezza sarà al centro della ‘cura’ di Sofocle e di Platone). Essenziale dell'*es-ser-parte* è considerare semplicemente come parte l'altro che ci affronta – e qui risiede l'*infondatezza* di entrambi. Zeus non ‘comprende’ della *téchne* che l'affermazione della sua autonoma separatezza; Prometeo non ‘comprende’ della pena che la violenza con la quale abbatterebbe i

mortalì. Eppure, Prometeo sa della *téchne* anche ciò che Zeus ignora, e Zeus della pena ciò che ignora Prometeo. Conoscendo se stessi, arriveranno a far luce in questa loro *memoria* – potranno giungere ad esprimerla, a comunicarla l'un l'altro, e così, allora, sarà «eiréne tēs stáseos».

B. – Lei questo diceva: che la *téchne* non può non esser parte.

A. – Ma la *téchne* che lo afferma, sa anche il proprio *pónos* e la propria pena. E 'vincerà' e 'convincerà' non su di essi, ma *in* essi. Prometeo non 'toglie' la pena, né Zeus sopprime i mortali 'armati' di *téchne*, poiché quella pena, contro cui Prometeo combatte, è irriducibile alla determinata punizione che Zeus medita, e, insieme, quella *téchne*, che Zeus vorrebbe scardinare, irriducibile a prepotente autonomia. Per questo essa è 'salvabile' – ma, per ciò stesso, è anche sempre 'salvo' il processo che sancisce la pena.

B. – La punizione non sarebbe, allora, altra cosa dalla *téchne*; la *téchne* è *in quanto punita*, e non *in quanto libera dalla pena*; se la assolutizzassimo, o, appunto, la assolves-simo da ciò che la punisce, cesserebbe di esistere.

A. – Lo stesso vale per la pena. Si rammenta della dialet-tica che «giammai non si divime» tra legge e peccato?

B. – Ma che cosa 'salverebbe' così la *téchne*, da impedire che la pena significhi la sua distruzione e, in pari tempo, da custodire nella potenza stessa della *téchne* la memoria della pena?

A. – Questa è la domanda cui dovevamo pervenire: quale *incontro* facciamo incontrando il «maestro di tutte le arti» (110-111)? Qual è la Tyche di *téchne*? E, poi, dovre-mo chiederci: quest'incontro è cronologicamente deter-minabile? si dà un processo che lo sopprime, in forza del quale la *téchne* si emanciperebbe 'vittoriosamente' da quel-l'incontro fatale? oppure esso è *necessario*, nessun proces-so può fagocitarlo, nessun momento sopprimerlo?

B. – Ma, insomma, con *chi* avviene l'incontro? Prometeo è assolutamente esplicito: *da me* ogni *téchne*.

A. – Ne è certo? E, comunque, allora, *chi* è Prometeo? Come tutti gli abitanti di Europa « talamo d'Ade » (Euripide, *Ecuba*, 483 – ma non si tratta, qui, di quell'Ade che tanto abbiamo ‘amato’), lei si lascia incantare dalle sue audaci parole, come se fossero le uniche che egli pronuncia nel dramma. Ma legga, la prego, il primo canto in cui erompe la sua anima ferita.

B. – « Oh infocata luce del cielo, oh venti rapide ali, sorgenti dei fiumi, sorrisi innumeri della cima dell'onde, madre di Tutto Terra, occhio che tutto vede del Sole – voi invoco ». Stupendo, certo – ma non vi vedo alcun problema particolare. Prometeo si appella a Dike contro le sofferenze che « *ékdika* », fuori di Dike, Zeus gli infligge.

A. – E ciò, di per sé, non basterebbe a inquietarla? Davvero un bell'esempio di preghiera per il fondatore della *téchne* autonoma!

B. – Ma, proprio in quanto autonoma, finita, e perciò operante nei limiti imposti da Dike. Lei continua a intendere in modo ingenuamente ribellistico l'autonomia della *téchne* di cui Prometeo è maestro.

A. – Anzi, esattamente l'opposto; io ritengo che in questa invocazione inaugurale Prometeo *incontri*, appunto, ciò che continuamente, e immanente in ogni sua espressione, costituisce *il problème* della *téchne*, e, insieme, la ragione per cui essa (la sua ‘parte’) mai potrà essere sopraffatta, se non sopprimendo la stessa potenza che pretendesse di sopprimerla. *Chi* incontra qui Prometeo? Gli stessi principi, anzi: l'*arché*. È all'Aperto che si rivolge, o al primo balenare di una presenza nell'assenza dell'Aperto. A questa illatenza, a questa Aletheia si rivolge – e la oppone alle presenze che lo perseguitano; ma anche, di necessità, alle presenze che egli protegge. L'*aletheúein* che è della *téchne* del *brotós*, quel ri-velare penoso che è proprio dello strappare il *bíos* alla terra, e bronzo, argento, ferro, oro, quel rivelare che è lo stesso generare dal ventre della donna, che è lo stesso interpretare – non appare, alla luce (che veramente tutto brucia, come l'Aithér) di questa invocazione, null'altro che un possibile dell'Ale-

theia – alla cui accecante illatenza ritornano, di necessità, le ultime parole del Titano (1091-1092).

B. – «Ben più debole di Ananke è la *téchne*» (514).

A. – Sì, ma bisogna cercare di intendere bene, o altrimenti l'espressione assume il senso molto comune (né pure 'idiota', propriamente parlando) che, mi pare, lei vorrebbe conferirle. Non si tratta della banalissima affermazione che la *téchne* non è 'onnipotente'; si tratta di comprendere come il suo stesso principio possa 'salvarsi' soltanto nell'*incontro* con quella Illatenza che è per essa affatto immemorabile e *nella quale* essa è, pertanto, *ni-ente* – o, se vuole, nell'*Incontro kat'exochén*, massimamente imprevedibile, massimamente incomprensibile e indomabile, con ciò che ci appare più lontano ed estraneo, eppure costituisce il nostro più profondo principio.

B. – Edipo, sulla strada per Tebe, uccide quest'*incontro*.

A. – Ne è ucciso – e *per ciò* morendo, il suo nome verrà custodito e onorato – diverrà 'innegabile'. Ma usciamo dalla metafora – o facciamo come se fosse possibile. Prometeo ha profonda memoria; non lo 'incantano' i suoi doni, tantomeno i mortali cui sono destinati. Poiché egli pone la *téchne* come null'altro che un possibile nell'ambito (*ápeiron*) di quell'Aletheia di cui ha memoria (e memoria, sappiamo, è sempre dell'Immemorabile), egli con ciò stesso mostra che il suo principio sfugge di necessità a qualsiasi violenza, sia pure quella di Zeus. Sulla provenienza dell'*ek-sistere* dei *brotoí* nulla può Zeus. Anch'egli è espressione, anch'egli non è che un possibile dell'Aletheia. E, infatti, Prometeo, sapendo che *téchne* non viene dagli dèi, ma da lui soltanto, in quanto egli rammemora l'*Inizio*, sa anche che le generazioni degli dèi tramontano, *desinunt*, e questo è il contenuto essenziale della sua profetia, che il giovane sovrano, come ogni giovane, vorrebbe poter dimenticare o dimentica di fatto. Gli dèi possono 'cessare', come i *brotoí* (e, cioè, può cessare l'*érgon* che tali li rende); ma nessuna presenza può *in verità* negare altra presenza, se in nessun modo può catturarne-afferrarne l'*Inizio*. *Per Zeus* è necessaria la *téchne*, come *per la téchne* Zeus; *se* Zeus è, è l'*ars* e l'*ará*, è la *téchne* e il sacrificio – e *se*

è la *téchne*, è la *stásis* con Zeus, e la perenne, faticosa ricerca di *eiréne*. Ma per l'Aletheia, che Prometeo rammemora, questa opposizione è in-differente, poiché Aletheia è In-differenza.

B. – Lei afferma che la Tyche di *téchne* è l'incontro con Aletheia, che questo mostrerebbe Prometeo e che perciò gli dèi non possono invidiare né sovvertire la potenza dell'*érgon* del *brotós*, poiché essi sono espressione dell'Aletheia esattamente come questa potenza – e che il fine della tragedia sarà appunto il riconoscimento di questa affinità. Ma, allora, se in questo fine regnerà finalmente pace, la lotta precedente è commedia – se questa, invece, è necessaria, commedia diviene la pace finale.

A. – Nel fine le parti sono finalmente in quanto parti, consapevoli di sé, e dunque del proprio stesso differire. Nessuna pace in quanto negazione della guerra. È la pena dell'esser-parte che, nel fine, si riconosce e 'purifica' – la pena dell'ingannare-essere-ingannati. Zeus riconosce il sacrificio ingannevole di Prometeo, non ne nega il *dóron-dólos*; e Prometeo riconosce i doni di Zeus, non vi si ribella. Questi doni errano tra i mortali, ne riempiono la terra e il mare, si aggirano in silenzio tra loro di notte e di giorno; non è dato evitarli, come non è dato evitare il grembo di Pandora, se deve ek-sistere il mortale. E altrettanto dovunque errano le *téchnai*, e la loro potenza è veramente affine a quella di quei doni divini. Questa è la loro pace: cessano di credere di potersi sopprimere. L'uomo non è più infantilmente 'ateo'; il dio smette il proprio idioma 'ábrotoſ', che non contempla l'esistenza del mortale. (Le ripeto, l'unico dio veramente *ábrotoſ* mi è sempre parso proprio Prometeo). Entrambi essenzialmente distinti dall'Inizio (di cui pure Prometeo ha memoria – e dobbiamo pensare che questa memoria, alla fine, egli trasmetta a Zeus, salvandolo così da quella *hybris* violenta che ne minacciava il regno), di tale *decisione* si corrispondono mutuamente la pena, ingannando-essendo-ingannati, inviandosi doni, ri-velandosi i propri saperi. La loro pace consiste nel sapere di non potersi negare, in quanto condannati a esser-parte. E nel riconoscere la In-differenza del proprio differire – nel volgere finalmente lo sguardo

a quell'Aithér che da sempre lo brucia, e che è, a entrambi, inattingibile.

B. – Ma come, nell'esprimersi effettuale della *téchne*, nelle molteplici forme del fare del mortale, verrebbe alla luce questo incontro? Poiché certo, e le parole di Prometeo lo testimoniano inequivocabilmente, la *téchne* si 'estende', mira a ciò che sta dinanzi. Come e dove si dimostrerebbe questa sua 'cura' per l'Inizio, per quell'incontro che, a suo dire, la segnerebbe fin dalle prime parole? Il *Prometeo* che abbiamo cercato di leggere è, forse, ancora troppo vicino all'origine...

A. – Ne siamo tutti altrettanto lontani; e, come di ogni figura essa è la luce che ama nascondersi, così ogni figura cerca di averne memoria. Ma la sua ultima domanda obbliga a una meditazione paziente, che vorrei svolgere, al solito, in silenzio.

## SEZIONE SECONDA

Non vi è *téchne* che nell'età oscura dell'*anarmostía*, allorché il dio « pilota del tutto » (*Politico*, 272 e 4), il grande Demiurgo, abbandona la barra, e il cosmo inverte il cammino fino a quel punto intessuto. Anche i demoni, cui erano state affidate le diverse parti di universo e sotto la cui guida erano stati posti i molteplici generi dei viventi, si ritirano – *desinunt* – e il mondo deve procedere *solo*, cercando di ricordare, finché può, la *didaché*, l'insegnamento, del suo divino Pastore e Padre (273 b 1-2). Ma col passare del tempo sopravviene necessariamente l'oblio e sempre più si rafforza il potere di ciò che sconnette, lacestra, differisce, finché il cosmo conosce il pericolo della propria dissoluzione, del proprio inabissamento « nell'illimitato mare della dissomiglianza » (273 e 3). Allora riterrà il dio a sedere al timone, ricreerà il cosmo, raddrizzerà l'ordine abbattuto e inaugurerà il nuovo ciclo, il nuovo Anno. Agli uomini tornerà ad essere offerta spontanea soddisfazione del bisogno; il *daímon* a loro preposto tor-

nerà a condurli al pascolo; né sorgeranno *politeīai*, costituzioni di *póleis*, né insorgeranno *pólemoi*, guerre, tra loro, poiché, mancando ogni materia di contrasto, viene meno anche l'esigenza di convenire patti capaci di regolarne l'espressione, di domarne la natura. (A prescindere da ogni considerazione etimologica, è evidente come non si dia, per il greco, polis che nell'orizzonte e sullo sfondo del 'naturale' *pólemos*). La *téchne* è il complesso delle *armi* con cui l'uomo sopravvive e si difende dalle altre specie animali (e dalla natura, con la quale non è più in 'naturale' armonia), quando è senza custode e deve da sé generarsi (prima, infatti, risorgeva alla vita dalla terra) e da sé dirigersi. Debole (poiché Epimeteo lo 'dimentica' nella distribuzione dei mezzi, con i quali ogni specie animale dovrà lottare per non essere divorata dalle altre), abbandonato dal dio, l'uomo non dispone che dell'*immateriale* *forza* del suo *logos*, della sua parola, dell'ordine della sua parola, della *sophía*, della maestria e capacità in essa custodite, per sopravvivere alla *anarmostía* del tempo di Zeus.

Il mito narrato nel *Politico*, e quello nel *Protagora*, sviluppano rigorosamente la visione della *téchne*, nella sua costitutiva aporeticità. Nel fare della *téchne* risuona *ab origine* il senso della *decisione* da ogni divina armonia. Non vi è alcun 'progressivo' sottrarsi ad essa, poiché *téchne* vi è in quanto il dio abbandona il timone del cosmo; 'progressiva', semmai, è solo la dimenticanza dell'età (felice? Lo Straniero sospende, qui, il suo giudizio: felice certamente, ma soltanto se gli uomini d'allora potevano discorrere e interrogare *filosoficamente*) dove gli elementi si connettevano senza *érgon* e senza *pónos*. Ma come è del tutto errato disporre quasi 'cronologicamente' l'allontanarsi di *téchne* da quell'Incontro col dio, così lo sarebbe ora intendere quella decisione nel senso di una astratta separatezza. L'ordine della *téchne* è veramente la sola armonia possibile nell'età della dissomiglianza. E, in quanto armonia, la *téchne continua* a essere necessariamente connessa a quella Pace che la precede, tanto quanto, nello stesso tempo, è da essa da sempre divisa. La *téchne* la *imita*, e in quest'imitazione la rammenta e ne partecipa – nello stesso tempo, ne rammenta il compimento inesorabile, e ne vive il compimento. La sua esistenza è la

fine di quella Pace – ma, insieme, quella stessa Pace può ora rappresentarsi soltanto in questa *téchne*, che la imita, e che, potendo soltanto imitarla, *non* è quella Pace. L'Armonia è perfetta in questo senso: poiché nella *téchne* se ne rammenta la perfezione, il perfetto compimento. In nessun modo, pertanto, la *téchne* potrà intendersi se non come imitazione-rappresentazione dell'Armonia perfetta, compiuta, che in nessun modo essa può far rivivere, che essa *non* è. In quanto ha compiuto perfettamente il suo ciclo, l'Armonia non può che non-essere, e la *téchne* rappresenta, appunto, questo suo non-essere, è il suo non-essere, e soltanto per questo è. Il suo essere non potrà mai astrattamente decidersi dal non-essere dell'Armonia – di quella ormai per sempre nascosta Pace, verso il cui perfetto oblio procede il cosmo. Il 'ritmo' di tale oblio non può, infatti, essere alterato dalla potenza della *téchne*. Il *kaliyuga* dell'*anarmostía* è destinato a compiere il suo corso fino a che la misura dei mali che mescola in sé (273 c-d) non sia pervenuta all'*akmé*, fino a che tutto il filo del cosmo non sia stato srotolato, sconvolgendone il più pallido ricordo di ordine. La *téchne* appartiene a tale processo; è impotente a ostacolarlo o rovesciarlo *perché vi appartiene*, ne è, anzi, prodotto. L'*anarmostía* non potrebbe essere neppure 'nominata', se non producesse in sé la memoria dell'Armonia, se non si sapesse non-Armonia. Imitando nel suo ordine quello, ora davvero *perfetto*, dell'Armonia, la *téchne* ne testimonia il compimento – e la propria impotenza a farlo ora rivivere. Anzi: mostra come la propria potenza non consista che nella imitazione-rappresentazione dell'Armonia, e, cioè, nell'attuale non-essere di questa. Dunque, la *téchne* non può neppure essere concepita come impotente anelito a ripristinare condizioni di autentica Armonia, poiché sta nella sua essenza che la propria forza possa esplicarsi soltanto in questa età di *anarmostía*, avvenuta l'"inversione", assenti gli dèi da tutti i luoghi del cosmo. Disponendo, connettendo, articolando, la *téchne* (ogni *téchne* – anche quella che è propria del *tiktein*, del generare il *téknon*, il figlio) ricorda l'Armonia finita, e la ricorda *in quanto finita*; ricordandola, la imita, e, nel suo essere, appunto, imitazione, riconosce la decisione insuperabile che la *rapporta* ad essa.

Tutti i nomi del fare sono, in questo senso, costitutivamente *doppi*: *per fare*, è necessario imitare l'Ordine necessariamente assente. E imitarlo è riconoscerne l'assenza. L'imitazione non è che l'*ek-sistere* di questa assenza.

La forma del fare che, per eccellenza, imita l'Armonia, testimonia altresì nel modo più netto l'avvenuta decisione. La *táxis* del fare del sacrificio stabilisce la più solida delle connessioni. Questo fare è veramente un *porre*, un fissare (*títhemi*, facere: *sacrum* facere è, anzitutto, predisporre l'altare, stabilire lo spazio dove avverrà il sacrificio). Nella letteratura vedica *dhāman* significa istituzione, statuto e *vidhātṛ* è Varuṇa in quanto Instauratore e Legislatore (*nómous theînai*: stabilire le leggi, ripartire i 'pascoli' tra ognuno); strettamente connessa a questa radice è l'altra *sādh-*, che indica la disposizione della trama, l'articolazione complessa di ciò che si è posto, che si è collocato nel suo proprio luogo (si rammenti l'ordine dei *pessoí* sulla scacchiera del Pais). Ebbene, ciò che qui si stabilisce con tanta forza, ciò di cui instancabilmente, in questo *rito*, si rinnova il ricordo, è la distanza che tocca (Tyche) al mortale, in questa età, che il mortale patisce, rispetto alla guida divina. La stessa offerta del canto, della parola (e, dunque, l'offerta più preziosa, poiché è l'*arma* per la quale soltanto l'uomo sopravvive) stabilisce essenzialmente l'innattingibilità di quell'*Ordo*, ne medita-misura la lontananza che via via si dilata. Quando si stabilisce il luogo del sacrificio (e del fare del canto) non si elimina affatto la *anarmostía* dominante; si fa-spazio soltanto, si 'libera' un breve spazio, nel mezzo stesso della foresta, dove possa aver-luogo (re-lucere) quella meditazione. Il *lokà* vedico designa, anzitutto, proprio la *radura*, la luce (*lucus*) che si apre nel bosco (*Claros del bosque*, titolò un suo libro Maria Zambrano) – ma si tratta, evidentemente, di una luce abbracciata dalla tenebra e concepibile soltanto in rapporto a quest'ultima. Il più potente *harmózein* apparirà sempre (nella sua breve «striscia di terra») infinitamente più debole della necessità dell'*anarmostía*; la più potente preghiera (*ará*) rifletterà la condizione attuale dei mortali e li condurrà a conoscere se stessi, non riporterà certo gli *dèi* a esserci custodi e pastori: essi ritornano, infatti,

non per l'efficacia del nostro pregarli (o im-precarli), non per la forza con cui, nel nostro opus (*āpah* in sanscrito è lo stesso sacrificio), sappiamo 'annetterceli', ma al compimento della stessa *anarmostía*, quando anche questo anno sarà perfetto, giunto al suo *tékmar*, al limite estremo della sua *téchne*, della sua ars – e non troverà più in sé, perciò, alcun mezzo di ulteriore sopravvivenza.

Da questa rete di connessioni l'*érgon* dei *brotoí* mai potrà 'decidersi', questi *métra* mai potrà oltrepassare: esso esiste in quanto imita Armonia – e in quanto la imita, ne è l'assenza; e in quanto ne è l'assenza, partecipa integralmente della dominante *anarmostía*: non solo non può impedirne il destino, ma ne esprime la stessa necessità. La *téchne*, infatti, consiste nel distinguere e separare, nell'analizzare; si stabilisce in quanto l'uomo si ritrova separato dal resto dei viventi e abbandonato dagli dèi, ed è nel limite del suo essere-parte che matura la sua potenza. Egli trasforma in logos il suo essere-parte: l'immediata separatezza diviene *poter* separare; l'esser-sciolto dall'immemorabile guida divina, analisi, appunto, e *libertà* dell'analizzare. Ma, nello stesso tempo, in ogni suo *érgon*, a lui anche *tocca* far-luogo, e preparare il luogo che ha 'aperto', e connettere nella sua luce diversi elementi, *come se* la loro connessione potesse valere per sempre, come se la vita di quell'ordine che egli stabilisce nello stretto limite di questa radura potesse chiamarsi Aión. Eppure, non è affatto mera illusione, ché Aión, se vera Vita, sarà necessariamente *anche* questa *táxis*, di cui è *reus* il mortale. Aión, se Vita che di nulla manca, non può mancare dell'apparire – ma l'apparire si dà soltanto nella forma dell'esser-parte, e, dunque, come negazione di Aión. Così la *téchne* è vera manifestazione di Armonia, proprio in quanto ne è negazione. Il mito esprime ciò nel modo più netto, narrando come proprio al culmine dell'*anarmostía* sia estrema la vicinanza alla Armonia. Da questi nessi mai potrà 'decidersi' il mortale; assurda la pretesa di liberarsi 'progressivamente' dal nesso con l'Armonia (ciò è concepibile soltanto come 'ritorno' alle condizioni stesse dell'Armonia) – assurda quella, opposta e complementare, che l'Armonia si possa esprimere 'tecnicamente' altrimenti che nella sua negazione. Mai la *téchne* sarà *autonoma* da tali nessi, che

mai verranno stabiliti nel suo ambito e attraverso il suo logos: essa imita un'Armonia che essa *non* è e che mai da sé produrrà (e, dunque, che essa presuppone), e partecipa dell'*anarmostía* che non ha prodotto e che non può invertire. La *téchne* 'tiene' perciò a Tyche (è *sua*, di Tyche: questo il senso della *philía*, del legame, della mutua appartenenza tra *téchne* e Tyche, che mai viene meno, lungo tutto il pensiero classico), ben oltre il fatto, meramente 'naturalistico', che ogni *téchne* dovrà essere esercitata sulla base di una 'vocazione' innata, e oltre anche il riconoscimento (implicito in tutto il discorso fin qui svolto) che proprio il carattere 'veritativo', nel senso dell'*aletheúein*, che connota ogni *téchne*, indica la prepotenza di ciò che viene manifestato sul manifestare. L'imitare, che *presenta l'assenza* di Armonia, *tocca alla téchne*.

Non solo gli *érغا* esiodei obbediscono, dunque, a *métra* che l'uomo può osservare-custodire soltanto, e non certo produrre, né riprodurre nella loro perfezione (*Op.*, 694). Per quanto si sviluppi l'artificialità dell'*érgon* rispetto al «*pedion nόmos*», alle leggi terranee, il carattere costitutivo dell'*érgon* non sta in nostra mano, ma diviene nostro possesso. In quanto immagine dell'Armonia per noi irriducibile, in quanto semplice *nome* dell'Armonia, e, dunque, come ogni nome, *altro* da ciò che nomina, l'*érgon* è sempre costitutivamente in relazione con ciò che non può afferrare, che non può far-parte. È sempre anche 'preghiera' all'Immemorabile, all'*ádelon* – come quella di Prometeo all'Aithér. Ciò che sta in potere dell'*érgon* è l'imitazione, *mímesis* – che è *misura* della distanza incolmabile (misura, non mera distanza) tra sé e l'archetipo. Nessuna opera, nessun sacrificio potrebbero annullarla; ma soltanto il suo annullamento permetterebbe di parlare di una reale autonomia dell'*érgon*. E per questo, infine, l'*érgon* si definisce come *pόnos*, perché nel suo imitare patisce la pena della distanza tra sé e il suo modello, il suo *parádeigma*. Il senso del *parádeigma* non va obiettivato, non va disperso in una semplice molteplicità di archetipi che duplicano le forme dell'imitazione. *Parádeigma* è, essenzialmente, quell'Armonia che l'*érgon* imita e imitando la quale è *pόnos*. Il carattere dell'*érgon*, ciò che

lo segna, lo marca, *trascende* ogni forma determinata del fare; in quanto imitazione, l'*érgon* non è mai concepibile semplicemente come il prodotto del fare. Ma, insieme, l'Armonia che 'imprime' l'*érgon*, e che l'*érgon* non 'fa', trascende quest'ultimo nel senso già indicato: essa può esprimersi-manifestarsi soltanto lì dove una *sede* è stabilita, un altare eretto, un campo dissodato, addomesticato un animale – e cioè nella *differenza* degli *érغا*, che necessariamente perciò la 'tradiscono'. L'armonia apparente ha, sì, potenza infinitamente inferiore di quella *trama* (come giustamente Colli tradusse la *harmonie* eraclitea) che tutto teneva in uno, e per la quale ogni differire scompare nell'identico del ripetersi ciclico, ma la sua espressione, nelle determinate forme del fare, è la *sola* espressione dell'Armonia: soltanto *dissonando* da sé questa può risuonare.

Il luogo classico di questa aporia è in *Repubblica*, II, 370 b. Di molte cose ormai l'uomo ha bisogno e nulla più 'naturalmente' ritrova; per soddisfare i propri 'appetiti', egli deve scoprire, manifestare, portare alla luce, *annettersi sottraendo* (così alla Terra, come alla *gastér* della donna): tutto il suo *érgon* (la sua 'cosa', ciò di cui è *reus*) consiste nella fatica di disvelare-nascondere-disvelare. Ma non basta; poiché la differenza domina in questo regno del bisogno, differenti saranno le forme in cui l'uomo vi lavorerà; nessun singolo uomo basterà a se stesso, sarà *autárkes*, in questa ricerca di soddisfazione, ma ognuno dovrà soccorrere l'altro. Nell'idea stessa di *téchne* è implicita, ab origine, quella di divisione del lavoro (e l'accezione moderna del termine radicalizza, non sovrverte affatto, il senso greco della *synoikía*, della 'coabitazione' delle diverse *téchnai*: è vero, infatti, che qui non si tratta della divisione *interna* di ogni singolo *érgon* in distinti momenti, ma poiché l'unico fine esplicito della specializzazione del fare è quello della soddisfazione del bisogno, è *necessario* che si faccia ricorso ai mezzi che appaiono di volta in volta più convenienti al raggiungimento dello scopo). La *trama* di tale *divisione* è espressione del carattere mimetico della *téchne*: armonia manifesta, certamente, è questo nesso che tutte le raccorda, ma, nello stesso tempo, esse si raccordano proprio nel separarsi. L'Armonia si esprime nella dif-

ferenza delle *téchnai* che la imitano (e, in quanto si esprime, è anche tale differenza).

Ma il punto rivelatore segue immediatamente. «È manifesto, credo, che se uno si lascia sfuggire *érgou kairón*, il *kairós* dell'opera, il *tempo proprio* dell'opera, questa va in rovina [...] L'opera da fare (*prattómenon*) non sta ad attendere, credo, i comodi (*scholé*) di colui che deve farla, ma è necessario che l'artefice le tenga dietro, la inseguà (*epakolouthein*), e non la consideri un *párergon* [qualcosa di superfluo, cui si può appunto attendere nei momenti di ozio]». L'*érgon*, dunque, non appare come il risultato del fare, ma il suo presupposto. Il *párergon* è un passatempo che noi possiamo ‘inventare’, non l'*érgon*: esso, piuttosto, avviene, *ci incontra*, quando è il *suo tempo* (il tempo del *párergon*, invece, è quello della *nostra scholé*). La *téchne* non può ‘prevedere’ (non dispone di *prométheia* per questo) quando incontreremo l'*érgon*; essa ci ‘arma’ soltanto per poterlo inseguire, per non smarirlo: cioè, per *imitarlo* o rappresentarlo. (Così come non è tecnicamente prevedibile di quali specifiche doti sarà fornito *phýsei*, per natura, ciascuno). Ma questa imitazione è *dominata* dall'evento dell'*érgon*, e, dunque, se il tempo dell'imitazione è cronologicamente concepibile (si tratterà, infatti, di un procedere, di un andare – come nella famosa definizione della *poiesis* in *Simposio*, 205 b-c), il tempo dell'*érgon*, in quanto tale, lo è, invece, solo kairologicamente: è dal *kairós* dell'*érgon* che ek-siste il *chrónos* dell'operare. Ma come va inteso questo *érgon* che trascende l'operare determinato dell'artefice? Nell'*érgon* che tocca all'artefice è il senso della *perfezione* che risuona, il senso della perfetta armonia che deve in-formare di sé ogni atto del fare. Non una forma determinata può trascendere l'operare di *questo* artifice, poiché essa non si potrebbe radicalmente distinguere dalla determinatezza dell'opera (che appare sempre particolare, distinta, come si è visto). Ciò che l'artefice *vede*, en *kairōi*, e cerca di inseguire imitando, è l'opera nella sua perfezione, così compiutamente in-formata da Armonia da immaginarne, cioè: porre-in-immagine, veramente, l'essenza. Come si dirà del *Doriforo* di Policleto, che non era un'opera d'arte, ma l'arte stessa. L'*érgon*, apparentando, anzi: balenando agli occhi dell'artefice, è nel

suo tempo, cioè: ha raggiunto l'*akmé* (poiché *kairós* significa, appunto, quell'istante irripetibile in cui un ente 'culmina', raggiunge la propria perfezione, è compiuto) – e tale *akmé* l'artefice deve *andare* imitando. All'irraggiungibile culmine dell'*érgeon* (quel punto in cui l'*érgeon* è la stessa Armonia) l'artefice mira con tutti i mezzi della sua *téchne*. Bello sarà il suo lavoro (*kalón*: capace di *stare*, ben connesso, 'sano') quando sarà eseguito sul fondamento di una autentica 'vocazione' e inseguendo il *kairós*: «*katà phýsin kai en kairôi*» (*Resp.*, 370 c 4): tenendo il tempo del *kairós*, come in una danza.

È su questa idea che si regge quella, più facile a comprendersi e molte volte ripetuta, che nella *téchne* greca si conserva una *dynamis* 'naturale', di cui la concreta espressione sarebbe anzitutto il suo *uso*. Così è, certamente. La *téchne*, ogni *téchne*, appare come un sistema, articolato su norme ben salde, che vanno attentamente tramandate, e che si esprimono nell'operare effettuale di ogni agente. Ogni agente *appartiene* alla loro tradizione; essa è il suo *éthos*. Ma nulla vieterebbe, teoricamente, di pensare tali norme e la loro tradizione come assetti convenzionali, invenzioni dello stesso artifce, regole d'ordine funzionali alla più 'economica' soddisfazione dei bisogni, che le diverse *téchnai* persegono. Se esse, invece, non possono essere semplicemente così concepite, e debbono intendersi come, appunto, immagine-imitazione di Armonia, occorre vedere non tanto la 'trascendenza' del linguaggio specifico della *téchne*, nel suo tramandarsi (che sarà sempre, comunque, *relativamente* stabile), ma la trascendenza dell'idea dell'*érgeon* perfetto sul fare che realizza l'opera determinata. Per questo, l'agente non può mai essere pensato come soggetto autonomo dell'agire (né pure il sommo Demiurgo lo è, nel *Timeo*, poiché è il Modello che opera attraverso di lui), ma la sua figura tenderà, piuttosto, a essere assorbita nella forma della sua *téchne*, ad annullarsi quasi nella funzione che compie. Questa fondamentale dimensione del fare greco (che Benveniste e Vernant hanno stupendamente illustrato sotto l'aspetto linguistico e storico) può trovare convincente spiegazione soltanto alla luce di questa interpretazione del passo platonico: il *kairós* dell'*érgeon*, che perfetta-

mente 'tiene' alla idea stessa di Armonia, è *intuito* nell'istante; non può essere afferrato cronologicamente; sulla base di tale intuizione, inizia il *corso* dell'opera, il cui paradosso consisterà appunto nel voler imitare quel *kairós*, nel voler pro-durre intenzionalmente ciò che è *haplós* balenato; questa imitazione mai *ripeterà* l'Armonia dell'*érgou kairós*, ma tuttavia sarà misura della propria distanza da essa, e, in tale distanza, vi si raccorderà. D'altra parte, l'*érgon* – e proprio quell'idea dell'*érgon* perfetto-compiuto, come perfetto-compiuto è il tempo del cosmo guidato dal dio – va in rovina, va a pezzi se non è colto dall'artefice; la sua trascendenza non è affatto astratto al di là, sicura separatezza. Bisognerebbe, forse, meglio tradurre il «*diólytai*» (370 b 8): si discioglie, si perde, *svanisce*. Se, cioè, l'*érgon* non è intuito, ed essendo intuito rappresentato-imitato, è assoluto *ni-ente*. Solo nella determinatezza dell'espressione esso ek-siste. Sarebbe semplicemente *ni-ente*, se non si esprimesse; ma, se si esprime, è necessario si esprima nei 'pezzi' delle *téchnai*, nei molteplici ordini dei *pessoi* – è inevitabile, cioè, che si esprima dif-ferendo da sé. La stessa relazione che abbiamo studiato tra Chronos e Aión, torna qui, nella trama che unisce-separa l'*érgon*, il *kairós* dell'*érgon*, l'*akmé* dell'*érgon*, e il determinato operare dell'artefice, fedele alla tradizione del proprio linguaggio. 'Libero' da tale nesso è solo il fare nel senso della mera praticaccia (*tribé*), dell'opinare che non sa dar ragione del proprio *prágma*, che si limita a suscitare effimeri piaceri, adulando il suo pubblico (*kolakeía*) – e la stessa retorica sofista (*Gorg.*, 462 sgg.), che, appunto, per Platone, non è vera *téchne*. La pars destruens del discorso platonico ribadisce, perciò, che proprio il volersi 'ab-solvere', il volersi rendere assoluta e autonoma, distrugge la *téchne*. La retorica sofista non ha *érgou kairón* da imitare; è l'autonomia della propria parola e dei suoi *interni* nessi che essa esalta; la razionalità mirante allo scopo (ottenere consenso, soddisfacendo determinati bisogni) è, in essa, 'perfetta'. Ma tutto ciò, lungi dal farla una *téchne* più forte, ne elimina la natura stessa di *téchne*: la *téchne*, infatti, può, soltanto nella misura in cui separa-connette, manifesta-nasconde, in cui, dunque, in quanto connessione, è *mimesis* dell'Armonia, sulla cui illatenza nulla può. Il sofista che lo 'di-

mentica', appare come l'opposto complementare dell'artefice che credesse di *ripetere*, nella sua *mimesis*, quella dell'Armonia. Il vero *technites* sa che, proprio in quanto espressione, l'opera della sua *téchne* differirà dall'*érgou kairós* – ma che tale differenza è veramente l'espressione della perfezione compiuta dell'*érgon*. La pre-potenza dell'*érgon* sovrasta la potenza della *poiesis* (dirà Plutarco, in *Vita di Pericle*, I, 153 a: «nessun giovane bennato, avendo ammirato la statua di Zeus a Pisa o quella di Era in Argo, desiderò diventare Fidia o Policleto [...] Non è necessario, se l'*érgon* piace, perché ha *cháris* [della *cháris* sappiamo già il significato], che sia degno di ammirazione anche l'artefice»), ma in nessun altro modo l'*érgon* può esistere, se non nella differenza che è l'espressione. E tutt'intera questa aporia nessuna *téchne* ha posto e nessuna può eliminare. Essa costituisce della *téchne* l'inflessibile Tyche.

Per quanto si approfondisca e radicalizzi nell'idea del fare il senso dell'esser-causa e del soggetto agente, per quanto questo esser-causa sembri 'estendersi' cronologicamente al suo fine, mai questo timbro della *téchne* appare eliminabile. Neppure in quel concetto, davvero *nuovo*, e, per altro verso, davvero mirante a definire l'autonomia del fare dell'uomo, che è la *proairesis* aristotelica. L'intero contesto sembra mutare rispetto alla ricerca platonica. È scomparsa ogni espressione esplicita riguardo alla trascendenza dell'*érgon*; totalmente 'laicizzata' l'idea di *mimesis* (che assume il significato cui successivamente essa risulterà ridotta, di imitazione di *fatti*); eliminata ogni pretesa di 'legiferare' epistemicamente su qualsiasi campo della prassi. Immense differenze – ma che rendono ancor più *deinón*, meraviglioso e tremendo, il problema comune: l'insuperabilità della *philía* a Tyche che colpisce la *téchne*.

*Proairesis* è, finalmente, *decisione*. Posso decidere soltanto su ciò che tengo saldamente in pugno (*haíresis póleos*: la presa, definitiva, irreversibile, della città); posso esser giunto a catturare, annettermi qualcosa, soltanto se ho calcolato (*logismós*) il mio gesto, se ho messo a profitto in tutta la sua potenza la parte *logistikón* della mia *psyché*, se sono riuscito a essere autentica *causa* (non solo così ho

fatto, ma di ciò che ho fatto so perfettamente render ragione). *Proairesis* afferma tutto ciò e aggiunge: non posso dire veramente in mio possesso qualcosa che non possa anche 'pro-iettare', e cioè manipolare-trasformare, rendere 'poi' ciò che 'prima' non era. La potenza del catturare è come 'cieca' se non è vista in funzione della 'metamorfosi' del catturato; e puramente 'vuota' sarebbe l'idea di 'pro-iettare', e così di mutare, alcunché, che non si stringa saldamente in pugno. Il *senso comune* della *téchne* occidentale è così, in tutti i suoi termini, saldissimamente fondato. Ma la fondazione è anche rigorosa *definizione*. *Proairesis* non va distinta soltanto dal generico «atto volontario» (cui partecipano anche fanciulli e animali, in quanto il principio delle loro azioni, anche se irriflesse, risiede tuttavia in essi; e, poi, chiunque può sempre compiere volontariamente atti che ha concepito per brama, irriflessivamente), ma, anzitutto, da *boulesis*, dalla semplice facoltà di desiderare e deliberare su ciò che si è desiderato, di *volerlo*. Nulla, certamente (e questa considerazione è essenziale, per i motivi che si vedranno), potrebbe essere scelto-progettato se non lo si volesse, ma la dimensione del volere è infinitamente più ampia di quella della *proairesis*. Anzi, propriamente, essa è davvero *ápeiron*: un illimitato-indistinto, da cui vanno *decisi* i termini della *proairesis*. La volontà può dirigersi, infatti, verso l'impossibile (Aristotele, *Eth. Nic.*, III, 4): desideriamo l'immortalità; desideriamo avvengano cose che in nessun modo dipendono da noi. L'oggetto della scelta deliberata deve essere, invece, già in nostro potere, o almeno in nostro potere devono essere i mezzi atti a raggiungerlo. Ciò esclude che si possa parlare di *proairesis* per le cose eterne dell'universo, per i principi altrettanto eterni della matematica, per quelle cose che sono, sì, in divenire, ma in un moto sempre uguale, per le cose, all'opposto, in tutto soggette al caso, per tutti gli affari umani che sfuggono ad ogni nostro controllo (III, 5), e, ancora, per lo stesso passato (VI, 2), poiché neppure dio potrebbe fare che ciò che è stato non sia stato. Ma non è necessario, forse, affermare che la volontà è principio, *arché*, della determinazione di ogni fine? In generale, a prescindere che un fine sia possibile o impossibile, noi dobbiamo volerlo perché esso

sia. Allora, la *proairesis* andrà anche rigorosamente distinta dalla facoltà di definire fini, che è propria della *bouleisis*. Il suo ambito specifico consisterà nel calcolare i mezzi per il raggiungimento del fine (posto che questo sia possibile, e non immaginario). «La *boulesis* riguarda piuttosto il *télos*, mentre la *proairesis* le cose, i mezzi che servono al fine (*tôn pròs tò télos*)» (III, 5). Il medico non decide (nel senso della *proairesis*) di guarire (che è il suo fine in generale, l'oggetto della sua *boulesis*), ma decide i mezzi con cui guarire. Il raggiungimento del fine, infatti, per quanto, come in questo caso, possibile, mai potrà dipendere esclusivamente da noi, mai potrà essere in nostro completo potere; ma il calcolo razionale dei mezzi, sì: di questo soltanto noi siamo i soggetti. La *proairesis*, la scelta che avviene attraverso *lógos* e *diánoia* (III, 4, 1112 a 16), ha per oggetto, dunque, ciò che *sta a noi*, ciò che *teniamo* – soltanto di questo possiamo veramente deliberare, essere ‘giudici’: il giusto stesso sarà colui che opera «*katà proairesin*» (V, 9), secondo *proairesis*, seguendo l'*arché* della prassi, il suo principio-guida, la sua legge immanente.

Duro, disincantato discorso – di cui è evidente l'intenzione: *decidere* (*haíresis!*) la prassi da ogni principio-speranza; una perfetta *disperazione* intorno a ciò che non sta a noi, che non è in nostro potere, fonda l'agire razionale, quella scelta che è vera espressione di una Zweckrationalität. Per definire l'ambito in cui l'uomo è *soggetto* del fare, in cui sta davvero nell'idea dell'agente il senso dell'*érgon*, dobbiamo saper *rinunciare* a tutto quanto travalica l'*ars* del calcolo dei mezzi, della disposizione degli strumenti (che dobbiamo possedere) atti a farci perseguire il fine possibile (che presupponiamo). La potenza della *téchne* (e in sommo grado proprio della *téchne politiké*) dipende da questa *contrazione-concentrazione* di *logos* e *diánoia*, che nessuna ‘vuota’ speranza, nessun immaginario possibile, riescono più a distrarre o sedurre. Si è, dunque, qui finalmente *deciso* il mondo del fare dei mortali da ogni nesso con *Tyche*? non incontra qui altro che i suoi stessi principi l'agire dell'uomo, dopo aver finalmente *domato* gli impulsi della volontà e desistito dall'impossibile? potrà ‘estendersi’ al fine, maestro dei suoi stessi limiti, senza più *incontri* sulla sua via (quelli che, invece, ancora, Pro-

meteo doveva insegnarci a interpretare)? Si è detto che la *proairesis* avviene attraverso logos e *diánoia*; ma la facoltà di articolare in un calcolo, in un discorso, le diverse variabili che interessano il successo dell'azione, è veramente *arché* dell'azione? Quando la parte della nostra anima dotata di logos calcola sul contingente (poietico e pratico), lo fa *per muoverlo*. Nel termine stesso di *proairesis* è implicito, come abbiamo visto, il senso della trasformazione, del mutamento: conquisto una città per mutarne la condizione, per 'muoverne' le leggi. Dunque, la *diánoia*, di cui ne va nella *proairesis*, è intelligenza trasformante ('progettuale' diremmo noi, 'i Moderni'). Ma se il senso del mutamento è immanente nel termine della *proairesis*, non lo è affatto in quello di *diánoia*, che dovrebbe fornire (stante al passo citato, 1112 a 16) l'*arché* della stessa *proairesis*. La *diánoia*, di per sé, infatti, «*oudèn kineî*», *non muove nulla* (VI, 2, 1139 a 36); pensare qualcosa non implica alcuna intenzione di disporre del pensato nel senso della *proairesis*. Se rimango nell'ambito della *diánoia*, non vedo alcuna funzione lineare che lo colleghi all'agire, non sorge alcuna decisione di *muovere* ciò che ho compreso. Se, dunque, non è concepibile *proairesis* senza logos e *diánoia* (ritorneremmo, allora, all'azione semplicemente volontaria, di cui anche l'in-fante è capace), questi da soli non possono fornire l'*arché* della *proairesis*, poiché essa appare come decisione di raggiungere uno scopo possibile attraverso mezzi definiti – scopo che implica la trasformazione della situazione esistente, l'uso di ciò che 'sta a me'.

Tutto appare calcolabile nell'ambito della *proairesis*, ma non la sua *arché*: quel principio per cui si ha di mira la cattura e la trasformazione dell'oggetto 'appetito'. Al *logismós* sfugge di necessità perché la *diánoia* voglia muovere, essere principio di movimento – e, dunque, perché appaia, qui, *trasformata* essa stessa rispetto alla sua pura idea. È un desiderio che la afferra e si confonde con essa, dando vita a un ibrido straordinario. Un *centauro* è l'*arché* dell'agire: un pensare-che-desidera, e un desiderio, un appetito, un impulso (*órexis*) che ragiona (VI, 2, 1139 b 4-5). Senza *órexis*, eliminando quella parte desiderativo-appetitiva dell'anima, che *tiene all'álogen*, alla parte com-

pletamente mancante di logos, non vi sarebbe *proairesis*. Il pensiero, senza *órexis*, è pensiero immobile e impotente a muovere; il mero appetito, privo di *diánoia*, è *informe* nel suo movimento, non definisce i suoi fini secondo la misura del nostro effettuale potere. La *diánoia* serve al successo dell'appetito, conferendo ad esso forma e mezzi; ma è attraverso il mero *fatto* di un impulso, la cui origine non è razionalizzabile, che la *diánoia* informa di sé *poiesis* e *práxis*. Il paradosso è evidente: la *proairesis* ha come oggetto soltanto ciò che sta a noi, ma non sta a noi l'*arché* stessa della *proairesis*. Poiché il timbro della sua *arché* è anche quello dell'impulso e dell'appetito che *non* appartengono, in quanto tali, alla parte dell'anima dotata di logos, noi non possiamo che *incontrarlo*, che imbatterci nel suo *problema*. Da questo incontro, o *Tyche*, nasce il centauro.

Alla fine della costruzione – capolavoro della *téchne* discorsiva – che mirava a garantire la razionalità dell'agire, liberandolo dall'ascolto di tutte le sirene del desiderio e della semplice *boúesis*, definendolo nel concetto di *proairesis*, ritroviamo la situazione dell'inizio, nella quale risultava impossibile 'bonificare' completamente dall'influenza dell'*álogon* la parte calcolante dell'anima. «Sembra che appartenga all'anima una qualche altra *phýsis*, che è, sì, *álogos*, ma che tuttavia partecipa al *lógos*» (I, 13, 1102 b 13-14). Anche coloro che si esprimono nella loro nuda, immediata natura, che non sono stati 'temperati', e che paiono perciò i più lontani da ogni *krásis*, mescolanza, con la parte razionale dell'anima (gli *ákratoi*, appunto), sentono in sé la voce del logos: sanno, infatti, di muoversi in direzione opposta a quella cui il logos esorta. Duplice, *dissós*, risulta pertanto la parte *álogos*: la sua dimensione desiderativo-appetitiva partecipa del logos, poiché è capace di ascoltarlo e può esserne *convinta*. Ma duplice sarà anche la parte che possiede il logos, poiché una sua dimensione lo possiederà in senso proprio ed eminente, mentre l'altra non potrà risultare che quella parte desiderativo-appetitiva comune all'*álogos*. Nel 'mezzo' si stabilisce il *metaxý* che toglie ogni astratta separatezza. Ma non si tratta affatto di una *certa sedes*: nella dimensione desiderativa logos e *álogos* si danno battaglia (1102 b 17-18). *Dissós*

è il timbro stesso del desiderio, dell'impulso: a quello che vi risuona provenendo dall'*álogos* si oppone quello che viene dal logos, ed entrambi si incontrano e si mescolano sul loro comune confine per sopraffarsi, non per concludere ireniche nozze. Tremendo *pónos* è mantenere entrambi questi principi, senza che la loro *krásis* precipiti in un senso o nell'altro, catastrofizzi – *pónos* instancabile, che sempre dovrà rinnovarsi. E, infatti, quale forza può tenere congiunte, proprio nel loro opporsi, le due dimensioni dell'anima se non quello stesso logos (calcolo, ordine, discorso e misura) da cui pure si origina uno dei timbri del desiderio, dell'appetito? Lo stesso medico e giudice reca in sé, necessariamente, la potenzialità del 'male'. Di più: egli deve operare affinché il 'male' stesso non cessi, poiché, se mai avesse il potere di ridurre al silenzio l'*álogos* dell'impulso, l'impeto, l'ardore dell'appetito, porrebbe fine ad ogni *poiesis* e ad ogni *prâxis*, e dunque ad ogni possibilità di sopravvivenza per il mortale. Ma sul principio di tale impulso, di tale *dira cupido*, nulla può dire, non ha alcun *discorso*. Dovrà perciò, per questo aspetto, restare *infondata* quella *proáiresis* che 'fonda' ogni ragionevole agire. Si dà quell'impulso, esso ci *tocca*; non sta a noi, non è in nostro potere. Possiamo cercare di 'temperarlo' al fine di renderlo 'produttivo' – ma il logos con cui dobbiamo condurre l'"esperimento" è esso stesso anche *orektikós* e, dunque, 'tiene' all'*álogos*. Le 'temperatuae' cui possiamo dar vita saranno sempre precarie, *per lo più* – intrinsecamente doppie. E così considerata, la loro scena appare avvicinarsi assai più a quella tragica, che a quella ragionevole e pacifica convivenza, cui avrebbero dovuto dar luogo le *téchnai* platoniche nel loro *concentus*.

La Tyche che in Platone si esprimeva nel *kairós* dell'*ér-gon*, non viene perciò affatto eliminata nel disincanto dell'agire proaireticamente fondato, poiché l'*arché* che ne costituisce guida e inizio non può, a sua volta, esserne *deciso*. Se *arché* della *proáiresis* è il nodo irrisolvibile *noús-órexis*, il suo luogo sarà quella stessa *lotta*, quel *metaxý*, che è *máche*, dove convengono sia la parte dotata di logos che quella *álogos* dell'anima. E la natura di tale battaglia appare troppo 'profonda' per il logos solo. Troppo più forte di ogni *téchne* è la sua *necessità*: mai, infatti, essa potrà venir

meno; la guerra civile, la *stásis*, che continuamente è l'anima, ammette soluzioni 'per lo più', momentanei patti, e mai riprodurrà quella perfetta Pace che il nostro Evo va inesorabilmente dimenticando. Proprio lì dove sembrava trionfare l'autonomia finalmente raggiunta di *poíesis* e *prassi*, nel segno della *proairésis*, e *versus* Platone, se ne rivela, invece, la sostanziale 'miseria', la sudditanza del nostro essere soggetti o *aitía* delle forme del fare alla prepotenza dell'impulso che ci costringe a fare, a muovere, a *smuovere* la pura dimensione dianoetica. (Da tale aporia, che *regge* la poderosa razionalizzazione aristotelica del problema del fare, muoveranno le riflessioni stoiche ed epicuree, e, infine, quella stessa plotiniana – illuminando, vedremo presto con quale forza, lo stesso problema della 'ragione pura', da cui la nostra ricerca è iniziata). *Tyche* e *téchne*, pertanto, si tengono, non semplicemente perché come *Tyche* produce per accidente, così la *téchne* concerne il generare cose che possono sia essere che non essere (VI, 4), né *Tyche* 'ama' *prassi* semplicemente perché nulla di veramente stabile è proprio di entrambe (così che colui che agisce dovrà aver l'occhio per l'innumerabile quantità di casi particolari, pronto a cogliere il *kairós*, il fuggevole tempo specifico di ogni individuo, cfr. *Eth. Nic.*, II, 2), ma *téchne* e *prassi* incontrano *Tyche in se stesse*, nella propria stessa origine, in forza di ciò per cui si 'dispongono' al manifestare, a quella forma del manifestare (*aletheúein*) che avviene attraverso una effettuale produzione (VI, 5). La duplicità dell'*érgon* del *brotós* sembra, dunque, così caratterizzarsi: è necessario, per un verso, che nelle forme del suo fare il mortale tenda a 'liberarsi' dalla pre-potenza di *Tyche*, definendo i loro limiti, calcolando precisamente i loro poteri, fissandone l'*autonomia* – ma è altresì necessario che la stessa 'ragione' del fare appaia *álogos*, che 'infodata' sia la stessa *cupido* al fare, senza la quale mai nessun pensiero muoverebbe-si muoverebbe. (Negli *Inni* vedici, è il tema del desiderio, *kāma*, dell'ardore, della *hormé* greca, *tapas*, di Prajāpati, che *lotta* per manifestare il mondo). *Téchne* e *prassi* tentano il sommamente *periculosum*, la *prova* per eccellenza, di dar forma, disporre, imporre un ordine, al darsi dell'*álogen*, all'impeto che semplicemente si dà della volontà-di-fare.

Da quest'impeto traggono vita – e proprio questa fonte di vita debbono continuamente cercare di rimuovere.

Soltanto a questo punto, con Aristotele ancor più radicalmente che con Platone, possiamo comprendere perché *téchne* appartenga a questa età, partecipi dell'essenza della attuale *anarmostía*, e proprio nella forma del suo connettere secondo logos e *diánoia*. Una lotta interiore 'produce', infatti, e *poiesis* e *prassi*: il fare manifesta, anzitutto, tale condizione dell'anima, che è essenzialmente *disarmonica*. Se questa lotta tacesse, svanirebbe ogni fare (come nel mito del *Politico*). La *differenza* tra le parti dell'anima – e il fatto che tale differenza non sia astratta separatezza, ma *máche*, *stásis* – costituisce il presupposto *inflessibile* di ogni forma del fare. Il fare lo *incontra* col suo stesso esistere; il suo esistere lo indica come la propria provenienza essenziale. *Nella* lotta, logos e *diánoia* tentano il rapporto, cercano di aprire un cammino (*póros*). Nel *práttein* stesso risuona la radice dello sperimentare, del tentare (*peîra*), che appare come un fendere, un bucare, un attraversare (*peîro*). Nel fare, cerchiamo di *attraversare* la battaglia dell'anima, di raggiungerne un termine, un fine (*péras*, *peîrар*), l'orizzonte (*peráte*); penetriamo nella *máche*, che è l'anima, cercando di misurarla-'medicarla', di stabilire al suo interno luoghi sicuri (*porthmós*, il porto, che però è sempre anche luogo di *passaggio*) – ma per quanto ricca diventi la nostra *em-peiría*, per quanto ricchi *in tentativi* noi si divenga, sempre il fare si manterrà alla presenza del *periculum*: lo stesso originario *álogos* che *fa-fare*. (Il pericoloso della *téchne* non consiste affatto, perciò, come tutta la *dóxa* ritiene, nella possibilità sempre aperta dell'insuccesso, del fallimento, ma nella sua stessa origine, che non solo e non tanto rende ineliminabile la possibilità che *órexis* e *boúlesis* prendano il sopravvento, abbiano il loro *kairós*, ma che, anzitutto, rende impensabile ogni autonomia della *téchne* dal destino attuale del cosmo, dal senso, cioè, della *anarmostía*).

All'originaria differenza che la produce corrisponde, nella *téchne*, il mare dei dissomiglianti bisogni cui deve corrispondere. Il fine che essa persegue si costituisce, perciò, sul presupposto dell'*anarmostía*; ed essa opera, di fatto, non per opporvisi, ma per *ordinarla*. La *téchne* è l'or-

dine della *anarmostía*, il logos che essa parla: quello della *stásis* dell'anima e della potenzialmente illimite creazione-soddisfazione di bisogni. Lungi dall'oltrepassarne l'età, essa la tiene 'in forma'. Ma, se questo è il suo limite, come sarà possibile convivenza sulla sua sola base, come potrà formarsi una polis della *téchne*? La distinzione, a questo proposito, tra *téchne* e *práxis* è centrale sia in Platone che in Aristotele. Ma il loro comune fondamento proairetico, illustrato da Aristotele, non mette a tacere la 'speranza' platonica che agisca nella prassi un principio capace di opporsi al differire immanente delle *téchnai*? E, d'altra parte, se si condivide la prospettiva platonica, non risulterà ancora più cogente quella *philia* tra Tyche e ogni forma del fare, la cui 'soluzione' costituisce, certamente, il senso stesso del tentativo, del *diaporeîn* aristotelico? Queste domande dobbiamo, ora, cercare di sviluppare.

Provvisti da Prometeo della «éntechnos sophía» (*Prot.*, 321 d 1), gli uomini possono finalmente articolare voce e parola, nutrirsi, abitare, inventare per sé vesti, calzari, giacigli – e, infine, unici tra i viventi, manifestare la propria *syngéneia* col dio erigendo altari e sacre statue. Tutto ciò è possibile sulla base dei doni di Prometeo (322 a). Ma vivono ancora dispersi, senza città, e sono perciò facile preda di quelle belve, che Epimeteo ha tanto generosamente 'armato'. La «éntechnos sophía» sembra sorreggerli ancora: ecco che cercano di salvarsi radunandosi e *facendo* città (il verbo destinato a fortuna immensa fuori di Grecia è *ktízo*). I muri della città li difendono da animali e natura, ma non da se stessi. Si recano offesa l'un l'altro, onde nuovamente si disperdono e muoiono (322 b). È assolutamente essenziale riflettere bene sulla successione che il racconto presenta. Tra i doni di Prometeo vi è quello della *synoikía* (che, esplicitamente, non è citato da Eschilo): gli uomini, in quanto dotati di *téchne*, giungono a riconoscere la necessità dell'abitare in uno stesso luogo, di stringersi in sedi comuni. Non solo la *téchne* fornisce il *tégos* di ognuno, permette la costruzione del tetto della casa, ma dalla sua stessa essenza deriva anche la ricerca del co-abitare. Ogni *téchne* è in se stessa relazione, mutua dipendenza, è concepibile soltanto in comunicazione con

le altre. Già se ne è vista nella *Repubblica* la ragione: nessuno può bastare a se stesso, poiché molteplici e dissimili sono i suoi bisogni; ciascuna *téchne*, in quanto soddisfa un particolare bisogno, presuppone il loro sistema ed ha senso perciò soltanto come una parola nell'ambito dell'intera proposizione. Lo sviluppo dell'*éotechnos sophía* conduce, così, autonomamente, alla *synoikía* (e non solo alle «case di mattone», alle «opere del legno», cantate dal Prometeo eschileo): struttura di difesa all'esterno, ‘muro’ comune, e sistema di comunicazione tra i diversi bisogni e le diverse *téchnai*, all'interno.

Ma *synoikía* non è affatto sinonimo di *polis*, non significa affatto *fondazione* di una città (*ktísis*: nel termine suona l'idea dello spazio sottratto alla selva e *abitato*, l'idea dell'abitare: *kṣiti*, in sanscrito. Potremmo dire: nella *synoikía* delle *téchnai* e della difesa contro l'animale – e la selva – gli uomini sono costretti a convivere; solo fondando città, divenendo *ktístai*, gli uomini abitano veramente, sono *ktístai*). Lo spazio comune prodotto dalla *téchne* è la scena di una perenne *stásis*, la cui violenza costringe alla dispersione e alla morte. La *synoikía* delle *téchnai* appare, di per sé, come un sistema di reciproca offesa, radicalmente *inospitale*. Da un lato, proprio la *téchne* mostra in sé la necessità della convivenza; dall'altro, porta all'impossibilità di realizzarla *stabilmente*. La sua forza ci permette la costruzione del tetto, non dell'abitare. Ma l'impossibilità dell'abitare distrugge, alla fine, quella stessa casa, quello stesso semplice insieme di case ‘all'ombra’ del muro comune, che è la *synoikía*. Dice il mito: da Prometeo vengono, sì, tutte le *téchnai*, ma non quella, affatto sui generis, che chiamiamo *politiké* e che nessun raggio, nessuna astuzia avrebbe mai potuto sottrarre dall'*acropoli* dove Zeus la custodisce. Per un verso, però, essa è ancora *téchne* e partecipa perciò della natura delle *téchnai*; Platone, infatti, parla di «fondazione» della *polis* anche a proposito del semplice radunarsi degli uomini per difendere il loro spazio contro il ‘selvaggio’ (non potrebbero combatterlo senza *téchne polemiké*, e questa è *parte* della *téchne politiké*, e perciò la presuppone). Zeus non interviene in questa prima fase; è evidente perciò che, per un certo verso, una certa perizia politica viene anche da Prometeo. Ma si tratta, diremmo,

di pura *empeiría*, di un arrangiarsi incerto e infondato, che non sa dar ragione di sé, che, propriamente, neppure dovremmo chiamare *téchne*. In quanto semplicemente *téchne*, comunque, è evidente che quella politica non supera il limite a tutte comuni e non può trasformare la semplice convivenza (che essa produce) in un abitare-la-polis. E qui avviene l'intervento di Zeus, ci *tocca* la sua 'grazia': attraverso Hermes, egli dona all'uomo il fondamento inconcuso della polis, i principi in base ai quali non vacillerà l'arte di fondare e governare la città. Abitiamo veramente quando il vincolo della *synoikía* diviene vincolo di *philía* (321 c 3); esso trasforma in un *cosmo* le molteplici relazioni e differenze cui il semplice convivere si riduce – e tale cosmo sarà la polis, sopra quei doni divini, a tutti distribuiti, ordinata: *aidós* e *dike* (*díke*: ciò che per eccellenza mostra, designa, stabilisce, il *Dire* inflessibile, che le leggi umane dovranno imitare; *aidós*: capacità di provare vergogna, e dunque fuggirla, per mantenere intatto il proprio onore ed evitare il disprezzo altrui, nel perfetto rispetto di quelle leggi, appunto, che sono immagine di *díke*). Perché la *téchne* può giungere fino alla costruzione dello spazio comune – che, in un certo modo, è già *téchne politiké* – ma non può di per sé *fondare* la polis, *dirne* i principi che ne garantiscono la vita, e si rivela perciò impotente a garantire la propria stessa sopravvivenza? Perché la *téchne* non può *salvarsi* autonomamente? E che cosa mostra il mito, alla radice, affermando che la polis non è il risultato della convivenza delle *téchnai*, né è sinonimo di *synoikía*, ma viene ordinata secondo la mente di Zeus, che vuole salvarci dalla distruzione? Il legame delle *téchnai* – che sussiste, poiché ciascuna presuppone il loro intero sistema e l'intero sistema dei bisogni, come si è visto – non ha nulla a che vedere con i «*desmòi philías*», i vincoli dell'amicizia. Ogni *téchne* vale, nel suo ambito, proprio in quanto persegue specialisticamente il proprio fine; ognuna fa *uso* delle altre, non potrebbe concepirsi autarchicamente, ma non è interessata, appunto, che al loro prodotto. Ma perché un rapporto meramente funzionale non potrebbe bastare a reggere la loro *synoikía*? perché dovrebbero portarsi reciprocamente offesa, fino ad auto-dissolversi? Sappiamo che esse presuppongono

la *stásis* interiore e il carattere potenzialmente illimite dell'«appetito» – ma basta ciò a spiegare la loro reciproca guerra? Sappiamo che la forza connettiva, lo *harmózein*, di cui ognuna è, nei propri limiti, maestra, non contraddice affatto l'*anarmostía* del tempo a tutte comune, ma, anzi, vi partecipa – ma perché questa differenza dovrebbe portare alla dissoluzione di ogni rapporto, alla dispersione, fino alla perdita di quello stesso spazio faticosamente strappato al 'selvaggio'? Una ne è la ragione: come illimite è di per sé il bisogno (*ápeiron*, nel senso che non conosce quel *péras* che, invece, risuona proprio nel *práttein*, concepito come ben distinto dal *poieîn*), così illimite sarà potenzialmente anche il desiderio da parte di ogni *téchne* di valere come il centro dell'intero sistema, *akmé* delle *téchnai*, di considerare il proprio *kairós* come il tempo a tutte comune. Ciò è del tutto implicito nella natura della *téchne*: essere-parte, realizzarsi in un sistema di parti, nel quale ognuna vede l'altra come *al proprio servizio*. Ogni *téchne* cerca di *annettersi* i servizi dell'altra, di *persuadere* le altre al proprio servizio. È natura della *téchne* che ciascuna sua parte consideri le altre come variabili dipendenti del proprio bisogno, esclusivamente in funzione del proprio manifestare e produrre, del proprio linguaggio. Ciò non è affatto un 'peccato' della *téchne*, ma la condizione stessa del proprio potere, del proprio non fallire il bersaglio (*hamartía*, 'peccato', questo significa: non *colpire* lo scopo). Nell'*ars* il timbro del catturare-separare non si rivolge soltanto a cose o elementi o semplici individui, ma domina nel rapporto delle *téchnai* tra loro. Questa volontà, che sta nell'*arché* della *téchne*, è *arché* necessariamente anche del loro reciproco 'offendersi', e dunque dell'impossibilità di fondare una polis *in loro nome*. Le *téchnai* possono anche comunicare tra loro, ma non lo possono per *philía*; si appartengono l'una all'altra, ma questa dipendenza è reciproca *servitù*; si riguardano necessariamente, ma senza *aidós*. La loro, dunque, sarebbe fragilissima, effimera *synoikía*, se finalmente non si fondasse, sulla potenza dei doni di Zeus, l'ordine della polis, immagine vera di Dike. In quest'ordine soltanto la potenza della *téchne* appare *domata*, la sua *órexis* saldamente in mano al *nóûs*, e dunque con ciò stesso anche *salvata*.

Non bisogna, anzitutto, dimenticare che il mito è narrato da Protagora, e immediatamente dopo una sua lunga ‘tirata’ contro quei maestri che rovinano i giovani, gettandoli di nuovo in braccio a quelle *téchnai*, da cui si erano allontanati. La netta separazione, che in esso si afferma, tra l’ambito della *téchne* e quello dell’arte politica, non è perciò affatto platonica. Ed è altrettanto evidente (il dialogo lo illustrerà nel suo svolgimento) che per *téchne politiké* Platone intende tutt’altro da Protagora: una vera e propria scienza (*epistéme*) che in quanto tale è insegnabile. Ma è certamente platonica l’idea che soltanto nello spazio della polis, il cui governo è scienza, è possibile autentica comunità delle *téchnai* e il loro ordinato produrre. Sulla base dei doni di Prometeo, la *téchne* sviluppa *tutta* la sua potenza. Zeus non insegna nessuna nuova arte. Ma questa potenza, che appare *ápeiron* (nel senso appena spiegato), già in Sofocle, già nella *hýbris* del Prometeo di Eschilo, è impotente nei confronti del periculum: la rovina del proprio sistema nel mare delle dissomiglianze. «Temendo per la nostra specie» Zeus (quanto mutato dal tiranno eschileo!) dona a *tutti aidós e dike* – dunque, a ogni artefice, a ogni *demiourgos*, a ogni *technítes* – come fondamento della reciproca *philía*. La stessa natura della *téchne* qui si trasforma; soltanto ora appare nella luce in cui la abbiamo incontrata analizzando il passo della *Repubblica*: l’artefice che imitava l’idea dell’*érgon*, mostrava, appunto, *aidós*; a tale idea doveva corrispondere, di essa mostrarsi degno, e, nello stesso tempo, riconoscere la propria ‘miseria’ nei confronti dell’armonia che da essa promana, e che veramente partecipa della Dike intramontabile. La fondazione della polis, attraverso *aidós e dike*, è anzitutto la rifondazione delle stesse *téchnai*; la polis è possibile perché gli agenti di ogni *téchne* operano, ora, nell’ambito stesso della loro *téchne*, persuasi dalla parola di Zeus. Se il principio che governa la polis si opponesse semplicemente al molteplice delle *téchnai*, anche se riuscisse a domarlo, non si supererebbe il loro immanente contrasto, e quello stesso principio si ridurrebbe a parte. È perché *aidós e dike* rendono, per così dire, politica ogni *téchne*, che la polis è fondabile.

*Persuase* all'ordine della polis, le *téchnai* possono crescere nel suo governo, partecipando intimamente dei principi che lo informano. Tali principi non sono per nulla prodotti dalla voce e dalla parola della stessa *téchne*, che, di per sé, condurrebbe invece alla dispersione e alla morte di ciò che pure ha raccolto e, dunque, dei suoi stessi frutti. *Aidós* e *dike* permettono la *philia* reciproca nel momento stesso in cui costringono al riconoscimento della perfetta trascendenza dell'ordine della polis. E l'artefice, che in esso finalmente abita, dovrà simmetricamente riconoscere la trascendenza del proprio stesso *érhon*. È questo, nella sua interezza, il disegno platonico. La *téchne* non deve semplicemente sottomettersi alle leggi della polis, ubbidire al Nomos della propria terra e alla *díke* divina (come afferma Sofocle, *Antigone*, 367-368), ma essere intimamente persuasa del loro stesso principio. Alla trascendenza della polis corrisponde quella dell'*érhon*; non è *ápolis* quella *téchne* che, come si è detto nella *Repubblica*, sa cogliere l'*érhou kairón* – e la *téchne* che riconosce questa natura dell'*érhon* (e la tramanda, non la distrugge) è la *téchne* di quegli agenti cui Zeus ha donato *aidós* e *díke*. La forma integra della polis è pre-potente rispetto al *polítēs*, al singolo abitante della polis, esattamente come l'*érhon* rispetto ai *technítēs*; poiché si dà polis, esiste chi la può abitare – poiché si dà l'*érhon*, ne è possibile l'imitazione. Dal concorso degli individui si produce *synoikía*, e non polis – sulla base della 'convenienza' dei singoli nasce la *civitas*, non la polis. I soggetti agenti (noi, i soggetti) possono produrre mezzi con i quali soddisfare i bisogni (e di nuovo altri produrne), e sembrano in ciò correre al domani senza incontrare ostacolo (*Antigone*, 360-361), lanciando il potere della *téchne* oltre la stessa speranza (366), ma non potranno mai, autonomamente, armonizzare il molteplice delle *téchnai*, impedirne l'immanente violenza. Il 'cerchio' che le contiene, la '*lýra*', da cui non debbono de-lirare, è dono divino, che *capita* loro. Ciò che per esse è *Tyche*, dunque, è niente meno che la propria stessa salvezza, il principio che le preserva dal distruggersi reciprocamente e che permette il loro fare «*periphradés*», «*pantopóros*», che tutto penetra col linguaggio, che ovunque spiana la via.

Ma, riconosciuto il *kairós* dell'*érgon* e riconosciuto l'infrangibile nesso che lo collega alla trascendenza dei principi della polis, la *téchne* si libera dal vincolo che, in quanto *téchne*, la fa partecipe del tempo dell'*anarmostía*? Questo nuovo passaggio, che vorrebbe fondare il carattere *politico* di *ogni téchne*, successivamente all'intervento di Zeus *sotér*, salvatore, è sufficiente a trasfigurare radicalmente quell'ordine della *téchne* che ci era apparso pur sempre ordine *del differire*, ordine del separare e del fare-parte? In realtà, parrebbe di essere ritornati esattamente al punto conclusivo dell'analisi condotta sul passo della *Repubblica*, letto in uno col mito del *Politico*. Come l'artefice esprime il *kairós* dell'*érgon* proprio in quanto la sua opera ne differisce, così le leggi della città potranno imitare Dike, mentre sarebbero pura menzogna se affermassero di *essere* Dike. Ora, la *téchne* sarà *politiké*, non sarà *ápolis*, proprio perché il suo rapporto con l'*érgon* è simmetrico a quello tra polis e Dike; vi sarà spazio, nella polis, per la *téchne* – e per la sua costitutiva aporia – perché la polis non è, nei suoi costitutivi principi, astrattamente *altro* dalla *téchne*. Certo, nessun passaggio (*póros*) reca dalla *téchne* alla polis – ma la trascendenza della polis non fa che ribadire quella dell'*érgon*. Scopriamo, ora, che, per 'governare' la *téchne*, è necessario non solo il principio della *mímesis*, limitato all'opera, ma *aidós* e *díke* in quanto fondamento della polis: è necessario, cioè, riguardare all'*érgon*, che ci *tocca*, con *aidós*, rispettarlo come suono di Dike. E ciò significa, nel concreto dell'*érgon*, appartenere alla polis. Ma in nessun modo tale appartenenza potrebbe riscattare dall'*anarmostía*; essa salva dalla *hybris* soltanto, dal credere *autonoma* la propria potenza, non certo dal catturare e separare, dal comprehendere e 'progettare', non certo da quella lotta interiore. Anzi salvare da *hybris*, dall'audacia delirante di sorpassare la stessa speranza, è salvare la *téchne* stessa, il suo potere, che, altrimenti, si dissolverebbe, condannandoci così ad esser divorati dalle fiere. Solo riconoscendosi politica, la *téchne* potrà, cioè, veramente essere *pantopóros*: attraversare «il mare canuto nel vento d'inverno», tormentare «degli déi la più augusta, Terra, ingenerata, infaticabile», sottomettere al giogo cervi e tori dei monti, cavalli criniti (*Ant.*, 334-352). Ma se nella polis è la

*téchne* già nota a essere salva, questa salvezza non potrà intendersi 'epistemicamente' (come Platone pretenderebbe, poiché proprio permanendo nella sua aporia essa vi prende dimora), bensì *contingentemente*, secondo ciò che Aristotele afferma. Come doppia è l'*arché* della *proairesis* (che è *arché* di ogni fare poietico e pratico), doppio dovrà sempre apparire il suo rapporto con il Nomos della città: fondato sul calcolo 'temperante' che insegna a custodirlo e, insieme, sull'insuperabile impulso che spinge ad assoggettarlo al proprio fine, a catturarlo e trasformarlo come ogni altro ente. La *téchne*, per quanto *persuasa* alla polis, mai potrà essere perfettamente in essa domata, pena il suo venir meno in quanto *téchne*. Il proprio essere *in-pericolo* (nel senso più volte ricordato) è necessariamente anche l'essere *in-pericolo* della polis dove essa cerca di abitare.

Ma la *téchne politiké* vera e propria, quell'arte che permette di governare la polis, non esprimerà un principio in sé diverso da quello della *téchne*, in quanto facoltà che fonda la *poiesis*, un principio in grado effettivamente di subordinare al proprio *krátos* il logos doppio di quest'ultima? È evidente, infatti, che cosa risulterebbe del tutto impensabile, sulla base della dialettica fin qui seguita: la possibilità di stabilire un saldo ordine *gerarchico*. Le forme del fare, certo, non sono apparse autonome; Tyche le colpisce nella loro origine e nel loro fine (dal semplice impulso che fa-fare, fino a quella cattura del *kairós* dell'*érgon*, che non ci attende, che non 'sta' al nostro tempo); Tyche è, ancora, per esse, la polis dove 'salvarsi'. Ma, nello stesso tempo, questo limite non accomuna, appunto, tutte le forme del fare? e la polis, per *ek-sistere* da *aidós* e *díke*, non deve potersi esprimere nella differenza della *téchne*? non è quella *polemiké* necessariamente parte della *téchne politiké*? forse che, allora, l'ordine della polis guarisce da quella lotta interiore che *muove* al fare, o non, piuttosto, ne rappresenta l'*akmé*? Nessuna possibilità di tradurre Dike col *Dharma* indiano e vederne la 'realizzazione' nei rapporti funzionali tra i diversi elementi della polis. Ciò che fonda la città si distribuisce qui a tutti; la differenza sembrerebbe secondaria, e in realtà diviene l'elemento centrale, poiché ciò che *appare* è soltanto il dif-

ferire. Nessuna funzione, in quanto tale, è *simbolo* di Dike; tutte la esprimono nel loro non-esserlo. E l'insieme delle funzioni produttive, la cui subordinazione suona chiara e coerente nell'ordinamento indiano, non potrebbe, qui, rimuovere la propria *volontà* (*boúlesis*) di potere, pena il cessare dallo svolgere il proprio stesso fine: corrispondere al bisogno. La polis stessa, infatti, è, sì, per un verso, trascendente, dono divino, ma, per l'altro, questo dono si manifesta allorché, in forza del proprio stesso logos, la *téchne* rischia d'auto-dissolversi e condannare *perciò* l'uomo a morte, poiché nessuna potenza potrebbe più soddisfarne i bisogni. Se è la *téchne* a dover essere *politiké*, è, insieme, questa città a dover presupporre l'aporia della *téchne*. Politica e *téchne* sembrano serrarsi in un unico, tragico *dissòs lógos*, di cui nulla sa l'*éthos* indiano (per quanto il *Dharma* sia divenuto fragile e imperfetto nel nostro *kaliyuga*).

La linea del discorso aristotelico si sviluppa in coerenza con il dispiegarsi di questa problematica. La *philía* tra *téchne* e *Tyche*, essenziale in Platone, non riesce a trasfigurare l'*atto* della *téchne*, né a stabilirne la chiara sottomissione a un più potente *krátos*, né, tantomeno, a ordinarla secondo un 'ritmo' capace di opporsi al destino del tempo. Non rimane che il tentativo di analizzare nella loro autonomia i principi del fare, delle facoltà in base alle quali l'anima manifesta, tra i quali vi saranno quelli della *poiesis* e quelli della *prassi*, 'epochizzando' il nesso con *Tyche*, o cercando di limitarlo al mero fatto che i prodotti del fare, e il successo stesso del produrre, sono *di necessità contingentii*. Tentativo che, però, si conclude nell'aporia della *proairesis*, nella quale di nuovo si debbono leggere gli interrogativi platonici sull'ordine e sull'*éthos* (e sul *daimon!*) della *téchne*, su quali potenze possano governarla e governandola 'salvarla'. Sia per Platone che per Aristotele il problema diviene, allora, se il fare politico, in quanto tale, detenga in sé un *valore* così indiscutibile da collocarlo effettivamente al timone della *téchne*, se il *práttein*, che i sofisti astrattamente separavano dal *poiein*, possa concettualmente distinguersi dalla dimensione di quest'ultimo – e distinguersi per un aspetto tale che ne risulti con evidenza la gerarchica superiorità. (Quando si parla di gerarchia, per Platone in particolare, è chiaro che si in-

tende l'essere-in-relazione, l'essere in quanto in-relazione, dove nessun elemento è superfluo proprio perché *necessario* è il luogo che occupa nell'intero).

Si origina qui una linea di pensiero che segnerà l'intera filosofia pratica occidentale. Quella forma del fare che deriva dal prudente calcolo, dalla capacità di far comprendere, di spiegare (*phrónesis-phrázo*), fare (*l'agere* latino) che chiamiamo *práxis*, si distinguerebbe essenzialmente dal fare come *poíesis* (fare *fabbrile*, fabbricare *battendo*, *cudere* latino), in quanto il fine di quest'ultimo è un *objectum* esteriore, che soddisfa un bisogno determinato, mentre la prassi trova in se stessa soddisfazione, il suo fine è la propria stessa 'bontà'. Se la *phrónesis* mai potrà essere *épistéme* (poiché sempre contingente è il suo oggetto – e qui, ovviamente, corre la differenza con Platone), neppure, però, sarà *téchne*, poiché «altro è il genere della prassi, altro quello della *poíesis*. Il fine della *poíesis* è infatti altro dalla *poíesis* stessa, mentre non potrebbe esserlo quello della prassi: il suo fine, infatti, è l'*eupraxía*» (Aristotele, *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b) – posizione perfettamente fedele a quella platonica. La stessa idea ritorna, ulteriormente chiarita, in *Politica*, VII, 3: *pratici* devono essere intesi essenzialmente quei pensieri e ragionamenti che hanno in se stessi il fine e si realizzano per se stessi; lo «star bene», l'*eudaimonía*, è perciò *eupraxía*, cioè «una certa forma di prassi» (1325 b 21). Non producendo nulla di esterno a sé, la prassi non potrà neppure essere 'sviata' dal proprio fine come la *téchne*: quest'ultima, infatti, può esser 'sedotta' dal desiderio di ricchezza e possesso, fino a considerare il proprio prodotto un mero *valore di scambio*, dimenticando così che il suo fine 'naturale' consiste nella produzione di valori d'*uso* (*Pol.*, I, 9). Allorché cadesse tale distinzione, di necessità *illimitata* si farebbe l'*órexis* acquisitivo-possessiva della *téchne*. Ma, ugualmente, essa è costretta a dirigere un'azione che si *aliena* in un oggetto esterno. Nella *téchne*, in quanto *areté* che guida la *poíesis*, l'agente si aliena nell'oggetto prodotto, poiché in esso (anche se non lo considera dal punto di vista della *cresmatica*) trova il suo fine: il suo fine giace fuori di lui, egli non lo possiede. La prassi, invece, non conduce che a se stessa, alla propria *akmé*, si realizza fondando se stessa,

stando ‘bene’. Non ha oggetti di mira (né come valori d’uso, «secondo natura», né come valori di scambio), ma il «bene umano» (*Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b 21), l’insieme di quelle azioni che conducono all’*eudaimonia*.

Come pensare questo grande mito della filosofia pratica dell’Occidente (sulla cui base si articoleranno tutte le distinzioni tra artes vulgares e artes liberales), che distingue, ab origine, *poiein* da *práttein*, la pena-*pónos* del lavoro alienato dallo ‘star-bene’ dell’agire in sé compiuto, di sé soddisfatto? Sia Platone che Aristotele pensano essenzialmente la prassi come ‘lavoro’ politico, quell’agire che si esprime nel reggere la polis: *via regia*. Questo ‘lavoro’ non si reifica in nessun oggetto particolare, non persegue alcun utile individuale; esso ricerca l’*eudaimonía* comune, che è *eupraxía*. Soltanto in tale forma del fare l’uomo veramente si realizza, libero da ogni costrizione obiettiva, padrone di sé. In questa forma del fare lo stesso inquietante timbro desiderativo-appetitivo della *proairesis* sembra tacere. Quanto il mito duri, è inutile dirlo (in Marx, la forma capitalistica di produzione è criticata esattamente in quanto ‘mostruosa’ riduzione del fare alla mera dimensione poetica; la stessa politica non verrebbe qui riconosciuta che in funzione dei fini della *poiesis*, anzi: sottomessa alla cresmatica) – ma esso può essere pensato soltanto nella misura in cui si *presupponga* che *facendo politica*, nel senso determinato del manifestare quella ‘sublime’ forma di *synoikía* che è la polis, l’uomo non esprima che se stesso, ciò che egli è secondo la sua più intima natura. Ciò determinerebbe la supremazia, ontologica prima che etica, della prassi sul *poiein* (e, per questa ragione, anche il fare della *poiesis*, il produrre, sarebbe eticamente ammissibile soltanto nella misura in cui ne venisse riconosciuta l’intrinseca politicità – soltanto, cioè, se ne potesse, in qualche modo, garantire l’‘auto-governo’. Anche sotto questo aspetto, Marx conduce alle sue coerenti conclusioni una dimensione della riflessione classica sul fare – nel momento stesso in cui drasticamente ne elimina ogni nesso con *Tyche* e ogni idea di trascendenza). Ma quest’idea è, appunto, un semplice presupposto, in nessun modo fondabile all’interno del logos del fare, così come fin qui si è espresso. In che senso l’ars

della prassi sarebbe libera (e dunque propria dei figli, *liberi*, o degli *áristoi*, o dell'uomo in quanto libero)? Essa non appare certamente libera da quello schema generale del fare, che si esprime già nella definizione della *poiesis* in *Symp.*, 205 b-c. Si tratta, anche per la prassi, di una causa agente che, procedendo nel tempo, produce alla presenza ciò che prima, pur essendo, non era presente. La cosa non muta se intendiamo questo manifestare (*l'aletheúein*) nel senso platonico dell'imitare l'*érgon* che *si dà*; nello stesso modo, infatti, l'*eupráttein* del politico imiterà nei suoi *nómoi* Dike, renderà presente nella polis ciò che prima era (ma non presente): l'*idea* di *aidós* e *dike* che la mente di Zeus comunica all'anima di tutti. Questa idea, inoltre, 'serve' allo stesso fare determinato-alienato delle *téchnai*, poiché costruisce quel luogo nel quale soltanto esse possono abitare; ciò significa che la prassi dovrà, comunque, 'interiorizzare' il principio di quel fare che si 'reifica' nel suo fine, proprio della *téchne*. Né è possibile, viceversa, mostrare un qualche passaggio che dalla *téchne*, in quanto tale, conduca all'*eupraxía*: non vi è schema tra le due dimensioni, allorché si assolutizzino reciprocamente, cercando nella seconda il simbolo di una 'naturale' libertà dalle condizioni della *poiesis*. Mentre la polis esisterà sempre nel pericolo delle *téchnai*, queste considereranno la polis come ciò che *capita* loro (non conta se assoggettandovisi o combattendola). La polis, per le *téchnai*, sta comunque nella dimensione della *Tyche*, non in quella del loro *logos*. Se, invece, si pensa alla dimensione pratico-politica come in qualche modo 'destinata' da quella poietico-tecnica, allora non si pensa più alla polis, bensì alla *civitas* – non si pensa più al *Nomos*, ma già alla legge, come patto, convenzione, *prodotto*. Cade, allora, a maggior ragione, ogni possibile distinzione di valore tra *poiesis* e prassi, poiché la *civitas* è prodotta esattamente come qualsiasi altro prodotto: un fine utile, sul quale il discorso conviene. Ma cade anche, di necessità, la pretesa che il perseguitamento di tale fine esprima la 'natura' del *brotós* più di quello immanente nel fare il vasaio o il muratore. Quella distinzione, insomma, appare insostenibile sia nel senso platonico che aristotelico. È il presupposto su cui il discorso si fonda e che da nessun discorso è fondato. Esso

si afferma apoditticamente. Ma con ciò siamo esattamente ritornati all'aporia dell'*arché* della *proairesis*: come in essa *si dà* la spinta che muove l'azione, e crea, dunque, lo spazio in cui lo stesso pensiero può essere agente, così ora *si dà* che la natura dell'uomo sia politica, e che perciò la *prassi* ne costituisca il 'risarcimento'. Ma questo presupposto, a differenza del primo, sta in contraddizione con le conseguenze che se ne dovrebbero trarre nell'analisi delle forme del fare: nel loro limite, infatti, la condizione trascendentale dell'*eupraxía* si presenta o come puro dono che *tocca* l'uomo, oppure come un operare specializzato, strutturato proaireticamente come ogni consapevole produzione, avente la costituzione della città come proprio fine – la *ktísis*, cioè, dello spazio in cui la stessa, costitutiva *anarmostía* della *téchne* possa sopravvivere, durare, anzi: accrescersi, per la soddisfazione non solo dei nostri bisogni, ma, poi, inevitabilmente, dei nostri stessi desideri. Sia che pensiamo il *práttein* alla luce del *hairós* dell'*érgon* – come è necessario, seguendo Platone –, sia che lo pensiamo alla luce dell'idea di *proairesis*, seguendo Aristotele, in entrambi i casi esso non può 'salvarci' dal carattere alienante della *poiesis*, ma forma con esso un unico, indistricabile sistema. Le aporie del fare si arricchiscono e sviluppano, non si risolvono nell'analisi di quel fare che è il fare-politica, il fondare la polis.

Ma la dimensione del fare come *poiesis* e *prassi* è quella esclusiva dell'uomo? il timbro dell'*ánthropos* si risolve in quello del *brotós* (e in nessun altro modo *si 'sfugge'* a quello del mero *thnetós*)? Già la « *palaìa diaphorá* », l'antica *differenza*, tra i 'fabbri' di versi e di musica (i poeti, secondo l'uso ristretto del termine, ormai comune, *Symp.*, 205 c 6-7) e il *logos* dei filosofi (*Resp.*, X, 607 b 5), appena incontrata ascoltando la Musa, costringe a riprendere la ricerca. Il senso della 'condanna' platonica va inteso in questo contesto, che immediatamente vanifica ogni tentativo di spiegarla sulla base della pretesa natura mimetica (o super-mimetica) della poesia; mimetica, infatti, *deve* essere ogni *téchne* (e ogni *prassi*). Ciò che costringe a 'spacciare' la poesia (il fare del verso e della musica) dalla polis (dal luogo che, fondato sulla *prassi*, ospita la *poiesis*)

è proprio invece lo *scandalo* della sua natura *anti-mimetica*, quale risulta con evidenza da una lettura contestuale del passo già citato di *Repubblica*, X, 595-599, con quello ‘maniac’ dello *Ione*, 533-535, ripreso in *Leggi*, IV, 719.

Che cosa ‘fa’ il poeta? Né cose reali, né ombre o sogni (anche il dio produce *eidola*, infatti), ma fantasmi che fingono la cosa reale senza esserlo in verità. Qualsiasi prodotto di qualsiasi *téchne*, si è visto, non è il suo *parádeigma*, ma in questo suo non-esserlo non mente: il prodotto della *poiesis* (e della *prassi*, aggiungiamo a questo punto) *imita* il modello, non lo ‘ripete’ affatto. Il poeta, invece, *finge* la piena e autonoma realtà del suo canto, che è imitazione di *ni-ente*, che nessun *parádeigma* presuppone. La facoltà che regge il suo fare non partecipa della dimensione dell’*aletheúein*; il suo fare non è *in verità* un fare, poiché non disvela-imitando (non ri-vela, cioè), ma *inventa*. Nello *Ione* il discorso che fonda lo ‘spaccio’ della poesia dalla tessitura della polis sembra rovesciato, in realtà ne risulta confermato in pieno. (Mai Platone rinnega il fascino che esercita il canto, e sempre ne riconosce l’antichità illustre. Nessuno meglio di lui sa che doppia è la parola della *mania* e della *cháris* della Musa. Ma è lo schema logico a rimanere del tutto invariato tra i passi che inneggiano alla *mania* e quelli che condannano il poeta). Il canto ‘entusiasta’ non è *aitia* che produce alla presenza, cronologicamente, ciò che prima lateva; il poeta è semplice vuoto, apertura, *cháos* attraverso cui ek-siste l’«invenzione (*heúrema*) delle Muse» (534 e 1). Il suo produrre è propriamente questo *non-fare*, che lascia-essere lo *heúrema* del dio. Il canto è il *dettato* del dio, che a nessun *parádeigma* sappiamo riportare. Il poeta non è che il custode – leggero, alato, sacro – dell’Aperto ‘dove’ detta il dio, dove Apollo «tutto-inno» risuona; ma, per esserlo, nulla dovrà intendere, nulla appetire, da tutto liberarsi: dovrà, insomma, essere appunto *vuoto*, quel vuoto attraverso cui scorre, *istantanea*, la voce del dio. Il paradosso consiste nel fatto (e qui si dà il rapporto con l’analisi del *Sofista* e della *Repubblica*, intorno al fare meramente fantastico della poesia) che questa invenzione divina, questo dettato, ha l’aspetto della ‘cosa’ reale: il suo canto sembra formato di parole che denotano; nella sua pittura sembrano apparire

re davvero gli oggetti che l'artigiano produce. E, invece, ogni perceptum è qui *fictum*; appena tentiamo di comprendere le sue ‘cose’, ci inabissiamo, come Narciso, nel ni-ente della mera immagine.

La poesia *mette in gioco* la forma complessiva del fare, sia sotto l'aspetto mimetico che sotto quello proairetico; la sua ‘verità’ è a-intenzionale; la sua parola non è *mimesis*; il suo tempo è puro *kairós*. Quest’idea non si smarrisce affatto lungo la storia del pensiero classico. Nella stessa *Poetica*, il concetto di *mimesis* appare indissociabile da quello di *armonia* e *ritmo* (IV, 3), rivelando con ciò ancora chiarissime ascendenze pitagorico-platoniche. Soltanto perché, nell’imitare, ciò che essenzialmente viene imitata è Armonia, l’imitazione può dare piacere, *hedoné*. La *cháris* che tutti provano per le ‘cose’ imitate (IV, 1) non è mai riducibile, ‘naturalisticamente’, a una relazione denotativa con l’oggetto rappresentato, non consiste mai nel riferire «tā genómena», le cose avvenute in quanto avvenute (quelle che neppure il dio potrebbe rendere non avvenute, quelle ormai ‘in mano’ ad Ananke *áamousos*), ma ciò che è *possibile* avvenga (IX, 1). Il *légein*, il discorso storico, sarà veramente imitativo, non quello del poeta, che non espone vicende particolari, che non è fisso al determinato, ma *immagina* in situazioni o caratteri definiti problemi o visioni generali (IX, 2). Ciò che egli ‘imita’ è il tipico-universale; se rappresenta Alcibiade, non è interessato a ciò che Alcibiade davvero fece o subì. Perciò la poesia è attività che necessita di maggior *studium* («spoudaióteron») ed è «più filosofica» della storia: affermazione infinite volte ripetuta – ma nel «philosophóteron» bisogna cogliere, più che il rapporto con la filosofia in senso ‘tecnico’, l'affinità alla *sophía*, ultima delle virtù del manifestare (*Eth. Nic.*, VI, 7). L’imitazione poetica, la sua bellezza donano (*cháris*) piacere, ma un piacere tutt’affatto distinto dalla soddisfazione dell’*utile*. Come il *sophós*, il poeta è *disinteressato*, non vive per un altro (a differenza dell’artigiano, cfr. ancora *Retorica*, I, 9), ma unicamente per la *theoría* di ciò che è in se stesso degno di essere amato («detracta omni utilitate, sine ullis praemiis fructibusque» Cicero docet). Che questo disinteresse vada inteso proprio nel senso della *sophía*, lo testimonia esplicitamen-

te l'effetto e il fine cui la poesia tende: il piacere che dona deve essere, infatti, *catartico*. Il timbro dell'espressione è *soteriologico* (cfr. il suo uso nella *Poetica*, XVII, 4), nient'affatto semplicemente conoscitivo. La *kátharsis* non avviene perché, riconoscendo le passioni rappresentate, il *theorós* possa finalmente *liberarsene*. Questo schema sembra proprio del saggio ellenistico, più che del *sophós* aristotelico (sulla cui figura torneremo a lungo). La poesia (qui la tragedia, ovviamente) suscita *éleos* e *phóbos*, pietà e terrore; lunghi dall'eliminare il pathos, lo provoca; ma, attraverso la sua azione, *porta a compimento (peraíno)* la *kátharsis*, che è propria di tali passioni (VI, 2). È la catarsi di cui Socrate parla nel *Fedone*: *meléte thanátou*, meditatio mortis – meditazione su ciò che accade al mortale. Il 'colpo' immediato dei *páthe* assume misura e 'armonia' nel canto; *éleos* e *phóbos* si purificano, si trasformano in meditazione. Saggezza è «*metríos algeín*» (Euripide, fr. 46), soffrire con misura (vi è *hybris* anche nella sofferenza, come mostra Prometeo). Ma questa misura è raggiunta (e con ciò l'autentica catarsi) allorché, meditando ciò che capita al mortale, gli innumeri 'incontri' del mortale, esercitandoci in questa meditazione, ci distacchiamo dai beni del mondo, cessiamo di 'servirli', riconosciamo la caducità del loro 'utile'. Allora il canto dona *thélxis* – ma *thélxis* (come già sappiamo) che ha luogo *nel pianto* –, nel renderci 'disinteressati', come, appunto, disinteressato è il *sophós*. È questa la sola 'salvezza' concessa al mortale.

Che il raggiungimento di questo fine, attraverso la *conoscenza* del dolore, non sia concepibile con mezzi 'narrativi' («*ou di'apangelías*», *Poet.*, VI, 2), attraverso la *mímesis* di cose realmente accadute, è evidente. Lo stesso termine *kátharsis* rivela, ancora in Aristotele, nettissime ascendenze musicali; con esso si chiarisce e rafforza l'idea musicale-armonica della stessa *mímesis* (cfr. *Pol.*, VIII, 7) e la natura musicale della stessa *hedoné*: essa *suggella l'érgon*, segna il suo perfetto, armonico compimento (*Eth. Nic.*, X, 4); e perciò anche è impossibile che si provi piacere in maniera continua: istantanea ne è la natura, *kairologico* il tempo. Si sarebbe tentati di dire già plotinianamente: la *hedoné* fa eco all'*eklámpon* del bello. E, comunque, non certo una vicenda, che accade nel tempo, secondo il 'rit-

mo' del succedersi dei momenti, costituisce *il proprio* di ciò che la tragedia imita. Anche a questo proposito, occorre leggere i termini della *Poetica* secondo il complesso della problematica aristotelica, per afferrarne la portata 'filosofica'. Capitale nella tragedia non è l'imitazione di uomini, l'analisi psicologica del loro *éthos*, ma il *mýthos* (quella 'prima' parola che riferisce cose 'doppie' sugli dei, e che perciò non può esser ritenuta vera, secondo Platone), che è struttura composta di fatti (*prágmata*). Attraverso tali *prágmata* si *articola* (cioè: parla) il mito. E i caratteri sono determinati dalla *trama* del mito. Il *drâma* non è il prodotto del carattere dei diversi personaggi che sulla scena convengono, bensì questo stesso carattere è il prodotto della *trama* cui appartiene, cui è inflessibilmente partecipe. Per questa struttura, la tragedia è tragedia del nesso tra le forme del fare dell'uomo e *Tyche*, è espressione – massimamente compiuta, e perciò tale da 'purificare' e, purificando, 'piacere' – dell'esser *figlio di Tyche* che tocca all'agire del *brotós*. Il *mýthos* trascende il carattere (ma è trascendenza, ancora, che si esprime, si articola in *prágmata*), come l'*érgon* la *téchne*, la *polis* il *polites*. Perciò mai è stato possibile e mai potrà concepirsi una tragedia della-nella civitas.

Ma guardiamo più da vicino. Che cosa propriamente imita del *mýthos* la tragedia? Forse che essa 'psychagogēin' (VI, 9), riesce così potentemente a guidare l'anima, perché imita le varie vicende del mito (come, tutto sommato, lo storico narrerebbe «tā genómena»)? La tragedia imita l'*azione*, la *práxis*; del mito il suo oggetto è l'*azione* (attraverso cui l'eroe assume il proprio carattere). Il senso del *mýthos* si rivela nell'*azione*, e ciò, propriamente, imita il poeta. Ma prassi, appunto, va distinta teoreticamente da *póesis*; imitare un'*azione* non è imitare un semplice 'fatto' o il processo per cui qualcosa viene prodotto. Si tratta dell'agire che non ha il proprio *télos* fuori di sé, dell'agire che ha di mira soltanto il proprio bene-stare. L'*azione* a ciò rivolta si mostra, perciò, in questo canto: *il pónos* dell'uomo, quello rivolto alla *propria eudaimonía* – e, dunque, *il naufragio* dell'uomo, quello che dalla felicità lo respinge. In quanto imita tali azioni, la prassi, la tragedia suscita *éléos* e *phóbos*, e in quanto è meditazione intorno al suo

fine e ai suoi invalicabili limiti, produce *kátharsis*. Essa appare come un *thrênos* sull'eroismo della prassi, dell'agire in quanto *prâxis*, che nelle proprie stesse lacrime trova piacere (cfr. *Troiane*, 607-608); teorizza, insomma, il senso della prassi nella sua *philía* a Tyche. Ma ciò non appare discorsivamente; questo nesso si coglie *en kairôi*. Se del mito la tragedia propriamente imita l'azione (prassi), dell'azione propriamente imita il *drân*. Se il senso del mito si rivela nella prassi, il senso di quest'ultima *balena* in quel fare per eccellenza tragico che è il *drân*: sono gli eroi in quanto qui impegnati, all'*akmê* del loro *drân*, che costituiscono il vero oggetto del *drâma*. Il *drâma* non è che l'imitazione del *drân*: «da qui appunto si dice che abbian preso il nome i drammi, poiché imitano *drôntas*, persone-in-azione [ma in quell'azione che neppure il *práttein* designa veramente, bensì il *drân*]» (*Poet.*, III, 2).

L'azione che il *drân* designa si concentra in un punto, che è *akmê* della prassi, l'istante che ne rivela il senso e, insieme, determina il carattere dell'eroe. La tragedia 'precipita' alla mimesi di questo punto, è inesorabilmente attratta da questo fuoco – questo soltanto *vede*. Nell'ambito della prassi (di quell'agire che è riconoscere il proprio Sé – ciò che coincide col saperlo 'annesso' a Tyche) non vi è svolgimento continuo; quella *melête thanátou* che purifica la passione non procede discorsivamente. Si danno, accadono istanti nei quali la prassi precipita, catastrofizza. Il *mýthos* incombe improvviso, in tutta la sua potenza, sull'eroe, lo inchioda. Egli deve corrispondervi; non può fuggirne 'il tremendo', ma affrontarlo. Non possiamo 'tradurre' questo affrontamento con decisione, poiché in nessun modo questo istante è deciso dal soggetto che fa (né l'esito di questo fare è in sua mano); nessuna *proaíresis* lo intenziona e dirige; 'semplicemente', la prassi che lo definisce, in forza della quale *ek-siste*, si rivela ineludibile e inflessibile e l'eroe si ritrova interamente alla sua luce, cui non può sottrarsi. Allora egli fa, nel senso del *drân*, senza che possa in nessun modo anticipare gli effetti della sua azione; e il suo demone ne rivela il carattere. È questo il fare di Oreste e di Antigone; è questo il fare che loda Perseo: «non con discorsi (*lógoisi*) ci diamo cura [*spoudázomen*; *spoudaia* è la prassi che la tragedia imi-

ta] di rendere illustre la vita, ma piuttosto con i nostri atti [*droménois* – con la forza del nostro *drân*, non rifuggendo pavidi dal *drân* verso il *chrónos* dei *lógoi*]» (*Edipo a Colono*, 1143-1144). Nel *drân* tragico, assume il suo timbro più pieno il nesso del fare dell'uomo con Tyche, la non autonomia del soggetto agente. Tale nesso non fa servo l'uomo, soltanto se egli può far propria la *prâxis* che lo determina, assumere i *prágmata* del *mýthos* cui appartiene, come affermazione del proprio stesso Sé. Nell'istante in cui va a fondo, egli va al *proprio* fondo; si riconosce, si vede: si teorizza. Imitando ciò, la tragedia purifica. Essa distacca dal tempo dell'utile, dell'inter-esse, che è il tempo della *poíesis*; essa distacca anche dal tempo della semplice *prâxis*, in quanto proaireticamente considerata; ciò che essa imita è quel *kairós* culminante del fare (di tutte le forme del fare fin qui considerate), in cui l'agente corrisponde alla *trama* (*mýthos*) che lo determina, e afferma il proprio luogo nella trama come il proprio stesso Sé. Catastrofe del tempo 'normale', catastrofe del soggetto agente in tutte le sue (inevitabili, come si è visto) pretese di autonomia – tale da suscitare *éleos* e *phóbos*, da far meditare i mortali sul proprio esser mortali e da 'armonizzarli' tutti (proprio come nel *théatron* avviene) in questa meditazione. Ma i *theoroí* potevano, nell'abbraccio del *théatron*, avere questa visione soltanto perché essa non risultava astrattamente altra dal tempo della loro vita, ma, appunto, come il suo culmine, il suo compimento. Quel fine perfetto che nella *poíesis* e nella *prassi* si indica soltanto (che, in queste forme del fare, vive nel nostro *tentare* di raggiungerlo), ecco balena nel *drân* dell'eroe. L'artefice platonico guarda all'idea (e il verbo usato è *blépo*, ben distinto dal semplice *horáo* – è un guardare diretto, un *vegliare* su qualcosa) per non perdere *érgou kairón*; l'intensità di questo sguardo risuona moltiplicata nel *drân* dell'eroe: il *mýthos* gli si fa di accecante evidenza (*lamprón*, come la vita che Perseo vuole illustrare *droménois*), e così egli lo coglie: *dérkomai* – è il vedere dell'aquila, della Gorgone, del guerriero in battaglia, è lo sguardo potentissimo e paralizzante del *drákon*, del serpente. È lo sguardo del *drân* (*édrasa*: così feci, e questa azione io sono; *édrakon*: così vidi, e questo vedere 'incanta', immobilizza, arresta su un limite invalicabile),

verbo *aoristico* per eccellenza – capace di comprendere nel presente senza-termine del suo *kairós* ogni forma del fare. «Handlung ist aoristisch» ebbe a dire Klee.

Culmine di quella forma del fare mimetica, e *non imitativa* del semplice oggetto, fatto o stato, è dunque il canto tragico. Ma dovremo perciò ‘spacciarlo’ dalla polis? Se nella polis possono abitare soltanto *poiesis* e prassi proaieticamente orientate, soggetti agenti capaci di essere causa dei propri prodotti, secondo il tempo di un processo senza salti e che mai venga ‘incantato’, allora si sarebbe pazzi («mainesthai», *Resp.*, III, 396 b) a lasciare che nella polis risuoni la *manía* del canto, l’aoristo del *drân*. Ma se questa forma del fare, lungi dall’essere l’assoluto opposto delle altre, ne rivela proprio la comune affinità a Tyche, e conduce al riconoscimento compiuto del *né* che definisce lo stesso *brotós*, non solo non potrà essere cacciata, ma neppure ritenuta semplicemente ‘ospite’. Essa costituisce il cuore intramontabile di ogni *poiesis* e di ogni prassi. Tragico è il fare nella sua essenza: ciò che i suoi ‘primi’ termini ricordavano, che il logos invano ha cercato di rimuovere, viene così *saputo* alla fine. E doppiamente tragico sarebbe il fare di quella polis che pretendesse di liberarsi da tale *theoría*, poiché, con questo stesso gesto, si porrebbe la più irrisolvibile delle contraddizioni, il *dissòs lógos* più puro: da un lato l’unica ‘via regia’ della filosofia, nello spazio *separato* della città, ridotta a quella *parte* che è la città – dall’altro, la scena del *drâma*, che da quella ‘via’ non è stata in nessun modo ‘compresa’, ma che, anzi, l’abbraccia, come la foresta abbraccia il *lucus*. Ma proprio il *drâma*, in quanto *mimesis* del *drân*, mostra di non poter essere inteso come mera parte; la sua forma indica un fuoco comune delle diverse forme del fare, dove le loro stesse differenze sembrano destituirsi. Nel *drân*, quella «antica differenza» tra filosofia e poesia (ognuna delle quali, come si è visto, *theoría* di determinate forme del fare, dell’essere *brotós* dell’uomo) perde ogni originarietà e allude a una più radicale In-differenza. Quella differenza *si purifica*; così doveva avvenire per i *technítai-polítai* spettatori del *drâma*, che nei suoi *prágmata* riconoscevano il *prâgma* a loro tutti comune, e in questa In-differenza si immergevano per purificare i propri *pathémata*.

Tuttavia, l'In-differenza che qui si indica è integralmente *rivolta* a questi spettatori, a questa *theoría*. Rimaniamo sulla linea cui aveva condotto l'analisi dalla semplice *poiesis* alla *prassi*, al tentativo, cioè, di riconoscere, e riconoscendo 'salvare', la forma *produttiva* del fare. La *prassi*, che 'addomestica' la *téchne*, deve essere *tragicamente imitata*, perché veramente la sua 'lýra' sia fondata, il suo confine sicuro. Attraverso tale *mimesis*, il tremendo del fare è finalmente purificato, e sembra perciò poter *abitare*: allora, il *brotós* davvero *poeticamente* abita. L'In-differenza, che nel *drâma* si indica, non è perciò vera In-differenza, poiché essa continuamente intenziona il complesso delle forme del produrre (e sono produrre, come abbiamo visto, sia *poiesis* che *prassi*), poiché è segnata da tale *necessità*: di purificare, appunto, il complesso del fare. È concepibile *drân* che ci decida anche da tale *necessità*? un'In-differenza che valga anche nei confronti del fare in quanto tale, che lo contempli come puro possibile *insieme* al suo im-possibile, alla possibilità, cioè, che smetta il gioco dell'espressione? È la domanda che già ci siamo rivolti: il timbro del *brotós* è l'unico possibile per l'uomo, oltre a quello dello *thnetós*? non ci è dato che rammentarne sempre più chiaramente la radice, che inoltrarci verso l'*arché* della *téchne* – che stringerne il nodo? Indaghiamo ancora.

Il campo delle virtù dianoetiche presenta una strana struttura. L'anima «*aletheúei*», rivela, affermando o negando, secondo verità, e non secondo il mero opinare o il pregiudizio (*hypólepsis* significa assumere, *lambáno*, il discorso altrui), sulla base di queste sue cinque virtù (faccoltà, 'potenze'): *téchne*, *epistéme*, *phrónesis*, *sophía*, *noûs* (Aristotele, *Eth. Nic.*, VI, 3). Cerchiamo di strutturarle secondo un ordine che ne evidenzi le gerarchiche simmetrie. Sappiamo cosa sia *téchne* e come si distingua da *phrónesis*: il campo della prima riguarda la *poiesis*, quello della seconda la *prᾶxis*. Entrambe sono disposizioni accompagnate dal *logos*, la struttura di entrambe è essenzialmente proairetica (deliberano su ciò che può essere diversamente da come è), ma il fine della *poiesis* è determinato ed esteriore al soggetto agente, il fine della *prassi* riguarda le cose che per l'uomo in generale sono buone o cattive,

come egli debba dirigersi «πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως», per vivere bene, *completamente* bene (VI, 5, 1140 a 28). Queste due virtù, distinte eppure, per tutte le cose già dette, intimamente inseparabili, formano la dimensione *logistikón* delle virtù dianoetiche, ma non esauriscono certo le forme dell'*aletheúein*. L'uomo rivela, infatti, nel suo dire, anche ciò che è necessariamente (di cui, come sappiamo, è impossibile decidere alcunché). Le realtà che esistono secondo necessità, egli le rivela o scientificamente (*epistémē*) o noeticamente (*noûs*). L'oggetto della scienza è oggetto di dimostrazione, di giudizio (Aristotele usa a questo proposito la stessa espressione – *hypólepsis*, 1140 b 31 – che aveva usato, poco sopra, nel senso negativo dell'apprensione di una proposizione, che può, in quanto tale, anche affermare il falso); l'oggetto del *noûs*, invece, sono i *principi*, a loro volta pertanto indimostrabili, su cui ogni dimostrazione deve reggersi (VI, 6). Come nella dimensione *logistikón*, la prassi governa-guida la *poiesis*, e proprio la loro distinzione ne garantisce la trama, così, nella dimensione *epistemonikón* delle virtù dianoetiche, il *noûs* fonda la capacità discorsivo-dimostrativa dell'*epistémē*. Ma non solo vi è questa simmetria tra le due parti, vi è intimo intreccio anche tra loro. Se le virtù della prima sono disposizioni accompagnate da logos, esse non potranno certo contraddirre il discorso che è *in atto* nell'*epistémē* (e che i principi *intuiti* dal *noûs* fondano). Come la distinzione tra ciascuna delle virtù all'interno della stessa parte è l'opposto di una separazione, lo stesso vale per le due parti complessivamente assunte. Si tratta di un *quartetto*, ma molto precisamente orientato. Poiché la *diánoia* pura nulla di per sé muove, non è affatto necessario che le dimostrazioni e i giudizi forniti dall'*epistémē* trovino applicazione; *epistémē* e *noûs* sono, nel loro ambito, perfettamente autonomi. Altrettanto non è possibile per la parte *logistikón*: proprio in quanto dotata di logos, proprio in quanto è calcolo la stessa *proáiresis*, e calcolo su ciò che è possibile (su ciò che può effettivamente accadere), essa non può non presupporre (ne sia consapevole o meno, riesca o meno a *discorrere* sulle loro basi) i principi del *noûs*. Allorché si afferma che la *proáiresis* non si applica al campo dell'*impossibile*, si afferma che del possibile e dell'impossi-

bile non si può affermare il medesimo nello stesso tempo e sotto lo stesso riguardo. Il fatto che si applichino al 'per lo più' non significa per nulla che *poiesis* e prassi violino il principio di non contraddizione; in concreto, anzi, esse lo presuppongono sempre. Quanto più il logos che le accompagna saprà orientarle, tanto più saranno *enérgeia*, 'in forma' nel loro stesso *érgon*. Dunque, la luce delle facoltà epistemiche si dona anche alle altre, senza che ciò implichi alcuna necessaria applicazione a queste da parte loro; mentre, invece, il timbro del fare sembra non poter 'risalire' ai giudizi su ciò che è eterno dell'*epistéme*, tanto meno al *colpo d'occhio* sui sommi principi che è proprio del *nous*, ma serbarne soltanto come una involontaria memoria (che sarà sempre possibile rendere attuale... disponendo di abili levatrici).

Ma come introdurre nei nessi armonici di questo quartetto la quinta virtù, la *sophía*? Tutti coloro che sono *energoí*, che padroneggiano perfettamente il proprio *érgon*, si dicono, in un certo senso, *sophoi*; in ciò che fanno nulla rimane loro oscuro, nulla da apprendere. La *sophía* non designa un'attività, ma la qualità con cui qualsiasi attività è svolta o l'opera stessa, allorché appaia compiuta, perfetta, allorché nessun aspetto di essa sia 'a caso'. Dovremmo, allora, dire che vi sono sapienti artigiani, sapienti uomini politici, sapienti scienziati; non potremmo, invece, dire che vi sono sapienti filosofi, ché sarebbe pura contraddizione in termini: il filosofo si caratterizza appunto per non essere *sophós*. Egli non è maestro in nulla: in nessuna *téchne*, in nessuna prassi e in nessuna scienza particolare, né si afferma *sophós* in qualche altra disciplina. Ma qual è la *sophía* che ama, a quale *sophía* vorrebbe appartenere? È di essa che si tratta nella quinta virtù: una *sophía* «*hólos*», in senso totale, che non si determina in alcun settore specifico, anzi: che mai si 'applica' (VI, 7, 1141 a 13). Eppero, essa viene definita come *una* virtù; dovrà dunque avere un oggetto; se la intendessimo come assolutamente generale, dovremmo pensarla di nuovo come qualità immanente a ogni forma dell'*aletheúein*, allorché tale forma si esprima perfettamente; se va distinta, invece, dalla sapienza che ogni virtù può raggiungere, siamo costretti a determinarne la dimensione, a definire *in che*

cosa consista una *sophía in generale*. E sembra, a questo punto, perfettamente legittimo rivolgere ad Aristotele la sua stessa critica alla dottrina platonica delle idee.

Né si supera l'aporia affermando (1141 a 17-20) che il sapiente assommerà in sé la perfetta maestria sull'intelligenza (*noûs*) dei primi principi con quella sulle realtà eterne più degne di venerazione. Con ciò non si stabilisce alcuna nuova virtù, ma si combinano le due già note della *epistéme* e del *noûs* (esplicitando il loro nesso già immanente, poiché in nessun modo chi è maestro nel discorrere e nell'argomentare o nella scienza delle somme realtà, o della somma fra tutte: il motore immobile, potrà non avere intelligenza dei sommi principi). La differenza è puramente di intensità; non si tratterebbe che di un unisono tra due degli strumenti del quartetto. Ma ciò che essi insieme suonano, in questo punto, dà vita veramente a un'armonia diversa? La domanda si impone anche sulla base del celeberrimo passo di *Metafisica*, I, 2. La sapienza *non* è maestria di ciascuna cosa singolarmente considerata, ma pure Aristotele la determina: essa verte intorno all'universale, il più difficile da conoscere per gli uomini, intorno ai «tὰ prôta», i primi principi (quei principi che, appunto perché primi, non presuppongono nessun ulteriore principio per essere spiegati), ma non si limita alla loro intuizione, bensì indaga sulla *causa*, sull'*aitia*, dimostra epistemicamente, cioè, la connessione del tutto. La gerarchica superiorità della *sophía* su tutte le altre virtù consisterebbe, perciò, nella sua conoscenza del Primo e della Causa, e anche «il bene e il fine delle cose è una causa» (982 b 10). Epperò tale definizione non risulta, ancora, che dal meccanico, estrinseco congiungimento della dimensione noetica con quella epistemica. (E resterebbe perfettamente impensabile il senso di un'intuizione noetica incapace di articolarsi scientificamente, o il senso di una dimostrazione scientifica noeticamente infondata). Con altrettanta evidenza, essa designa il campo proprio della *filosofia*, e ne rende impossibile (prima ancora che superflua) ogni distinzione con la *sophía*: quest'ultima non è che il possibile *reale* della ricerca filosofica, e il filosofo davvero è compiutamente tale quando si chiama *sophós*.

Ma quale ‘potenza’ cerca di indicare Aristotele con questo ‘Quinto’? (Mi pare, davvero, se ne possa indicare una problematica affinità con il grado dell’«*alethôs estin ón*» – *Settima Lettera*, 342 b 1 – platonico, dell’intuizione dell’ente perfettamente vero, in sé e per sé manifesto, e che in nessun punto ‘tocca’ una natura a sé contraria). La ‘potenza’ della perfetta liberazione della *theoría* da ogni inter-esse, la ‘potenza’ del puro rivolgersi a «*thaumastà kai chalepà kai daimónia*» (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 6-7). Questi termini non sono affatto ripetitivi rispetto a principi, cause, dimostrazioni, anche se, certamente, non li contraddicono (come il ‘Quinto’ platonico non contraddice, ma, anzi, implica, i ‘Quattro’). *Thaumastón* è ciò che massimamente si offre alla visione (*théa*);<sup>1</sup> *thaumastá* saranno, perciò, *aléthea* per eccellenza, le cose per eccellenza illatenti, e tali perciò da suscitare la massima meraviglia, stupefazione e ammirazione (*thaúma*). Eppure, tale evidenza non è affatto semplice da intuire; un cammino difficile e severo (*chalepón*) vi conduce, che respinge coloro che non sappiano affrontarne la *pena*. Un’autentica iniziazione ‘apre’ a quella meraviglia, che è meraviglia, infine, intorno a «*daimónia*», a quel divino che in sé mostra ciò che a ogni parte del tutto è assegnato (*daíomai*). Lo ‘spettacolo’ del divino, *il* difficile da raggiungere, è l’oggetto della perfetta capacità intuitiva del *sophós*. Ma questo divino che altro è se non la dimensione dei principi e delle cause? Implica, certamente, questa dimensione, ma il timbro in cui ora essa risuona è *in-auditio* (e perciò *thaumastón*). *Sophía* non è soltanto conoscenza dei principi e delle scienze che ne derivano, ma è intuizione della loro ‘origine’. In quanto *meraviglia* intorno a «*tà próta*» (e meraviglia che mai vien meno, che è *ora* così come era un tempo), essa esprime necessariamente la domanda, anzi: l’*enigma* (e l’enigma destinato a restare tale), sul perché di tali principi – sul perché essi sono, e non *cháos*. Questo

1. Significativa differenza con Plotino (*Ennead.*, VI, ix, 11), per il quale, al ‘culmine’, non si dà più alcun «*théama*», ma pura «*ékstasis*». Già così in Filone: all’arrivo del pneuma divino si generano, col «*tramonto del logismós* [...] l’*estasi* e la *mania* che è dono del dio» (*Rer. div. her.*, 265).

enigma colma il *sophós*, questo lo incalza nella sua *theoría*, questo lo colpisce; ad esso è instancabilmente rivolto il suo sguardo, senza che nulla possa distrarlo: la natura, appunto, *divina* di quei principi del ragionamento (e del fare), che in quanto ‘patita’ come divina suscita davvero meraviglia (non susciterebbero alcuna meraviglia se potessimo mostrarli come nostri prodotti). La *sophía* non solo conosce i principi e su quelli può argomentare, ma ne è, letteralmente, *entusiasta*.<sup>1</sup> Il proprio della quinta facoltà consiste, dunque, nella sua natura *maniaca*, nel suo necessario nesso con la *manía*. E soltanto nella misura in cui la filosofia è davvero tale, vera tensione alla *sophía* così intesa, si potrà parlare, come Alcibiade nel *Simposio*, di una «*manía* della filosofia» strettamente affine a quella bacchica (cioè, all’iniziazione dionisiaca, che il «*chalepón*» già richiamava). Il filosofo possiede *epistéme* e *noûs*, non *sophía*, ma la ‘ama’, e in questa forma è in rapporto con essa. La *sophía* comprende in sé i principi razionali del filosofare, ma questi contempla come tutti-divini, è stupefatta dell’enigma della loro origine *non humana*. Da un lato, il ‘quartetto’ si snoda dai primissimi accordi, ‘dimostrandoli’ in tutti i loro effetti; dall’altro, è come se ascoltasse il silenzio da cui ek-sistono. Tra *epistéme*-*noûs* e *sophía* sembra, dunque, sussistere lo stesso rapporto che si poneva nello *Ione* tra il canto ‘tecnicamente’ perfetto e quello che «portano a noi come api» i poeti cui detta la Musa.

Che di distinta facoltà si tratti, e non della semplice ‘intensificazione’ del carattere dell’*epistéme* e del *noûs* – di una facoltà, appunto, *maniaca* – tutto, nel testo aristotelico, sta a indicarlo: dalla descrizione della figura del *sophós*, al suo ‘rapporto’ con i ‘Quattro’. La figura: non quella del filosofo-scientziato, ma dell’‘arcaico’ *sophós*: Anassagora, Talete (come già, appunto, era avvenuto nel *Teeteto*), espressione di una *theoría* così colma del suo

1. Il *sophós* non si limita a ‘conoscere’ il divino, ma, potremmo dire, parafrasando *Teeteto*, 176 a, lo celebra anche, con l’armonia delle sue parole, «in veridici inni». Primo *sophós* è, dunque, il poeta, anzi: l’*aoidós* (Pindaro, *Ol.*, I, 15; Solone, fr. 1, 25; Teognide, fr. 769, nell’edizione West): colui che col canto veridico celebra un *culto* divino.

'oggetto' da fare con esso tutt'uno, *libera* da ogni altro interesse, anzi: essa *sola* propriamente libera, perché la *sola* fine a se stessa (*Met.*, I, 2, 982 b 27-28). Tanto libera, che occorre chiedersi se l'uomo sarà mai in grado di acquistarla (domanda che, «*dikaios*», correttamente, mai avrebbe senso porsi per *epistéme* e *noûs*); per molti aspetti, infatti, la natura umana è «*dóule*», schiava, e, cioè, asservita alla ricerca dell'utile, alla soddisfazione del bisogno. (Il nesso tra «*eleuthería*» e «*scholé*», tra affrancamento dal bisogno e pieno possesso di sé, costituiva l'asse dellelogio platonico della filosofia nel *Teeteto*). Nella *sophía* è il divino dell'anima a esprimersi, quella *theoría* delle cose divine che comunica con la *theoría* divina che il dio stesso possiede nel grado supremo. Il sapiente non solo non ricerca, ma *ignora* il proprio interesse (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b 5), e perciò, sotto questo aspetto, non solo meraviglioso, difficile e divino è il *probléma* che lo assale, ma anche perfettamente *inutile* («*áchresta*», 1141 b 7). Questo tratto, la perfetta *gratuità*, stabilisce il rapporto della *sophía* con le altre voci del 'quartetto'. L'espressione-chiave è già stata citata: la *sophía sola*, tra tutte le *aretaí*, appare fine a se stessa. In una certa prospettiva, *ma solo in una*, anche le due virtù epistemiche sono fini a se stesse (e anche la prassi trova in sé il proprio fine); eppure, il *noûs* intuisce i principi *in funzione* dei quali si articola il discorso scientifico; l'*epistéme*, che è scienza dell'*aídion*, ivi compresi i corpi che si muovono sempre con uguale movimento, in nessun modo potrebbe dirsi 'inutile' (anche se venisse perseguita ignorandone ogni 'applicazione'). (L'utilità della *phrónesis* che ha per oggetto la prassi, è evidente: essa studia il vivere-bene dell'uomo, 'epochizzando' finanche la più elementare domanda del filosofo: e chi sa che questo vivere non sia morte, e la morte vita?). Se Anassagora e Talete non si possono dire «*phrónimoi*», neppure si possono pertanto dire semplicemente filosofi. La mente del filosofo è 'doppia': non guarda ai principi soltanto, ma anche al *logismós* della *dóxa*; non insegna i soli «*prôta*», ma anche le condizioni dell'inter-esse. Tale duplicità è possibile perché non è *maniaco* il suo dire, non è 'plenus deo'; se la voce diviene il dettato stesso del dio, ogni altra presenza vi scompare. Il filosofo ricercherà

sempre anche «tὰ anthrópina agathá»; il *sophós*, invece, solo le realtà più divine e venerabili – tra le quali è insensato porre l'uomo: sarebbe come dire «che la politica comanda sugli dèi» (VI, 13, 1145 a 10).

Pagine di straordinaria inquietudine, sulle quali usualmente si sorvola, come si trattasse di un edificante discorsetto per aspiranti filosofi; pagine delle quali resta inaudito il «*bakchéios nómōs*», il timbro bacchico, che *rapisce* alla *theoría* del divino e lì *incanta*, facendo *dimenticare* il proprio stesso utile. *Lesmosyne* della *sophía*: ultima voce della Musa che solo il *sophós* sa intendere, e intendendola diviene *libero* – libero dallo stesso tempo e dalla stessa trama dei ricordi, e con tanta più forza, dunque, dall'ordito della polis che la *téchne politiké* edifica. Come la mania del poeta, così quella del *sophós* è *de-lirio*, letteralmente, per la polis. Riappare il *drâma* platonico, ma qui secondo il suo significato più profondo: non sono tanto i 'Quattro', secondo il loro logos diritto, a cacciare il canto maniaco, ma piuttosto è questo canto a non essere, in quel logos, catturabile. Ma, allora, *ápolis*, in qualche modo, è la *sophía*; con il corpo soltanto essa abita la polis (*Teeteto*, 172 e); essa condivide il pericolo che sovrasta la stessa *téchne*, come il coro dell'*Antigone* aveva riconosciuto; una *hýbris* la agita – come suona implicito in quella stessa domanda: ma non sarà propria degli dèi solo la *sophía*? (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b 26-27) – che minaccia l'intera disposizione o gerarchia delle virtù, e, poiché esse sono tutte virtù dell'anima, l'anima intera dell'uomo. Il conflitto nell'anima, che in essa si esprime, è l'essenziale (neppure il fare del canto poteva pervenirvi, poiché, nella tragedia, si presuppone pur sempre lo spettatore, colui che *vedendo* si riconosce e purifica; il *sophós*, invece, è come avesse il deserto intorno a sé, il suo paesaggio è assolutamente *ábrotos*: cfr. ancora: X, 7, 1177 a 32-33): il conflitto tra le potenze che legano al necessario, e la potenza che sembra libera dalla stessa necessità. Va intesa in tutta la sua pregnanza l'espressione di *Metafisica*, I, 2, 983 a 10-11: *tutte* le scienze sono più necessarie della *sophía*, superiore nessuna; *tutte* le virtù dianoetiche, dunque, sono dominate da Ananke (dalla *téchne* al *noûs*), dall'*ámousos* Ananke; solo

nella *sophía* vi sarebbe il segno di una super-essenziale libertà dell'anima. In nessun modo risulta, perciò, possibile disporre anche il 'Quinto' nell'armonia dei 'Quattro'; il nesso che tutti li collega non è lineare e continuo: i 'Quattro', da un lato, e il 'Quinto', dall'altro, si relazionano conflittualmente; la voce del 'Quinto' si distacca dall'ordito e, proprio distaccandosene, mostrandosene libero, ne mette in gioco la potenza. Esso costituisce un 'a solo' improvviso e imprevisto rispetto al Nomos (e all'Ananke) della precedente armonia – eppure troppo potente per essere ricompreso, troppo stra-ordinario per essere di nuovo ordinato. La *stásis* dell'anima scopre qui la sua radice – e proprio la forza che la scatena, deve essere onorata come la più divina da parte di quelle stesse che dell'anima sembravano curare la pace. Aristotele per primo cerca di 'medicare' il paradosso: che l'intera etica, cioè, si compia *superandosi* nell'idea di vita perfettamente teoretica. Anche il *theoreín in continuo* (X, 7, 1177 a 21-22) mira alla felicità, ma questa felicità giunta al suo culmine più alto (*teleía*) non dovrebbe più propriamente chiamarsi *eudaimonía* (bene-vivere, benessere), ma piuttosto *makaría*, che è beatitudine divina o dei morti che abitano le Isole oltre l'*ecumene*, l'*oikos*, le sedi dei *brotoi*. (*Makárites* sono i defunti – e, infatti, si ricordi la domanda che come un basso continuo insiste per tutta l'*Etica*: se felici non si possono dire i fanciulli, forse che mai potrà esserlo qualcuno prima della morte?). Anche il *sophós*, egli dice, poiché è uomo, avrà bisogno della prosperità esteriore (X, 9), dovrà nutrirsi, godere buona salute. La sua *autarkía* sarà perciò sempre relativa, e così la sua mancanza di fatiche. Questi 'accorgimenti' non toccano, però, la differenza essenziale: l'*eudaimonía*, che per le altre virtù costituisce il fine, qui è mero presupposto; la *synoikía* che in esse va edificata, qui è null'altro che condizione esteriore del *theoreín*. L'uomo che gli dèi massimamente amano (X, 9, 1179 a 30) è *rapito* nella sua vita teoretica, come il Beato nella sua Isola, come lo è dall'ordito del vivere, oscillante tra pena e *eudaimonía*, il morto. Soltanto avvertendone la forza ancora *maniaca*, è possibile definire il senso della *sophía* aristotelica.

Eppure, proprio se radicalizzassimo assolutamente la differenza tra la *sophía* e le altre virtù, non riusciremmo a

districarla dall'ordito delle forme del fare. È nell'etica ellenistica (ma con particolare nettezza in quella epicurea) che si tenta di determinare la *separazione* tra l'ambito complessivo delle *práxeis* e quello del *theorein*. Anche la stessa *eudaimonia* è raggiungibile soltanto liberandosi dall'ansia del futuro che necessariamente attanaglia ogni forma del fare (*Epicuri Ethica*, frr. 91, 96, 98 dell'ediz. di C. Diano); soltanto del *theorein* siamo veramente *kýroi*, padroni, e in nulla di quanto obbliga al confronto, alla lotta con ciò che ci è esteriore: i «*prágmatata agónon*» (*Massime capitali*, xxi), il cui successo è sempre in mano a *Tyche* (e «in nessun modo la *sophía* deve essere in *koinonía* con *Tyche*», fr. 26). Bisogna *fuggire* pertanto il *carcere* della politica, la polis sentita come prigione! (fr. 122); *fuggire* la stessa *pai-deía*, quella stessa antichissima tradizione, quella stessa cultura, nel senso antropologico più profondo, che la polis ha prodotto: fr. 158; di più: la stessa *boulesis*, poiché, come proprio Aristotele insegna, sta nel suo 'impeto' l'*arché* del fare, del 'muovere' facendo, la cupido del volersi affermare come *aitía*: fr. 16. Non vi è alcun dubbio che questa ricerca di *makaría* si fonda interamente sull'etica aristotelica, ma è altrettanto evidente che in essa si perde (o si fugge) ogni tensione *tragica* (quei «*prágmatata agónon*» che altro indicano se non il *drâma*?). In luogo della tensione, la separazione. Ciò che costituiva davvero lo straordinario dell'analisi aristotelica: che la libertà del 'Quinto', per quanto in-audita, dovesse manifestarsi, tuttavia, nella stessa trama etica che *non* poteva comprendere – questo *dissòs lógos* viene completamente dimenticato. (Ed è oltremodo significativo che Epicuro riprenda, banalizzandone i motivi, la 'condanna' platonica della poesia, e si distacchi proprio in ciò nel modo più netto dall'analisi aristotelica: il suo è pensiero anti-tragico nell'essenza). Ma se in ciò consiste la differenza tra il senso della ricerca di Aristotele e quello, intorno agli stessi temi, della filosofia ellenistica più 'rivoluzionaria' (come è certamente quella di Epicuro), allora non potrà valere per il primo neppure quella idea di una completa separatezza o reciproca esclusione tra la *sophía* e le forme del fare, che la seconda, invece, persegue, in nome della lotta a *Tyche*. E, da questo punto di vista, Aristotele 'comprende' la ri-

cerca successiva, senza esservi ‘compreso’ – poiché egli dimostra come proprio l’assolutizzare il *sophós* in figura determinata ne comporti la riduzione alla dimensione ‘semplicemente’ dianoetica, e quindi alla stessa trama della *poiesis* e della prassi.

E, infatti, se la *sophía* escludesse da sé i «prágmata agónnon», se fosse soltanto ‘eccedente’ il loro confine, se ne accerchiasse la ‘lýra’ dall’esterno, essa sarebbe un qualcosa di esteriore alle forme del fare, così come queste ultime lo sarebbero nei suoi confronti. La *sophía* sarebbe un *negativo*, che si determinerebbe attraverso ciò che *non* è. Lungi dall’apparire superiore al fare, essa sarebbe come ogni fare perfettamente definita: il non-fare, appunto. Di più: poiché il fare si presenta sempre secondo determinati modi, è implicito nella sua stessa idea che sussista un ambito diverso da esso, altrimenti il fare non sarebbe determinabile, e, dunque, non si potrebbe neppure definire come tale; il fare, dunque, ha implicito in sé il riferimento al semplice non-fare. Così come quest’ultimo, in quanto semplice non-fare, risulta perfettamente definito come lo stesso fare. Si tratterebbe di due dimensioni immediatamente contrapposte, e come tali formalmente analoghe. Né la difficoltà si supera *nominando* il non-fare, dicendo che esso non è vuoto, ma *philosopheín*, *theoreín*. Ciò non fa che caratterizzare quel *separato* che è il non-fare, ma non ne supera affatto la separatezza. Il *theoreín* indica, invece, in Aristotele non un astratto *altro* dal fare, ma una sua stessa intrinseca dimensione, un suo *principio*, per cui nell’esserci del *brotós* avviene, accade il *dráma* del fare-non-fare, e il non-fare non libera dal fare, tanto quanto il fare non può né sopprimere né dimenticare il non-fare. E in tale *dráma* balena il senso di una *indifferenza* delle due dimensioni, troppo ‘profonda’ per tutti i loro nomi.

La *theoría*, nel senso della perfetta intuizione delle cose più divine e difficili, appartiene al solo *sophós*, ma la sua «*teleía eudaimonía*» vive, in concordia discors perenne, con la faticosa ricerca dell’«*eû zên*», del ben-vivere che la *phrónesis* guida. L’uomo è determinato dal suo *érgon*; ma l’uomo è *divino*, o prediletto dal dio, non astrattamente, in quanto si ab-solve dall’*érgon* (secondo lo schema, appun-

to, *anti-tragico*, proprio dell'epicureismo), ma in quanto riconosce l'ispirazione divina che 'muove' il suo stesso fare. L'uomo fa, sì, e non potrebbe *ek-sistere* senza fare, ma il suo stesso fare, in tutte le sue forme, poietiche e pratiche, è per non-fare.<sup>1</sup> L'uomo produce, esercita le sue virtù utili, per potersene stare *in ozio: en scholēi*, per poter passare (*diagogé*) in ozio il suo tempo. L'uomo svolge la sua attività pratica, la sua *téchne politiké*, di cui la *polemiké* è parte, per poter stare *in pace (hesychía)*. I sistemi politici migliori, la migliore *politeía*, sarà quella che riconosce questo *principio* del fare, e lo ordina pertanto in vista dello starsene in pace e in ozio (*Pol.*, VII, 14). Il miglior generale 'lavorerà' per la pace; il migliore artigiano per 'guadagnarsi' la possibilità dell'ozio. La *philosophía* è questo amore per la *scholé*, che solo nel sapiente è compiuta. Ma la condizione di *scholé* esprime la *natura* dell'agire, il principio unico di ogni azione; non solo l'ozio è «preferibile», ma è *il fine* che in *ogni* azione viene cercato (e in questo senso è la *causa* stessa dell'agire): VIII, 3, 1337 b 30 sgg. L'*Etica* si concludeva nella *sophía* che *non* è 'saggezza'; la *Politica* nell'ozio che *non* è agire in vista dell'utile, Zweck-rationalität. Eppure, ora è chiaro che non si tratta del semplice 'salto' ad altro genere; è della natura stessa del fare il non-fare: la pena del pro-durre mira a 'ritirarsi' da sé – il *dráma* dell'*agón* politico (e bellico) a cessare, a tacere. È fine immanente dell'opera smetterne la cupido. Ed è paura dell'opera, potremmo dire, giungere a morire *ascholoúmenos* (*Epicuri Ethica*, fr. 92): senza aver goduto della *scholé*, senza aver raggiunto quella *hesychía*, che Pindaro cantava figlia di Dike. «En ascholái» trascorrono la vita coloro che ignorano la filosofia, affannati sempre, incalzati dall'acqua che goccia nella clessidra (*Taet.*, 172 d); essi non conoscono indugio, arresto, pausa (in *scholé* risuona, forse, l'aoristo di *schein*), e, dunque, non sanno dare *respiro ai mali* («*scholè kakôn*», *Edipo re*,

1. Otiūm (dove sembra risuonare una radice che indica il vuoto, l'"aperto") è il termine fondamentale – da esso deriva, come dal proprio principio, il termine che indica l'esser dediti 'ad altro': il *nec-otium*.

1286). L'opera non muore 'contenta' se muore mentre fa, ma soltanto se è giunta a contemplarsi nel suo ozio.<sup>1</sup>

Il non-fare non sta, come una parte, altrove dal fare, ma del fare costituisce il fine immanente e intrascendibile. E ora soltanto è chiaro perché il sapiente, proprio nel suo 'eccedere' i 'Quattro', debba partecipare all'insieme dell'ordine delle virtù. Libero non è colui che si ab-solve dal fare (ché, così *facendo*, si rideterminerebbe in opposizione al fare, e non potrebbe perciò godere di alcun ozio, di alcuna *hesychía*), ma colui che riesce a *purificarlo* nella sua stessa fonte o principio o causa: il non-fare. Perfetta simmetria col discorso intorno alla *Poetica*: come lì il *dráma* non libera dalle passioni, ma le purifica, rendendole, diremmo, *theorémata*, così ora non 'usciamo' dalla sede delle opere, per accedere ad altre dimore (e ricreare il dissidio), ma finalmente riconosciamo dell'opera il fine. E questo fine non è, come la *dóxa* sempre ritiene, il produrre (né il produrre fine a se stesso, in vista del guadagno, né quello, 'più naturale', in vista dell'*uso*), ma il *disinteresse* dalla sua trama. Questo dis-interesse *esiste in* ogni inter-esse. Così come Aíón in Chronos, l'Armonia nello *harmózein* della *téchne*, la Dike invocata da Prometeo nella stessa polis – e cioè: come 'ciò' che *non* è inter-esse, come l'Ade che *sempre è assente in* ogni presenza. Fare e non-fare non si contraddicono come semplici parti, ma come due aspetti *dello stesso* (e così il *dráma* è *agón* delle diverse *timai* del divino). *Scholé* mai si sarebbe 'tradotta' in 'studio' se da sempre anche non lo fosse: ciò che veramente e essenzialmente 'merita' la nostra fatica (così, in Platone, *Leg.*, VII, 820 c, *scholai* son dette le discussioni matematico-scientifiche massimamente degne degli anziani). E soltanto la pace, appunto, merita la fatica – la pace, che mai potrà ek-sistere nella fatica, se non come assente. Nella *scholé* diciamo *in-differentemente* la massima attenzione, e la massima pena, insieme alla «*teleía eudaimonía*» o, piuttosto, alla *makaria* dell'ozio. Nella *hesychía* si dice la

1. È questo, ci pare, anche il senso della «parola-chiave della poesia di Virgilio» (E.R. Curtius): *otium* – il cui timbro è indiscutibilmente connesso a quello stesso dell'*improbus labor*.

guerra ‘riuscita’, che mai è *questa* guerra, proprio perché questa guerra ne è *vera espressione*. Fare e non-fare esistono nella In-differenza che li comprende, e in quanto indifferenti si rapportano e indicano *un ordine*; non si trascendono l’un l’altro; rifuggono da ogni schema di trascendenza; l’In-differenza che li comprende mostra sé nel loro opporsi, e mostra questo opporsi come da sempre destituito. Con nuova evidenza, ritorna, allora, il simbolo del Pais: esso conclude le differenze dei tempi come quelle del fare. Il Pais non si definiva né come «áspetos Aión» semplicemente, né come questo determinato ordine delle «pedine» – né come la necessità di quest’ultimo, né come l’astratta libertà dal necessario, che altrimenti non sarebbe pensabile se non come la necessità della pura Tyche. Il Pais è il gioco in-differenti di entrambe le dimensioni, perfettamente immanente a entrambe e perfettamente assente in entrambe. Analogamente egli *fa*: sta in perfetta pace presso di sé, pensando se stesso a-intenzionalmente, e crea e produce. Il suo produrre è, nella sua *phýsis*, nella stessa fonte da cui si origina, *scholé* – e tale *scholé* ek-siste soltanto nel produrre che sembra astrattamente negarla, e che ne è, invece, insieme, l’ek-sistenza. Pura In-differenza di entrambi, *Inizio* che nessuna forma determinata può fagocitare, di cui nessuna è il destino, che a nessuna è necessitato.

In quello straordinario inno alla *hesychía* che Plotino leva nel Trattato VIII della Terza Enneade, egli ricorda (proprio nel senso più pieno dell’*er-innern*) la problematica aristotelica. In ogni attività, in ogni movimento ama ‘nascondersi’ la *scholé*, la pace – che è, positivamente, *theoría* – che li eccede, o che nella loro forma non può essere ‘domata’. Se lasciassimo parlare il Pais che è in noi (se potesse parlare, lui, infans), direbbe che tutti gli esseri, quelli dotati di logos come quelli «áloga», aspirano alla *theoría*, e così i fanciulli come gli adulti, sia che scherzino sia che stiano seri. Ogni azione e ogni movimento tendono al fine dove essere ‘contenti’, alla contemplazione del *proprio* bene, che sta in loro e che da nessun altro dipende: «τοῖς πράττοντις ἡ θεωρία τέλος» (*Ennead.*, III, VIII, 6; 1): è *télos per chi fa* la *theoría*; ma dove accade la *theoría?* nell’anima; e, dunque, l’agire, tendendo (*estenden-*

dosi) al suo fine, in verità *si ripiega*, si ritira, si raccoglie nel silenzio, nella quiete del sicuro possesso di sé: *sé* possiede e più non ricerca, come il «pratico» (III, VIII, 6; 31), le cose esteriori. Ma *arché*, e dunque *télos*, dello stesso «pratico» è la *theoría*; solo che la sua anima è debole, non riesce a vedere, nella quiete del suo sé, *sola mente*, il proprio oggetto. La sua visione intellettuale è oscura, torbida; poiché non può soddisfarsi di essa, allora passa all'azione: per rappresentarsi sensibilmente ciò che non riesce compiutamente a pensare. Un'*asthénēia* della *theoría* condanna alla prassi, e la prassi produce «*skián*», un'ombra, una parvenza della *theoría* (III, VIII, 4, 32-33). Se il nostro pensiero fosse forte abbastanza, il nostro sguardo sgombro abbastanza da comprehendere perfettamente il proprio oggetto senza 'uscire' da sé, allora non vi sarebbe agire. Il pensiero, *in sé*, non muove nulla – è la sua debolezza che muove. Ricorriamo alla prassi (che è *experi-ri-experimentum*), siamo costretti a porre-in-immagine, a schematizzare ai sensi, ciò che pensiamo, perché lo pensiamo confusamente e torpidamente. Crediamo di poter produrre 'chiaramente', ciò che *sola mente* confusamente vediamo. Controcanto 'eroico' davvero alla *hýbris* proairetica del fare, alla sua pretesa autonomia o *autarkía*.

Ma controcanto affatto inseparabile da quel complesso gioco del fare-non-fare, cui si arresta il *diaporeín* aristotelico. Neppure l'"inno" plotiniano può esser letto in termini di astratta separatezza – tantomeno quello platonico alla filosofia (i filosofi, infatti, «τοῦς λόγους ἐν εἰρήνῃ ἐπὶ σχολῆς ποιοῦνται», *Teeteto*, 172 d 5, fanno i loro discorsi in pace e 'al tempo' della scholé: straordinario 'segno' della *in-differenza* di *poiesis* e *scholé*!). Non solo perché (davvero aristotelicamente!) anche in Plotino l'anima rimane 'doppia': nello stesso *sophós*, anzi, a quella parte che rimane in quiete presso di sé corrisponde quella che va errando fuori di sé. La stessa ricerca di pace, non è pace, ma ad-tendere insonne. Ogni agire, in quanto ha come sua *arché* e suo *télos* la *theoría*, non è *theoría*. Ma, nello stesso tempo, la *theoría* è *enérgeia* di ogni ricerca e di ogni agire: non negazione del fare, ma sua perfetta attualità. E perciò, in questo senso, essa esisterà veramente *in* ogni atto del fare. Neppure in Plotino la sua esistenza, in quan-

to *vera* esistenza, può trovarsi ‘al di là’. Essa esiste nella *asthénēia* dell’anima, parla nel suo *diaporeîn*, è visibile nella ‘miseria’ del suo dover produrre. O la *theoría* si fa parte, di nuovo, o così dovrà esprimersi – come Aión nei tempi, come il gioco del Pais con se stesso nella disposizione dei tempi. Questo logos è doppio: fuoco che sempre brucia e pavidus puer. Non risolve il *due* in astratta identità, né elimina uno dei suoi timbri. Ma neppure li fissa in una morta alterità. *Arché* del fare è *theoría*, dell’inquietudine dell’anima è pace – e espressione della *theoría* e della pace sono *asthénēia* e inquietudine. Insieme, simultaneamente valgono entrambe le dimensioni – e in questo loro valere mostrano l’In-differenza del loro stesso differire. Così Prometeo iniziava tutte le *téchnai* con l’invocare l’*Aithér*, la vampa perfettamente ‘serena’ del Cielo, che ogni differire destituisce-brucia, e che *di* ogni differire è sempre apertura.

### SEZIONE TERZA

#### *Elpis*

Una sola cosa è certa: che «noi per tutta la vita siamo colmi di speranze» (*Filebo*, 39 e 5-6). La speranza determina l’esserci dell’uomo, insieme all’*aísthesis* che coglie il presente e alla *mnéme* che ri-presenta il passato. Non si può ‘fuggire’ la speranza (questo è il senso della contrapposizione *elpis-phóbos*), come non si può fuggire la vita vivendo: la vita non è che speranza (*Troiane*, 633). Come insegna l’etimo, il volere stesso non è che sperare; poiché nessuna assoluta certezza può avere il mortale del successo di ciò che intraprende, del *potere* della sua volontà, così questa è, alla radice, speranza. La speranza rivela che cosa sia vivere e volere-vivere.

Un’altra cosa è certa: che la speranza è incerta, che doppio è il suo logos. Ha inafferrabile e «vagabonda» la figura: a molti reca aiuto e vantaggio, ma per molti ancora è solo «l’inganno di vuoti desideri» (*Antigone*, 615-

616). È veritiera e ingannevole, aurea (*Edipo re*, 158), tanto da donare piacere (*elpís-velle-voluptas*), ma anche pericolosa («chalepoì daímones»: demoni entrambi ostili sono Elpis e Kindynos, speranza e arrischio: Teognide, frr. 637-638, nell'edizione West; ciò che non esclude affatto, però, che speranza possa anche dirsi la «sola dea buona e nobile», 1135. Essa *vale*, salda e indistruttibile, in quanto sempre ardua, ‘difficile’ – *chalepòs daímon* – per l'uomo). Essa può giungere a contrapporsi all'*érgon*, ad affidarsi alla sorte, oppure a ‘delirare’ oltre i limiti della *promátheia*, del calcolo positivo (è il pericolo *confitto* nella stessa *boulesis*, come sappiamo, per Aristotele, che, dunque, ha bene in mente quell'etimo comune: *elpís-velle*). Ma render certa la speranza, o distinguere assolutamente quella degli stolti dalla *eúelpis* del filosofo, è impossibile: la speranza che si fonda soltanto sulla *prónoia*, sulla *promátheia*, sulla conoscenza razionale della *phýsis*, è conoscenza, appunto, e non più speranza. Nell'attesa della speranza rimane sempre l'inaspettato, ciò cui nessuna via conduce (nessun razionale *méthodos*). È il senso tragico dell'*elpís* risuonante in Eraclito, DK 18, 27. Consola, suscita dall'abbattimento e *inganna*; acceca la *promátheia*, caccia in disperate imprese e *rende la vita vivibile*, poiché dà forza contro l'avversità, dona il coraggio necessario a non volermorire. Dunque, un dono-inganno: *il dôron-dólos*, che a noi è venuto ‘in cambio’ del sacrum-facere di Prometeo, e che nel suo stesso doppio riflette il doppio della *philanthropía* dell'antico Titano.

Ma, a questo punto, tutto diviene enigma. In cambio del fuoco, che Prometeo ha rubato, Zeus darà agli uomini un *kakón*, un male, ma un male di cui si rallegreranno come fosse un *dono*. Anzi: è veramente un male ed è veramente un dono: il dono ha veramente l'aspetto di dea immortale, sa veramente tessere ben conteste trame – e veramente ha un animo di cagna, indole ingannatrice, e veramente scatena pene che distruggon le membra. È Pandora il dono, ed è Pandora l'orcio dei mali. Assurdo congetturare su che cosa sia e dove si trovi il *píthos*. Esso viene agli uomini con Pandora poiché è Pandora. Come dall'orcio ella toglie (ella, e non l'uomo) il grande coperchio (dunque, l'orcio è aperto, o è nella condizione di esserlo), così

è aperta la sua *gastér*, che nasconde-rivela il *bíos*. E dall'orcio-*gastér* si spandono per il mondo tutti i mali, ogni affanno luttuoso. Comparsa la donna, compare il «chalepòs pónos» (Esiodo, *Op.*, 91), la sfibrante fatica («chalepòs daímon» è la speranza, si rammenti) che marchia i *brotoi*. I mali che Pandora 'dona' sono ontologicamente connessi al *pónos* che costa il perenne, inesausto rivelare-nascondere (proprio, come sappiamo, di ogni forma del *tíktein*).

Platone fornisce una chiave preziosa per intendere il rapporto Pandora-*píthos*, in *Gorgia*, 493. Gli dèi fanno bella Pandora proprio perché possa *convincere* l'uomo; ella lo *persuade* in tutto: nell'aspetto che desta *eros* e con gli «astuti discorsi» (*lógoi*). Ora, sotto forma di gioco di parole, questo disse un «uomo assai acuto, forse di Sicilia o italico»: che un *píthos*, anzi: un orcio *forato*, è quella parte dell'anima facile a farsi persuadere (*píthanós*, da *peítho*). Insaziabile, proprio come la *gastér*, è quest'orcio, dove hanno sede tutte le passioni – tutti i mali per l'uomo. Ecco Pandora: *píthos* bellissimo ed eloquente, che tutti persuade – ma incolmabile e insaziabile come le passioni del dissenato, del non-iniziato.

Ma che cosa significa la presenza nell'orcio dell'*elpís*? E perché non condivide la sorte di tutti gli altri 'doni'? Se la condividesse, basterebbe il discorso già fatto: dono-inganno è l'*elpís*, come Pandora, come Ogni-dono. (Ogni dono, infatti, è inganno: obbliga chi lo accetta, vincola colui che lo riceve, tenta di assoggettarlo. E così fa Zeus, meditando mali per i mortali: *dona loro*). E così fa Prometeo, meditando di strappare a Zeus parte del *géras* – proprio di ciò che spetta ai più venerandi, di ciò che è prerogativa dei Vecchi: *gli sacrifica*. La più sottile arte di guerra si nasconde in quella del donare). Ma, invece, *elpís* non esce dall'orcio; per essa, il *píthos* si richiude (di nuovo: non da parte dell'uomo, ma per mano di Pandora, obbediente al volere di Zeus). Perché Zeus non vuole che l'*elpís* si sparga per le terre e per i mari nel nembo comune di tutti i morbi che traggono gli umani alla morte? L'*elpís* si trova nell'orcio, ciò è indubitabile – e, dunque, indubitabile è la sua appartenenza ai doni-inganni dell'orcio. Forse che Zeus diviene all'improvviso filantropo e vuole risparmiarci un ultimo male? O, invece, si avvede di aver per errore versato un

bene nell'orcio? Oppure, ancora, se è affatto insensato pensare che *elpís* sia semplicemente un bene – e tanto più un errore di Zeus –, e se nulla giustifica, in questo contesto almeno, l'idea di un 'ravvedersi' di Zeus, dovremmo pensare che questo male egli lo vuole *inconsumabile*? Ma anche tutti gli altri, che pure escono dall'orcio, lo sono. L'orcio, come la *gastér* della donna, è una fonte che non si spegne. No, non possiamo spiegare l'enigma di questa distinzione tra l'*elpís* e gli altri 'doni' dell'orcio semplicemente col risolverne la duplicità, e farla, ora, un bene (che in qualche modo è finito nell'orcio, e che Zeus ci invidia), ora un male estremo (che, senza ragione, ci verrebbe risparmiato – ciò che contrasterebbe, inoltre, con tutta l'idea che fa dell'*elpís* il tratto essenziale dell'uomo).

Non troviamo l'*elpís* soltanto nel *píthos* di Pandora. Essa è il primo tra i doni che Prometeo reca ai mortali. Paradosse situazione: proprio Prometeo, colui che invano aveva raccomandato di non accettare mai 'doni' da parte di Zeus, si vanta, anzitutto, di aver recato ai mortali quella stessa *elpís* che di quei 'doni' faceva parte. Vuol dire che Prometeo l'ha rubata all'orcio, come ha fatto per il fuoco? Ma, allora, essa sarebbe stata un bene 'dimenticato' nell'orcio. Oppure, è 'invenzione' di Prometeo, fa parte di quei pensieri che egli pone nell'animo dei mortali, trasformandoli da ombre di sogno in *brotoi*? Così pare, appunto, perché la speranza si accompagna a questo vivere, non a quello oscuro, sotterraneo, da formiche, che gli uomini, *thnetoi* soltanto, trascorrevano prima di Prometeo. Ma, allora, vi è da spiegare questa straordinaria metamorfosi: ciò che era più profondamente riposto nel *píthos* di Pandora, diviene ora il primo segno della *philanthropía* di Prometeo. Ma sappiamo bene come non sia affatto 'semplice' questa *philía* del Titano per i mortali, che Zeus vorrebbe cancellare. In che cosa consiste il prezzo dell'*elpís*? «Ho fatto cessare i mortali (*thnetoi*) dal tener gli occhi fissi alla fine [*móros*: la sorte che è loro inflessibilmente segnata proprio dall'esser soltanto *thnetoi*, e, cioè, la morte]» (*Prometeo*, 248). Null'altro facevano gli uomini che guardar fisso la morte (*prodérkomai*), incantati dalla propria *moíra*, la cui somma evidenza li faceva *disperare* di tutto. Se non si fosse vinto tale 'incantesimo', fuo-

co, pensiero, *téchnai* – tutto sarebbe stato inutile. Che cosa possono, infatti, valere di fronte al *né* della Moira? Un grande ‘phármakon’ occorre, per sconfiggere questa malattia e concedere pausa, riposo dallo ‘spettacolo’ della morte. Le speranze lo sono – ma, ecco, per esserlo, le speranze dovranno accecare. «Negli uomini ho posto le cieche speranze» (250): ma la speranza è attesa, che può essere vera o mendace, ma sempre, comunque, è connessa al vedere o al prevedere alcunché; quel «cieche» va perciò inteso come *verbo*: la speranza *rende ciechi*, acceca nei confronti del *problema* per eccellenza, della ‘cosa’ che più ci riguarda e ci assale: l’essere mortali. Ma non è lo stesso Prometeo che, subito dopo, così tesse il proprio elogio: «prima gli uomini vedevano, ma vedevano invano...», avevano gli occhi aperti, ma era come fossero ciechi? Prometeo non fa vedere tout court (ciò che contraddirebbe tutto il logos tragico), ma trasforma l’essere-cieco: cambia una cecità con l’altra, dal vedere fisso, ossessivo, soltanto la morte, al vedere ciò cui la speranza si rivolge, accecando, invece, lo sguardo ‘incantato’ dal *né*. Non vi è *vedere* per l’uomo. E il Titano che porta il fuoco, che fa-luce, che guida gli uomini fuori dalle grotte senza sole (453), deve insieme accecare. Vero *phármakon* l'*elpís*: dona luce e tenebra, spalanca e richiude, ricorda e dimentica. Condizione di ogni *prónoia*, di ogni calcolo e di ogni previsione, «mè prodérkesthai móron», il *non-vedere* il fine assegnatoci (un *non-vedere* essenzialissimo, dunque, una cecità che ‘riguarda’ la radice dell’esserci del mortale). Ogni sapere e ogni *theoría* si reggono su tale ‘ignoranza’, anzi: la nostra stessa vita, poiché se guardassimo soltanto alla morte, saremmo già come morti. Fuggire il destino che incombe (almeno con lo sguardo!) è il *phár-makon* della speranza (da cui, infatti, non può fuggire la vita, in quanto abbia il timbro dell’*érgon*).

I doni di Prometeo sono doppi come tutti i doni, ed egli non è affatto colui che salva *da ciò* i mortali. Non promette alcuna ‘salvezza’; egli li *arma* perché il loro *génos* sopravviva *nei* mali che dall’orcio bucato inesauribilmente ovunque si spandono. E la prima arma è l'*elpís*. Doveva appar tenere all’orcio dei mali, rappresentarne, anzi, il *fondo*. Il fondo dei mali (*sempre*: *dólon-dôros*) non può essere rap-

presentato se non da ciò che li rende inesauribili, permettendo l'inesauribile sopravvivenza di colui che li patisce. Il male cesserebbe, cessasse il *brotós*. Come vedevano senza vedere e udivano senza capire, così quella schiatta di meri *thnetoi*, di formiche nascoste, soffrivano senza patire. Il fondo dell'orcio è distinto da tutti gli altri mali che subito si manifestano perché è la condizione generale del loro perenne durare – ma, insieme, indisgiungibilmente, è la prima arma con cui il mortale resiste ai mali, *in essi*, e sopravvive soffrendo. In quanto non libera dal male, ma anzi ne è il fondo insuperabile, appartiene all'orcio; ma da tutti gli altri mali va anche nettamente distinto, poiché, mentre morbi, vecchiaia, dolori colpiscono e basta, questo 'male' *radica in essi* l'uomo, lo rende *brotós*, forte abbastanza da *continuare a patire*. Armato di questo *phármakon* l'uomo non viene distrutto da tutti gli altri mali, questi non possono più 'incantarlo' nel suo destino di morte – infinitamente l'uomo è ora in grado di patire. Zeus non avrebbe mai potuto evitare questa 'differenza': doveva porre nell'orcio *elpís* – ed *elpís* non poteva non risuonare di questa 'attesa'. Doveva, cioè, porre nell'orcio il principio che fa *disperare* di ogni piena salvezza (poiché rende possibile il continuare a esistere pur nella sofferenza più insopportabile) – e il principio (che è lo stesso) che permette di resistere al male, di non scomparire sotto i suoi colpi, attraverso il *pónos* dell'*érgon*. Questo doppio scopre Prometeo, e su di esso fa leva; questa differenza radicale egli scopre nel 'sistema' dei doni di Zeus; alla sua *mētis* non poteva restare celato questo segreto del *píthos*: tra i mali è necessario scoprire il *phármakon* che, fondando l'*érgon*, rende possibile l'*objectum* del male: la vita. L'*elpís* non si confonde, perciò, con le «miriadi di mali tra gli uomini erranti» (Esiodo, *Op.*, 100). Essa non soltanto può essere cieca, quando le capita di attendere l'impossibile; non soltanto è *sempre* accecante, poiché la sua azione consiste nel non far vedere il termine a ciascuno assegnato e inflessibile; essa è anche cieca in quanto *invisibile* – così come il Pais è *infans* e *áspetos*. Tutti gli altri mali appaiono: sono *questa* sfibrante fatica, *questo* morbo, *questo* corpo che invecchia e muore. Solo la speranza non ha figura determinata; essa è volontà e attesa di ciò che *non* è alla presen-

za; impossibile affrontarla e catturarla. Impossibile combattere quel male che ci arma per combattere tutti i mali, e ci rende perciò *disperati* della possibilità di esserne finalmente, perfettamente annientati.

### *Salvezza che cade*

Il domandare heideggeriano sulla *Questione della tecnica* costruisce la sua via secondo una duplice prospettiva. Da un lato, esso pensa il pro-durre «nel senso dei Greci», come un far-avvenire alla presenza, un condurre-fuori «aus der Verborgenheit her in die Unverborgenheit»; dall'altro, la *téchne* moderna non si dispiegherebbe più «nel senso della *poiesis*»: essa varrebbe come pro-vocazione, *Herausfordern*, come provocante pretendere-richiedere alla natura, concepita esclusivamente come fondo (*Bestand*) calcolabile-manipolabile-trasformabile.

I fondamenti storico-culturali di questa concezione non interessano qui – fanno parte del bagaglio *altmodisch* del linguaggio heideggeriano. Né interessa qui insistere sull'aporia cui quella differenza tra *poiesis* e moderna *téchne* inevitabilmente conduce: se *ogni* forma di pro-duzione è un modo del disvelamento, essa sta nell'ambito della disvatezza, su cui «l'uomo non ha alcun potere», sia che il «furioso movimento dell'impiegare» accada in quel concedere che fa partecipare l'uomo al disvelamento, sia che una forma del disvelamento (quella poetica) sia invocata come più 'originaria', come il balenare di ciò che salva (*das Rettende*) rispetto alla *hýbris* dello *Herausfordern*. Simili espressioni non possono avere che risonanze retoriche.

Ma la differenza che Heidegger istituisce si basa sulla mancata interrogazione radicale del nesso che collega, nei Greci, *proairesis* a *poiesis*. O il termine *poiesis* (come abbiamo mostrato) viene declinato in forme non pre-comprese nella canonica definizione di Platone (*Symp.*, 205 b), alla quale, invece, sempre riconduce Heidegger, oppure la sua struttura apparirà necessariamente proairetica, e nella *proairesis* l'*homo faber* ha già perfettamente conosciuto quella *de-cisione* che lo 'libera' dall'ascoltare la *phýsis* viven-

te, come vivente, e perciò gli consegna (e lo consegna) il (al) potere della tecnica impositiva.

Basta forse la *misura* che il Greco impone, e vede imposta, alla *téchne*, perché in essa si apra la via verso ciò che salverebbe dall'«impianto-composto» (*Gestell*) della moderna tecnica? Così, certo, Heidegger interpreta i grandiosi versi del Coro dell'*Antigone*, e, prima ancora, il *detto* di Anassimandro. Il regno della sconnessione (*a-dikía*) è avvolto da Dike: l'essere-presente divino incessantemente rende *díke* all'*a-dikía*, cura, cioè, l'accordo dello sconnesso. E questo *rythmós* immemorabilmente abbraccia lo stesso violentante disvelamento, mai potrà essere da questi soggiogato.

Ma nella visione *tragica* del Greco questa *misura* non basta affatto a 'guarire' l'uomo dal suo essere «il più tremendo». *Miseri* vengono *sempre* detti i mortali, *prima* del dono della *téchne*, indifesi, senza casa né *logos*, *polýponoi* e basta, meri *thnetoi*. Ma la *téchne* che viene loro concessa *rimane* la *téchne* del cui impeto canta Sofocle, indomabile altrettanto quanto infrangibile è Ananke, mai senza risorse, mai di fronte a un intransitabile, sempre volta ad assicurarsi il futuro. E, dunque, la *téchne* appare proaireticamente determinata *anche* nei limiti del ritmo tra Dike e *adikía*. Sofocle non afferma che, accordatala a Dike, essa cessa di tormentare e asservire. *Tragedia* è che proprio questo pro-durre, «il più tremendo», debba apparire *dono* ai mortali, ciò che concede loro parola, casa, rimedi. Tragedia è che proprio la forza che sconnette dalla Terra, e finisce con l'impiegarla, sia ciò che nutre e allevia la pena. Ciechi sono i mortali prima del fuoco che è la potenza di tutte le *téchnai* – ma, divenuti *brotoi*, essi partecipano all'essenza della disvatezza proprio grazie al produrre «áporos ep'oudén». Nella visione tragica, ciò che salva cresce dalla *téchne* secondo un senso incomparabilmente più radicale e inquietante (un-heimlich, sradicante da ogni dimora) che in Heidegger: ciò che salva è *insieme* ciò che sconnette e lacera; la stessa linfa alimenta il potere che asservisce, pretende, richiede, e l'*ek-sistere* del mortale in quanto *brotós*. I limiti di questo *pólemos* sono Dike. Che l'impeto tremendo della *téchne* mai possa oltrepassarli, significa, ad un tempo, che la *téchne* si mantiene e per-

dura proprio in quell'essenza che essa ora dispiega, impostivo-calcolante, e nessun naufragio, come nessuna nostalgia o nessuna speranza, potranno dis-trarvela. L'apprendimento della *téchne* porta al tragico. Ma tragedia è, in uno, riconoscimento della Dike abbracciante ogni *a-dikía*, e del timbro proairetico delle *téchnai* in quanto *ri-volazione vera* di Dike. Se ciò che salva è, così soltanto l'*ek-sistere* ne è concepibile: *cadendo* nel manifestarsi che lo nega.

*Aut civitas aut polis?*

Nell'idea platonica di *mimesis*, e di *téchne* come essenzialmente processo mimetico, questo si afferma: che *krátos e bía*, che 'maestà' e *violenza* del fare, son tali da non poter essere lasciate in mano all'uomo. L'imitazione dell'*érgeon*, la dipendenza del *chrónos* della *poíesis* dall'*aión-eklámpón* dell'apparire dell'*érgeon*, la formazione della polis in base a doni divini – tutto ciò sta a indicare che la misura del *brotós* è infinitamente più debole di quella della *téchne*, e che se si volesse imprigionare quest'ultima nella prima, ne renderemmo semplicemente distruttiva la potenza. E così è, infatti: più si radica e sviluppa l'idea *umanistica* della *téchne*, come semplice forma dell'umano pro-durre, tanto più l'idea della *téchne* è riportata alla forma della *proaíresis*, tanto più 'liberamente' dovrà esprimersi la dimensione violenta e distruttiva implicita da sempre nella sua natura – ciò che i Greci chiamarono il 'deinón' dello 'spettacolo' dell'uomo-in-azione (questo nostro 'doppio', questo 'due', che noi siamo e che, pure, ci vediamo dinanzi – terribile, ma da cui non possiamo fuggire). L'idea che la *téchne*, invece, pervenga a quel de-lirio che Sofocle evoca nel grande stasimo dell'*Antigone*, in quanto abbandonerebbe le proprie 'umane' radici – quest'idea appartiene all'universale Dizionario dei luoghi comuni di un'epoca dove ormai proprio l'umanizzazione della *téchne* ha definitivamente trionfato. Le *téchnai solo umane* non possono riconoscere altro limite alla espressione del proprio vole-re-sperare e della propria attesa di piacere (*velle, elpis*,

voluptas) che occasionali patti, momentanee convenienze. Intrinseca nel patto è la possibilità di superarlo; ciò che oggi conviene, è la ‘verità’ di un giorno soltanto. Il patto esiste per essere ‘ingannato’. Così la relazione tra *téchne* e inganno è continuamente ribadita nella tradizione greca. Nella ricerca del proprio utile è implicita la possibilità dell’inganno, e, in questa, dell’auto-dissolversi della città *dell’téchne*.

Che un dio venga in aiuto, ‘fondando’ su *aidós* e *dike* questa città (e facendola solo allora autentica polis) è dubitabile. Tra l’altro, contraddice quel ritiro del dio da tutti i nostri ‘pascoli’, di cui narra il mito del *Politico*. Già Ulisse (come Carlo Diano magistralmente spiegò, soprattutto in *La poetica dei Feaci*) è essenzialmente *kerdaléos*, attento essenzialmente a ciò che costituisce il proprio *kérdos*, il proprio utile, il proprio vantaggio. (Ma *Kerdéon* è epiteto di Hermes; *Kerdeié* è la stessa Peithó in Erodoto. È interessante che la stessa radice sembri incontrarsi in parole celtiche che indicano direttamente l’arte, il lavoro). Ma sia Ulisse che i suoi ospiti feaci, i quali hanno caro soprattutto «il festino, la cetra, la danza, mutare di vesti, bagni caldi e l’amore» (*Odissea*, VIII, 249), e tutto ciò si guadagnano attraverso la potenza della loro *téchne*, anzi: di quel mestiere che, per Esiodo, è quintessenza del ‘periculoso’ della *téchne*, l’arte di «fidarsi alle agili navi, traversando con esse l’abisso immenso» (VII, 34), pure conoscono ‘il pregio divino’ del pianto che Goethe lodò. Come una donna, che si getta sul corpo dello sposo caduto per difendere i figli e la rocca della sua città, e i nemici la traggono schiava (come una donna troiana, dunque!), Ulisse, Ulisse «polýmetis», Ulisse tutto-*mêtis*, «versa lacrime sotto le ciglia» (VIII, 522), pesante singhiozza. Ma quel pianto, che continuamente in gola gli torna nel suo soggiorno presso i Feaci, egli lo vuole nascondere (VIII, 532); quando ode il canto che narra le sue sofferenze, ciò che ha patito, afferra con le mani gagliarde il manto di porpora e sulla testa lo tira: «aídeto», aveva *aidós*, infatti, di mostrare le sue lacrime ai Feaci (VIII, 86). Ulisse «polýmetis» conosce bene l’*aidós*. Per quanto ingannevole, astuta sia la sua *téchne*, per quanti artifici essa inventi, *aidós* vive sempre nel gesto dell’eroe; la pre-potenza dei doni divini

si afferma comunque sui prodotti del fare, e lo stesso Alcinoo, re dei Feaci che sembrano amare il remo soltanto (viii, 96, 535), l'utile e il piacere che alla soddisfazione si accompagna, ha ancora *l'occhio* per riconoscerla (533). Le meraviglie della sua reggia ne serbano ancora piena memoria.

Laddove le diverse ricerche del *kérdos*, diversamente intrecciandosi, conducono alle molteplici forme della *synoikía*, procediamo nell'*experimentum* della civitas. Ma la civitas è anche perenne 'desiderio' di *aidós* e *díke*. Esso si esprime con la massima evidenza in quelle epoche della civitas nelle quali la potenza auto-distruttiva delle *téchnai* 'umane-troppo-umane', che la abitano e costituiscono, giunge ad una *crisi*. Ma tutta la nostra cultura oscilla tra l'idea della polis, nel suo significato radicale, e quella della civitas, ora affermando la supremazia del tutto sulle parti, ora i 'naturali' diritti delle parti sul tutto; ora essa esalta l'essere astratto, e «al popolo nel suo complesso si offre l'olocausto del popolo in tutte le sue parti», come diceva Benjamin Constant, ora, all'opposto, la città è fatta nascere dal libero gioco degli individui appetiti, e invisibili, benigne mani reggerebbero i fili di tale produzione. (L'idea della mano invisibile è stupefacente esemplificazione della riduzione *servile* della classica Dike). Ma mai o quasi mai i due modelli si danno in tale astratta contrapposizione; sono i tentativi di compromesso che rappresentano il fulcro della nostra tradizione filosofico-politica. Nella hegeliana *Filosofia del diritto*, il *soggetto* è, certamente, un *civis*, concepito nella concreta libertà del suo pensare e del suo agire – ma, proprio in forza di tale libertà, egli è chiamato a superare ogni astratta, intellettuale determinatezza, e, dunque, il suo stesso essere soltanto *civis*, per *produrre* (ed è la produzione suprema del suo spirito) il tutto reale e vivente dello Stato. Il grandioso paradosso hegeliano consiste precisamente nella trasfigurazione del *civis* in costruttore di polis, nel concepire la polis (come tale, *etimologicamente*, 'prima' del *polítēs*) come supremo prodotto del *civis*. L'idea di questa trasfigurazione dominerà ancora in Marx. Si mantiene l'idea del *civis* in quanto soggetto che edifica la città – ma questa città è immaginata come vivente totalità, come polis. Il

'borghese', il 'bourgeois', rappresenterà il lato negativo del *civis*, quel lato per cui il *civis* può rifiutarsi di operare la trasfigurazione dialettica di sé a costruttore di *polis*: un 'mostro' analogo (per Hegel e per Marx) a un *frater* che misconosca la *fraternitas*, a un *socius* che non voglia essere in *societas*. Il *civis* (poiché tale è in origine) non è semplicemente destinato alla *civitas*, ma egli può razionalmente 'educarsi' alla *prassi*, al fare come fare politico, fare della *polis*, che è *fare la polis*.

Si potrebbe affermare che l'intero multiverso delle critiche mosse alla hegeliana filosofia del diritto trova nel carattere paradossale di questo movimento la sua spiegazione. Non si tratta, il più delle volte, che della semplice evidenziazione della sua paradossalità (della quale Hegel è perfettamente consapevole). Eppure, se si rifiuta la figura *rivoluzionaria* del Cittadino come *immediatamente polites*, cioè: *nulla senza polis*, e, insieme, anche quella del *civis* in quanto immediatamente-semplicemente *bourgeois*, non rimane che questo bivio: o procedere, come gli stessi termini indicano, da *civis* a *civitas* (senza nessuna nostalgia per *aidós* e *dike*, e senza alcuna possibilità di poter in qualche modo *fondare* i patti che occasionalmente permettono una *synoikía*), oppure tentare il salto, vero *experimentum*, vero *periculosum*: quello da *civis* a *polis*: fare della *polis* un prodotto del *civis*. Salto *mortale*, cui nessuna *proairesis* potrebbe mai applicarsi; proaireticamente, esso rappresenta un semplice *impossibile*. E giustamente, perciò, *dal loro punto di vista*, gli aristotelici hanno sempre tentato di deridere la dialettica hegeliana. Peccato abbiano anche sempre aggiunto, proprio con l'"idiozia" dei ragionevoli, che l'umanità della *civitas*, così come quella della *téchne*, ci avrebbe assicurato da ogni loro delirio – che proprio quell'umanità era il fondamento per il loro armonioso e pacifico sviluppo. Ben altro *drâma*, beninteso, mostrava la *proairesis* aristotelica – visione che ai suoi pavi di epigoni, benignamente, *Tyche* ha risparmiato.

Il divino allievo di Aristotele porta il *drâma* dell'etica del maestro a dominare fino ai confini del mondo. Egli, anzi, ne partecipa talmente da somatizzarla addirittura. Plutarco narra che era bianco di carnagione, ma sul volto e sul petto la sua pelle si colorava di rosso; che la temperatura del suo corpo era alta, e ciò lo rendeva secco, senza umidità e *austero* nei piaceri del corpo, ma insieme «soggetto al vino e all'ira». Il *Romanzo di Alessandro* dice che aveva gli occhi di diverso colore, uno nero, l'altro azzurro. *Proairesis* è l'*arché* del fare di Alessandro. Egli è anzitutto grande *stratega*. Sa veramente, da divino *Pais* quale è, disporre sul campo le sue pedine; e il suo ordine è invincibile. E la *proairesis* vale, anzitutto, come *arché* della prassi, la cui virtù è moderazione, *phrónesis*. Alessandro è temperante e benevolo: le sue parole suonano moderate agli stessi vinti; le donne del Grande Re, cadute prigioniere, ricevono dal giovane macedone i più regali segni di rispetto, non subiscono alcuna offesa. Egli contrappone alla loro bellezza, e al desiderio che essa necessariamente fa nascere, la sua «cosciente temperanza», e si domina fino a contemplarle come fossero «inanimate statue di marmo»; ché «è più da re dominare se stessi che vincere i nemici in battaglia» (Plutarco, *Vita di Alessandro*, XXI). La più grande battaglia è quella, infatti, che si svolge nell'anima di ognuno, tra le sue due parti. E non solo Alessandro è frugale; non solo pacifica controversie, giudica e 'medica'; egli sa anche commuoversi: si rattrista delle altrui disgrazie, medita sul rischio della *hýbris* sempre in agguato; è generoso, dona con larghezza sempre maggiore «nella misura in cui crescono le sue ricchezze» (*ibid.*, XXXIX); si esercita instancabilmente, affinché non lo vinca quella nostalgia per l'ozio, comunque inteso, che davvero sembra opporsi al timbro della *proairesis*. In nome di questa idea, Alessandro conquista e regge ciò che conquista: per trasformarlo – è la sua grande idea di una suprema metamorfosi, reciproca metamorfosi, tra Greco e Barbaro.

Ma proprio perché perfetta *proairesis*, sarà anche perfetta messa a nudo del suo insuperabile *drâma*. Radicale

distinzione, intanto, della natura del Re da ogni *épistème*, da ogni possibilità di *stare*: infelice è Alessandro perché «non potest stare»: «non ille ire vult, sed non potest stare»; lo spinge un «furor» a devastare terre straniere e a conoscere l'ignoto (Seneca, *Epistolae ad Lucilium*, 94). «Nusquam integer, nusquam totus [...] oriturque illa intestina discordia [...] illaque animae irascentis anxietas» (ripeterà di sé Petrarca, ‘disvelando’ l’armonia tra Ares e la Musa anche a noi, ‘i Moderni’). Furor è slancio, impeto, esser fuori di sé: l’*álogos*, insomma, della parte desiderativo-appetitiva dell’anima, senza la cui presenza non possiamo spiegare l’arché della stessa *proairesis*. Alessandro infuria per lo stesso motivo per cui conquista (*hairesis*) e conqui-stando-trasforma; è l’altro volto della stessa potenza che gli permette di muovere guerra a tutta l’Asia. Senza tale furor la sua *diánoia* non muoverebbe nulla.

Ed ecco che, per esser fuori di sé, dovrà bere, dovrà amare il vino oltre misura, e delirare fino al punto di uccidere l’amico. E dovrà arrischiarci fino al confine del mondo, respingendo ogni ‘saggio’ consiglio. Nel descrivere le leggendarie imprese di Alessandro, a caccia di conquiste celesti o di tesori celati negli abissi dell’oceano, il Romanzo è fedele al *daimon* del suo carattere – e risulta, tutto sommato, «philosophóteron» di ogni semplice storia.

Ma furor non è il ‘semplice’ *álogos*. In quella dimensione appetitivo-desiderativa dell’anima dove combattono il ‘semplice’ *álogos* e il ‘semplice’ *logos* – dove essi si riuniscono in un simposio che somiglia piuttosto a una lotta, a un *agón*, proprio come quelli, troppo ricchi di vino, che celebrava Alessandro – si mantiene la traccia arcaica della *mania*. Appartiene alla *timé* di Dioniso, il dio della iniziazione, il dono del vino. Dono-inganno per eccellenza. Furor è quello degli indovini e dei poeti, è quello dei sacerdoti di Cibele e del coro bacchico. È alla sua memoria che ‘sacrifica’ Alessandro facendosi ebbro. Tutt’altro che semplice volontà di potenza, perciò, il suo «non poter stare»; questa radicale *impotenza* del suo potere rammenta la pre-potenza dell’arcaica mania sulla stessa drammatica forma della *proairesis* – della mania, cioè, che riguarda essenzialmente l’arché: quella voce del dio che, come tale,

direttamente, mai appare udibile; quel Chaos, quell'A-perto, che mai è determinabile; quell'Immemorabile che si mostra nel canto di Mnemosyne. A ciò si rivolge essenzialmente il furor di Alessandro; 'qui' soltanto Alessandro avrebbe potuto sconfiggere la propria sete. E per l'in-flessibile legame che collega tragedia a commedia, assistiamo, invece, ai disperati tentativi di questo Pais, uomo nonostante tutto, di conferire una forma determinata, un nome, una terra a questo suo incatturabile fine.

*Il pónos del signore*

L'ozio, la *scholé*, di cui abbiamo parlato, non va in nessun modo confusa col non-fare del signore (qualunque ne siano le basi antropologiche e sociali; qui discutiamo soltanto del suo concetto, così come si articola in Aristotele), che è 'libero' dal lavoro in quanto «rapporto negativo con l'oggetto che diviene *forma* dello stesso» (Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, III, p. 153). Il signore si rapporta essenzialmente alla cosa, e precisamente *attraverso il servo*, attraverso il lavoro del servo (anzi: il servo in quanto *forza-lavoro*). Né padrone né servo potrebbero abbandonarsi, così come non potrebbero «riceversi» (p. 151), accogliersi reciprocamente, superando con ciò la propria stessa astratta separatezza. La *verità* del signore sta nella *coscienza servile* (p. 152).

Non potrebbe essere diversamente – poiché il signore è qui caratterizzato proprio dall'appetito per il godimento della cosa. Godimento in cui la cosa verrebbe semplicemente «annientata»; ed è soltanto il lavoro che impedisce tale annientamento, *tenendo a freno* l'appetito («die Arbeit hingegen ist gehemmte Begierde», p. 153). Si tratta del fondamentale motivo del trattenersi dal 'dileguare' del godimento, base di ogni processo accumulativo, che dominerà nell'economia politica neoclassica. Hegel lo preannuncia in pieno – soltanto che egli attribuisce al lavoro tout court la potenza di questo opporsi al dileguare, 'destinando' con ciò stesso il senso della discussione avvenire: soltanto il lavoro in quanto opposto al signore pos-

siede un tale pregio? oppure il signore, in quanto capitale, è capace dell'“ascesi” attribuita da Hegel al generico lavoro? è, insomma, anch'egli forza produttiva?

In tutti i casi, il signore, di cui qui si parla, è totalmente estraneo a ogni *scholé* e ad ogni *sophía*. Tanto quanto, invece, profondamente connesso all'orizzonte della prassi. I grandi fisiocratici lo spiegarono in pagine di memorabile asprezza. Vi è *bisogno* di una classe non costretta al bisogno, che possa essere utilizzata per i bisogni generali della società, come fare la guerra, amministrare la giustizia, governare lo Stato; una classe, insomma, ‘disponibile’, che vive di ciò che, detratto il necessario per il mantenimento del coltivatore e per il profitto dell'imprenditore, la terra fornisce *come un dono*: la rendita. Ergo: il signore qui lavora a mantenere lo Stato in cui tale dono sia garantito, e sia il più ricco possibile. Duro lavoro, difficile, massimamente arrischiato e totalmente *interessato*: l'esatto opposto della *scholé*.

Come Marx comprese definitivamente, il capitalismo ha ‘apocalitticamente’ disvelato l’essenza servile di *tutte* le forme del fare, ivi compreso l’apparente non-fare del signore. Il fare della classe ‘disponibile’ non è meno alienato di quello del servo. Ma, ‘oltre’ a Marx, dobbiamo dire che l’inverarsi dello ‘spirito del capitalismo’, nel confondere in un’unica dimensione funzione poietica e funzione pratica, ci libera finalmente da ogni illusione circa il balsamo che l'*eupraxía* rappresenterebbe. Lungi dall’averne nostalgia (come ancora, da tante parti, si avverte), è necessario affermare che il suo tramonto non ne esprime, in verità, che l’originaria, intrinseca infondatezza – l’infondatezza, cioè, della sua differenza dal fare servile. Passeremo, forse, ugualmente, tutta la vita ‘ascholoúmenoi’, ma, almeno, cesseremo di affaticarci per raggiungere quella *pena* che è il *práttein* del signore, la sua *manía* di dominio, che non è dono divino, che non fa cadere nei pozzi per speculare le stelle, di cui mai hanno potuto ride-re, ma piangere soltanto, le serve tracie.

Forse «il luogo iperuranio nessuno dei poeti di quaggiù ha cantato, né mai canterà degnamente» (*Phaedr.*, 247 c 3), ma è certo che tutti hanno temprato su veridica incudine la propria lingua (Pindaro, *Pitiche*, I, 86) a questo fine soltanto: affrontare quell'estremo *pónos*, quell'estremo *agón* dell'anima (*Phaedr.*, 247 b 5) che fa accedere alla contemplazione dell'armonia non apparente, all'ascolto del *rhythmós* non asservito alla successione dei momenti. Il suo immanente paradosso consiste nel non poter che immaginare, porre-in-immagine, la stessa diafana luce, «lógos kállous archétypos» (Plotino, *Ennead.*, V, VIII, 3), archetipica ragione del bello, che non produce causaliter, ma lascia essere nel suo stesso baleno (Plotino sviluppa su questa base, come è noto, la critica allo schema demiurgico del *Timeo*).

Ma quella luce sta in perfetta *scholé*, immersa in se stessa; l'anima dei poeti, invece, è sempre travagliata dai suoi corsieri e potrà soltanto in parte trovare quella pace, librarsi «sopra il dorso del cielo». Apparentemente, essa si volge alla espressione; in verità, essa tenta di volgere l'espressione al proprio fine, alla sua fine – di *mandarla a fondo*. Il poeta non ex-prime, ma immerge ciò che è stato espresso (e ora sembra appartenere esclusivamente al divenire e alla sua inquietudine) nell'*eklámpon* che l'ha 'lasciato' essere, immerge la successione nell'*exaíphnes*. Egli non mira alla *poíesis*, ma alla sua crisi. *Philosophóteron* è il canto, rispetto all'*historia*, perché ha di mira quella *scholé* che necessariamente ignora la Musa che narra gli eventi e quelli soltanto rammenta – rammenta, cioè, soltanto il luogo perfettamente dimentico del senso della *scholé*.

In questo consiste il suo inganno: *sembrare poesia*. In verità, invece, cancella e distrugge. Per un errore del nostro sguardo, la sua sembra una 'catastrofe' al fare (*katabolé* chiamava Origene la stessa *ktísis* divina), mentre è piuttosto *epistrophé* da esso. Sembra avvicinarsi a noi, in realtà avanza verso la sua meta dando le spalle al nostro fare. Giacometti disse: «Non costruisco se non distruggendo, non avanzo se non voltando le spalle alla meta».

Questa *metánoia* è forse *perfetta* nell'arte del nostro tempo. Essa non appare come nuova 'rivoluzione' all'interno della indiscussa evidenza dell'espressione: *che l'espressione è e nient'altro*. Non trasforma di nuovo la rappresentazione dell'ente, presupponendo il rappresentare stesso come necessario, ma piuttosto interroga questo stesso rappresentare, ne mostra la contingenza. La sua domanda non suona: come trasformare la rappresentazione dell'ente – e neppure, alla radice: perché l'ente è (e non il nulla) – ma: perché la rappresentazione (anche di questa stessa ultima domanda)? perché il suo silenzio è impossibile o come paradossalmente immaginarlo?

Non sono più domande 'poetiche' – ma perfettamente esprimono quel senso della poesia che Platone odiava-amava, per il quale l'inno cerca il luogo iperuranio che mai degnamente potrà 'imitare'. Lo straordinario e difficile dell'arte contemporanea risiede in questa natura della sua domanda, che la 'libera' dalla storia della rappresentazione. Eppure, certamente, essa è espressione, nel senso chiarito parlando delle forme del tempo e del fare: proprio volendo esprimere l'armonia non manifesta dell'Aión, volendo esprimere la compiuta *scholé*, che è perfetta *en-érgeia*, quel Ni-ente, verso cui va 'distruggendo' o de-creando, ek-siste. La domanda intorno al perché dell'ente è la stessa intorno al nulla; l'ente non è che l'eksistere del nulla. Lo 'scandalo' di Duchamp, dunque, è assai più radicale di quello che, di fronte alla sua 'opera', solleva la domanda: perché questo *petteúein*? perché questo disporre pedine? come presupporre alcun senso per questo ordine? Esso sta in totale In-differenza con il *pai-zein*; qualsiasi ordine, qualsiasi disposizione dei pezzi del gioco è da sempre nella In-differenza di Aión. E, dunque, ecco lo 'scandalo' essenziale, la rappresentazione stessa sta in tale In-differenza e dalla sua 'luce' è da sempre destinata; il suo mostrarsi è il suo stesso dissolversi. La tragedia di questa 'poesia' coincide qui, proprio al suo culmine, col suo carattere *comico* (quel carattere dell'arte contemporanea, sul quale Hegel conclude l'*Estetica*): l'ordine più complesso, le più elaborate alchimie, l'apparentemente estrema tensione poetica sono simultaneamente de-

costruzione, de-creazione; il *pólemos* più tormentato, *scholé*. E ni-ente la forma più ‘bella’.

Questa autentica tragicommedia mette finalmente a nudo il *drâma* dell'anima, ci 'libera' finalmente dal confonderlo con la fatica del semplice rappresentare, con la pena dell'espressione. Essa va al fondo dell'*arché* dello stesso principio della *proaíresis*. Se quest'ultima regge ogni forma di *poiesis* e di prassi, e se la linfa che la decide al movimento e al trasformare è, però, un'órexis indomabile per il logos – il vero, originario impulso non è questo, che ci travolge al pro-durre, ma quello al non-fare. Alla radice di ogni forma del fare non sta la decisione, irriducibile alle forme del calcolo, che muove al fare, ma amore per la *sophía*, che è amore per la *scholé*. Alla radice del fare non sta l'inizio *che dà inizio al fare*, ma l'Inizio che sta *en scholēi*, che destituisce nella sua In-differenza la stessa necessità del fare. Che il fare abbia *arché* e *télos* nel non-fare della *scholé*, che il più radicale impulso dell'anima sia per la *scholé* (e non per l'origine della *proaíresis*) – questo 'imita' l'arte contemporanea, la sua dimensione libera da ogni servitù denotativa, la sua eckhartiana e cusaniana in-differenza tra diafana Luce e massima caligo.

Nell'angolo di un famoso luogo di tortura per quest'arte (il parigino Beaubourg), 'progettato' al fine di addomesticarne la grande tragicommedia nella dilagante chiacchiera intorno al funzionale, all'analitico, alla secolarizzazione, *accade* (certo ne sono 'innocenti' curatori e allestitori) uno straordinario colloquio, nel più straordinario silenzio dell'anima. La *Ninfa addormentata* di Brancusi con la *Croce nera* di Malevič. Non può esistere più perfetta immagine della dimenticanza, dell'oblio, del sonno *che appartengono* alla Musa. Così, attraverso la fatica del ricordare, la poesia attinge l'Immemorabile; e, quando vi attinge, è questa Ninfa addormentata. La Ninfa sogna il *rythmós* non apparente, il ni-ente di ogni figura, che Malevič *sola mente* le immagina vicino. Ella sogna la cusaniana icona di Malevič; e questa non può esistere che nello sguardo chiuso e nel canto rivolto alla pura *arché*, che canta il silenzio della Ninfa. Se l'espressione fosse negazione di Aión, in questo dialogo, certo, Aión avrebbe *amato* negarsi.

*Baruch\_in\_libris*

LIBRO TERZO  
L'ETÀ DEL FIGLIO

*Baruch\_in\_libris*

PARTE PRIMA  
LE ETÀ DEL MONDO

SEZIONE PRIMA

B. – Vedo con piacere che non si è lasciato convincere dalle sue stesse parole; a giudicare da fogli e libri che la sommergono, la *vita ociosa* non sembra fatta per lei.

A. – «φιλοσοφητέον καὶ νέω καὶ γέροντι» dice Epicuro a Meneceo – lei sa bene che *scholé* significa ‘filosofare sempre’, da giovani come da vecchi; filosofare è il fare dell’ozio, nel senso che filosofando si mostra come l’ozio non sia l’astrattamente altro dal fare, ma, anzi, il contenuto del *drān* per eccellenza.

B. – Le confesserò, per una volta, che ho trovato abbastanza soddisfacente la sua spiegazione della *scholé* come *énérgeia*.<sup>1</sup> Domina, certo, nella classicità questa nostalgia per una forma non causale del fare; la critica plotiniana

1. La *theoría*, che soltanto nella *scholé* è possibile raggiungere, significa il perfetto *essere-nell'-érgon*, essere ‘al lavoro’ dell’uomo – ed essere ‘al lavoro’ nella perfetta coscienza che tutta la *téchne* è «di gran lunga più debole di Ananke». *Scholé* indica, allora, quella dimensione di massimo ‘co-agitare’ e ‘co-agitarsi’ dell’uomo, che, liberando da ogni *supersticio* sopra alcunché di già-dato, obbliga a naufragare in ciò che ‘è’ pre-potente rispetto ad ogni *téchne* e ad ogni sapere.

del Demiurgo del *Timeo* ne è testimonianza. Egli non 'diviene' causa della sua opera (*Ennead.*, II, ix, 8), come se l'operare potesse modificarne la natura o si svolgesse cronologicamente secondo un'intenzione, ma crea essendo, è in atto tutto intero, non esce da sé pro-ducendo, il suo essere e il suo produrre sono uno (VI, viii, 20): la sua *poiesis* coincide con la sua *theoría*, anzi: col suo più intimo contemplarsi. Da questa fonte tutto proviene, senza che essa a nulla si muova.

A. – Ma, veramente, io cercavo di chiarirle il senso della mia impossibilità ad accettare una simile idea, poiché qui mi pare avvenga proprio ciò da cui vorrei 'liberarmi': la coincidenza tra *arché* e *poiesis*, l'immediata identità tra Inizio e fare.

B. – Non si esprime con esattezza. Quella *poiesis* non deve essere assunta nel suo significato 'discorsivo', comune. L'*ipseità* assoluta del Nous non si volge materialmente alla creazione, tantomeno immediatamente produce la molteplicità degli enti determinati. Se così fosse, la determineremmo, la ridurremmo a ente, la cui *quidditas* potremmo sempre predicare; o, per dirla con le sue parole, la determineremmo alla creazione (dell'ente determinato), fagocitandola nel tempo che è proprio della creatura. La creazione, invece, di cui qui si parla, è luce intellettuale, puro auto-riflettersi. Dall'Uno non 'viene' che l'Uno dell'Intelligenza, della *prima* Intelligenza, altrimenti dovremmo concepire un molteplice nella stessa essenza dell'Uno. Il molteplice si produce soltanto dalla prima Intelligenza, o Nous, poiché essa tiene, per un verso, alla necessaria semplicità dell'Uno, ma, per l'altro, in quanto proveniente dall'Uno, essa appare anche come essere contingente. E da tale sua contingenza emanerà il primo Corpo.

A. – Lo schema emanazionistico, che ha avuto la bontà di ricordarmi, non riesce a guarire i miei dubbi, anche se posso ben comprendere come esso sia animato dal nostro stesso problema: sottrarre l'Inizio dall'esser *posto* come immediatamente Demiurgo. Ma l'atto del pensiero divino

che pensa se stesso è già in sé passaggio al molteplice, poiché l'Uno e il pensiero dell'Uno non possono essere lo stesso, così come non potevamo considerare identici l'Uno e l'essere, secondo l'ipotesi del *Parmenide*. E, infatti, nella divina scienza di sé, questo pensiero deve contenere l'intero ordine dell'essere, compreso quello delle cose individuali, possibili per sé, ma sempre necessarie in quanto 'esistentificate' dall'Essere necessario.

B. – Mi pare che questa sua difficoltà derivi dal modo specifico in cui il discorso plotiniano viene recepito da determinate correnti delle grandi scolastiche – in particolare nel 'compromesso' con l'aristotelismo tentato da Ibn Sīnā...

A. – ... che il suo ricordo sia benedetto...

B. – ... il quale *sembra*, a volte, postulare una distinzione *reale* tra essenza ed esistenza (e così lo lesse Tommaso), tale da costringerci a intendere l'atto creativo *ad extra*, come intervento 'fisicamente' determinante. Ma, in realtà, egli non identifica mai esistenza e accidente, bensì distingue nell'Essere assolutamente indeterminato, applicabile in senso univoco a tutte le forme dell'essere (come farà, al tramonto della Scolastica europea, Duns Scoto), la dimensione complessiva dell'essere-possibile (sostanze *e* accidenti: ciò che *può* esistere, ciò cui l'esistenza *può* accompagnarsi) da quella dell'essere per sé necessario.<sup>1</sup> Le essenze (meramente possibili) esistono tuttavia nella prima Intelligenza: tutte Dio contempla, in uno, contemplandosi. La stessa distinzione tra essere possibile ed esse-

1. Si legge nel *Kitāb Al-Īṣārāt wa'Tanbihāt*, *Libro delle direttive e delle considerazioni* (cito dalla trad. francese di A.M. Goichon, Vrin, Paris, 1961, pp. 140-141): «ogni essere considerato secondo la sua essenza e senza riguardo ad altro, deve essere. La sua esistenza gli è necessaria, o altrimenti non sarebbe». Il possibile è ciò che non ha *sé* la necessità di esistere (né di non esistere), ma la deve ad altro. Sull'essere assolutamente necessario non può esservi scienza discorsiva, non può darsi definizione, ma solo *irfān*, pura intuizione intellettuale (p. 146): oltre ogni ascesi, il fondo dell'anima attinge al Dono e si trasforma in «specchio terzo» della Verità (p. 204). Trasposizione plotiniana, come è chiaro, della 'teologia' aristotelica.

re necessario è così compresa ab aeterno nella ipseità auto-manifestantesi di Dio.

A. – E cos'altro significa ciò se non che l'essere di Dio viene determinato come *creatore* ab aeterno? Egli è quel perfetto demiurgo che fa ek-sistere concependo semplicemente, la cui luce intellettuale è così forte da pro-durre ciò che vede in sé nell'istante stesso in cui lo vede. L'ek-sistere, tuttavia, rimane il suo fine; Egli è, come afferma Ibn Sīnā, il Signore dell'Aurora (degli enti).

B. – Lo direi Immaginazione, piuttosto, o forza immaginatrice, non creatore – tantomeno creatore ex nihilo. Credo che Al-Ghazālī avesse, in questo, ragioni da vendere nel denunciare l'“eresia” dei ‘filosofi’.

A. – Lo credo anch'io – anche se in tutt'altro senso. Ma torneremo presto al problema della *creatio ex nihilo*, croce, certamente, del neoplatonismo islamico come di quello cristiano. Per il momento, vorrei soltanto ribadirle che il ‘tradurre’ creazione con immaginazione non mi risolve affatto il problema, per quanto abbia meditato e ammirato le splendide pagine di Henry Corbin su Ibn 'Arabī. Che la creazione sorga dal nulla, inteso come altro da Lui, o che essa sia rivelazione dell'Essere divino stesso, *teofania*, è comunque necessario presupporre l'amore ad essere-conosciuto da parte del ‘tesoro nascosto’, il ‘sospiro esistentificante’ che ne agita la solitudine. Che la creazione sia apparire a Sé dell'essenza divina, o produzione di un'esistenza contingente realmente separata, quell'essenza divina è *posta*, comunque, come creatrice. Questa presupposizione non viene radicalmente mai discussa; la differenza (ed è, certo, grande) consiste nella forma della relazione tra creatore e creatura. Per la visione teofanica di Ibn 'Arabī non vi è differenza essenziale nell'unicità dell'essere: i nomi divini non sono che gli archetipi eterni dell'ente, *dei quali* è fatta ogni cosa. Ma perché i nomi divini devono valere come archetipi? perché il primo nome divino deve suonare come «il Clemente» (al-Rahmān), nel senso di colui che anela alla manifestazione, che è tutto-amore per il rivelarsi e che in ogni istante realmente si rivela, rinnovando ogni volta l'intera creazione? O, se

preferisce, perché l'immaginazione deve essere *immaginatrice*?

B. – Questo è precisamente quanto io sostengo: che *deve* esserlo. Lei mi costringe a una posizione ben curiosa; volevo, infatti, concederle che, all'interno di certe tradizioni del neoplatonismo, si incontra effettivamente qualcosa di simile alla sua idea di un fare-non-fare – ma ora lei mi vuol convincere che si tratta di semplice impressione. Benissimo; spieghi lei, dunque, che senso dare alla sua 'nostalgia' per una clemenza – se ho ben capito – non manifestante, ma *nientificante*. E quale immagine possa mai corrispondervi.

A. – Temo non abbia ben capito. Primo, gli autori che ha avuto la cortesia di ricordarmi sono veramente tra gli Angeli custodi della mia ricerca – ma 'soltanto' attraverso una diversa interpretazione del loro messaggio. Secondo, la mia 'nostalgia', come speravo le fosse finalmente chiaro, non ritiene affatto l'ente come un'illusione che svanisce all'aurora della 'giusta' gnosi; piuttosto, vorrei evitare di presupporre il ni-ente del puramente possibile come una mera spettralità che viene cancellata dalla dura legge dell'esistente. E ciò mi pare avvenga, alla fine, anche nelle idee di creazione che stavamo discutendo.

B. – Ma come? L'*unio sympathetica*, il *mysterium conjunctionis*, di cui in esse si parla, simbolizza le due dimensioni dell'essere in quanto essere: l'essere possibile è altresì necessario per l'azione divina, la sua esistenza vale pertanto come autentica teofania. Ma la dimensione teofanica dell'essere rivelato non annulla l'*Absconditum*, in quanto l'essere necessario *per sé*, nella sua assoluta ipseità, trascende ogni immagine, ogni relazione analogica e permane perciò perfettamente 'libero' da quel vasto oceano degli enti, dove, per Ibn 'Arabī, va sempre errando la debole barca della scienza umana. Non vi sarebbe affatto simbolo, ma astratta identità, se la manifestazione fosse semplicemente risoluzione dell'essere necessario nella necessità dell'esistente. La manifestazione è e non-è, ad un tempo, l'essere divino – la creatura è e non-è il creatore, il vassallo è e non-è il signore.

A. – Ammiro l'impegno con cui difende tesi che le sono estranee – al fine, penso, di inchiodarmi su posizioni che il suo 'decisionismo' creazionista potrà più facilmente invalidare. Certamente, l'essere necessario per sé non potrebbe, in quanto tale, esistentificarsi; eppero, esso *si immagina*, riflette sé a sé, e in questo riflettersi è scienza divina; immanenti in tale scienza sono ab aeterno gli archetipi fissi della creazione, *metaxý* tra l'Uno, il Realissimum, e questo mondo fenomenico.

B. – Non *questo* mondo – ma, semmai, ogni mondo *possibile*. Come dall'Uno del Punto che è centro della circonferenza possiamo trarre infiniti raggi, senza che il centro patisca mutamento alcuno, così dall'essere per sé necessario è possibile immaginare infiniti mondi dell'essere per sé possibile soltanto, e necessario per altro.

A. – Mondi che, in quanto possibili, o rimangono come essenze in mente Dei, immanenti al Logos divino, prima Intelligenza, oppure vengono esistentificati per *volontà* immaginatrice-creatrice divina (e non bisognerà, allora, concludere, con la *Teodicea* leibniziana, che quello posto in atto è, in quanto tale, poiché *in atto*, poiché anche *esistente*, il 'migliore?'). Ma quella prima Intelligenza è creazione esattamente come questi mondi. E nella misura in cui l'Uno *deve* riflettersi, *deve* anche essere Logos e perciò *deve* creare. Non ha senso distinguere, nell'atto creatore, come distingue, ad esempio, lo stesso Tommaso, la dimensione del sapersi divino dalla decisione effettualmente esistentificante. L'auto-riflettersi vale, in tutto e per tutto, come archetipo di ogni possibile creare – è quella Piuma Suprema, dice Ibn 'Arabi, con la quale Dio scrive il destino di tutto l'essere possibile. Ora, tale Piuma rimane, certo, trascendente rispetto alla sua scrittura, ma la domanda è un'altra: e cioè se il Realissimum, l'Uno, di cui si afferma la trascendenza, è trascendente rispetto al suo essere 'scrittore'. Nell'esistenza teofanica non si annulla, è chiaro, nessuna delle due dimensioni che ne compongono il simbolo – ma non si afferma, forse, insieme, che teofanica è necessariamente l'essenza di Dio? che Egli non può non nominarsi? Questa domanda mi pare 'a monte' di ogni considerazione critica sulle diverse forme

che l'idea di creazione finisce con l'assumere. Ammetto volentieri, peraltro, che nei grandi maestri, che è d'obbligo evocare affrontando il paradosso dell'idea di creazione nell'ambito della teologia delle religioni del Libro, tutte le cure sono riposte nell'evitare ogni astratta trascendenza, così come ogni esito monistico o panteistico.

B. – Diciamo meglio, nel mostrare la simbolica complementarità tra le due dimensioni – il che, teoreticamente, non si può predicare in altro modo se non come l'essenziale unità dell'essere in quanto essere necessario e in quanto essere possibile.

A. – Unità che costituisce, appunto, la creazione medesima. Infatti, che altro è *ogni* ente se non manifestazione di tale unità? Dunque, quel discorso sulla relazione tra creatore e creatura non assume altro senso che quello di illuminare la costituzione stessa del creato (di ogni possibile creato). L'inevitabile conseguenza è che, senza la creatura che la immagina, la ama fedelmente, vi corrisponde, neppure potrebbe darsi trascendenza divina. Paradossalmente, la Realtà divina può custodirsi *simbolicamente distinta* dall'immagine creaturale, soltanto perché non ne è che immagine!

B. – Mi pare che ciò non possa significare altro se non che l'Inizio dovrà necessariamente *correre* alla creazione, apparire teofanicamente, che l'*Absconditum* non può fissarsi in una sorta di nuova, astratta determinazione, ma valere come l'incatturabile Punto che è fonte della corrente dell'essere – necessario in quanto mai cessa di fluire, di *fare* che l'ente sia.

A. – L'immagine cui ora ha fatto ricorso, mi ha prepotentemente ricordato un altro grande maestro, che, nell'ambito della teologia cristiana, ha affrontato, prima dello stesso Ibn Sīnā, e tre secoli prima di Ibn 'Arabī, i loro stessi problemi. « *Movet autem seipsum per omnia, ut sint ea, quae a se essentialiter subsistunt; motu enim ipsius omnia fiunt...* ».

B. – Ma ricordi bene, per intero. Per l'Eriugena l'*étymon* di *theós* è duplice: da un lato, *théo*: correre, ma, dall'altro,

*theorô*, vedere, contemplare (anzi, si potrebbe proprio dire: vedersi, *theòn horáo*). «Deus ergo currens dicitur, non quia extra se currat, qui semper in seipso immutabiliter stat, qui omnia implet; sed quia omnia currere facit ex non existentibus in existentia» (*De divisione naturae*, in P.L., CXXII, I, 453 b). Il correre di Dio, «subtilissime intelligendum», equivale a «videre omnia» (452 d), e questo vedere o immaginare (proprio come nella metafisica avicenniana) è immediatamente creatore («sine mora facit omnia», III, 643 b). L'essere necessario per sé si dispiega istantaneamente nel corso degli enti, nell'istante stesso in cui in sé li concepisce.

A. – È davvero il medesimo eroico sforzo di pensare la creazione non necessitata ad extra. E posso ritrovarlo anche in Tommaso. Il creare divino comporta, infatti, una *mutatio* solo nell'ordine della nostra, finita, comprensione («secundum modum intelligendi»); ma l'effetto è qui *actu* già perfettamente nella causa: «simul est fieri et factum est», «simul aliquid creatur et creatum est». Posta la *Luce* divina, è immediatamente posto anche l'essere-illuminato. Se la Causa non fosse, in questo senso, *idem* con la creatura, sarebbe imperfetta, in quanto «indigens alio» (*Summa Theologiae*, I, qq. 45-46). (Naturalmente, da ciò conseguirebbe che, essendo Dio ab aeterno, «et mundus est aeternus». Ma poiché questa eternità non è dimostrabile – Dio può essere Causa ab aeterno secondo la forma, non necessariamente deve effettivamente produrre il mondo –, rimane *credibile* che il mondo abbia avuto inizio: I, q. 46, a. 2; *Summa contra Gentiles*, II, 31-32).

Ma non vengo ancora a capo delle mie difficoltà. Se veramente nel vedere-teorizzare il corso del tutto, Dio è nel tutto, Egli non potrà separarsi neppure dall'effettivo movimento, dall'effettiva distensio temporis della molteplicità degli enti. Il suo creare avrà una dimensione aionica, per la quale, nell'istante, Egli tutto vede, ma, inseparabile, anche una dimensione cronologica, per la quale corre effettivamente nel movimentum delle cose. E la prima dimensione ritorna ad apparirci come quella fonte necessaria, immaginabile soltanto come *dynamis* che mai cessa dal far ek-sistere.

B. – A me pare che il problema stia così e non possa stare altrimenti. Le cose in tanto sono, in quanto in esse ‘corre’ lo spirito divino – ovvero, in quanto la *theoría* non può valere, finalmente, se non come «currere per omnia», se non come creare, produrre all’esistenza. E ciò sono costretti ad affermare anche i suoi neoplatonici.

A. – Ecco il punto: ed io penso, invece, che non ne abbiamo ancora scoperto tutti i tesori nascosti, che li abbiamo ascoltati per un verso soltanto – assai poco simbolicamente, davvero. Mi permette di riprendere da un altro capo la nostra conversazione? Se lei è d’accordo, potremmo farlo proprio dialogando con Giovanni Scoto – nessuno, infatti, ha indagato lo scandalo dell’idea di creazione più ‘spietatamente’ di quest’ultimo, direi, dei grandi Padri – altrettanto libero, altrettanto radicale dei più grandi di loro.

B. – Se neppure la ‘sapienza orientale’ dell’Islam è riuscita a immaginare altro Inizio che già non fosse potenza teofanica, che non *dovesse* determinarsi teofanicamente, come può sperare di intuire traccia di questa via in un pensatore trinitario come l’Eriugena?

A. – Forse proprio perché la relazione nella inseparabilità – questa grandiosa idea di una *máche* o di un *agón* intradivini, che non distruggono ma affermano l’unità o l’ipseità sovraessenziale – crea più problemi, costringe ad aporie più ‘ricche’ di ogni ‘semplice’ speculazione sul rapporto tra creatore e creatura.

B. – Ma proprio nel senso che rende ancor più determinato il carattere manifestativo della stessa unità sovraessenziale. Che cosa predica, infatti, la «*vox spiritualis*», la voce di quell’«uccello d’alto volo», «nulla caligine obcaecatus», cui è stato donato di contemplare senza errore *in deum* (*Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem*, P.L., CXXII, 283 b-285 c)? «In principio, inquit, erat verbum» – ed è come se dicesse *aperte*: «In patre subsistit filius» (286 b). Nessun tempo tra Padre e Figlio, nessuna intenzione, nessuna produzione. In principio è il Verbo, «et deus erat verbum».

A. — «In unitate essentiae et substantiali distinctione» — mi scusi la sottolineatura, ma avverto nelle sue parole la seduzione del «tautón».

B. — Nient'affatto. Il nominarsi, l'aionico riflettersi-articolarsi del Padre è il Verbo; il Padre si dice — ed è il Verbo. Ma è *attraverso* il Verbo che tutte le cose vengono fatte. Il Verbo non è ‘fatto’, ma è lo stesso auto-concepitarsi del Padre, la sua stessa Sapienza. Ora, attraverso e *in* tale Sapienza ogni cosa viene realmente prodotta-creata. Poiché il Verbo è presso il Padre ed è il Padre («et deus erat verbum»), tutto è concepito nel Padre, ma fatto attraverso il Verbo. La distinzione sostanziale sussiste, perciò, tra la dimensione del concepirsi e quella del fare. Il Verbo non è «tautón» col Padre, poiché è concepito nel Padre, e in quanto causa o ratio di ogni possibile mondo.

A. — Ci ritroveremmo, pertanto, all’ipseità avicenniana, che nella sua stessa scienza possiede gli archetipi dell’ordine dell’essere e del bene, attraverso i quali tutto è realmente creato. La vera e propria decisione (se così possiamo esprimerci) di creare spetta al Logos; ma il Logos stesso è concepito ab aeterno da Dio (altrimenti cadremmo nell’ipotesi di un originario dualismo); ergo: Dio risulta ab aeterno *determinato* alla creazione attraverso il Logos. E nulla muterebbe se affermassimo che il Logos produce liberamente: in questo caso il Padre sarebbe sempre determinato, sia pure alla libertà del Figlio.

B. — Non vedo in quale altro modo potrebbe essere intesa, nell’Eriugena, la distinzione. «Patre loquente verbum suum» (287 b) tutto è concepito; attraverso il Verbum tutto è finalmente, realmente *espresso*. «Patre gignente sapientiam suam» (*loc. cit.*), si concepisce il Figlio, il quale è realmente fattore.

A. — Ma Padre e Figlio sussistono in perfetta *co-eternità*, e, dunque, coeterna al Padre è l’immagine della creazione *per Verbum*, anzi: tutte le possibili immagini di tutti i possibili mondi.

B. — Perciò il Figlio non può essere inteso mitologicamente, come un Demiurgo, creato dal Padre in un certo

momento, né come ab aeterno *altro* dal Padre, cosa che renderebbe inconcepibile l'unità superessenziale.

A. – Eppure, questa distinzione è introdotta e concepita secondo un *unico* senso: colui che parla, nell'istante in cui è parlante, «*in verbo quod loquitur*», *necessariamente* si esprime, «*spiritum suum producit*» (288 b), ‘corre’ in tutto, e non appare concepibile che possa ritirarsi dal corso del tutto, poiché con ciò *necessariamente* si ritirerebbe dal proprio stesso nominarsi: non avrebbe più nome. Comprendo bene la sequela «*Pater loquitur, verbum gignitur, omnia efficiuntur*» (287 c), ma è, appunto, il suo *Inizio* che continua a sembrarmi mera, e necessitante, presupposizione.

B. – Devo ripeterle quanto lei stesso mi ha infinite volte ricordato? Nel nome del Figlio si manifesta *il nome soltanto* del Padre: «*Manifestavi nomen tuum hominibus quos dedisti mihi*» (*Gv.*, 17, 6). Nel suo *Commentarius in Sanctum Evangelium secundum Iohannem*, l'Eriugena pone proprio questo passo al centro della sua meditazione. Neppure gli Angeli *intellectuales* di Ibn Sīnā potrebbero conoscere «*in sua natura*» il deus unus che è «*tutta la trinità*» (301 b)! Il Figlio è «*sinus*» del Padre, nel senso che ci è già capitato di richiamare, perché lo «*insinua*» non soltanto nel mondo, ma anche nei cori dell'Angelo: anche «*in caelis*» Dio è saputo soltanto attraverso il suo Nome, per Verbum. Il Figlio *narra* il Padre, non in quanto ne manifesti la superessenziale divinità, «*quae omnino invisibilis est*», ma proprio per la forma umana che assume, e che nei suoi atti rivela la propria origine, così come i moti del corpo rivelano l'anima che lo vivifica, «*dum per seipsam invisibilis*» (302 c).

A. – Ma può reggere veramente la distinzione tra una divina superessenzialità e il Nome che è il Figlio? Il concepimento del Verbo è già in sé superessenziale, altrimenti avverrebbe nel tempo, nei «*tempora saecularia*» del creato, che sono della stessa natura del creato (*Hom. in Ioh. Prol.*, 287 b). Sta, dunque, nella stessa superessenzialità del divino il *concepirsi*, «*ante et ultra omnia*» (286 b). E a tale concepirsi, tutto si riferisce, da esso tutto deriva. *Nel*

Verbo sono create tutte le cose: «nihil extra ipsum est factum, quia ipse ambit intra se omnia, comprehendens omnia...».

B. – Ma l'ipse è il Verbum, appunto. Perciò usa «factum».

A. – Ma la generazione del Verbum è superessenziale e, *in uno*, «causarum omnium conditio» (287 a): condizione essenziale di tutto ciò che dalle cause archetipiche *procede* «*in genera et species*». Se Verbum *est* omnia, tutto sarà anche nel concepimento sovraessenziale del Verbo. Così possiamo benissimo dire, come nel *De divisione*: «non enim *deus* vidit nisi seipsum, quia extra ipsum nihil est, et omne quod in ipso est, ipse est» (704 c), dove un'arcata poderosa si getta verso quell'altra 'fatale' proposizione: «Quicquid est, in *Deo* est, et nihil sine *Deo* esse neque concipi potest» (*Ethica*, I, xv). Spinoza rende rigorosa, da questo punto di vista, la posizione dell'Eriugena, proprio eliminandone la distinzione tra il concepire e il creare. Posto l'essere per sé necessario, è posto il creato come uno dei suoi infiniti attributi, senza alcuna necessità di immaginare 'transizione' ad esso *per Verbum*.

B. – Ma siamo veramente, allora, in tutt'altro clima spirituale: ciò che appare ha ormai perduto ogni carattere teofanico.

A. – Perché mai? Si potrebbe, anzi, sostenere che soltanto a questo punto lo assume: chi vede la cosa, la natura naturata, vede Dio.

B. – Non si tratterebbe più, appunto, di teofanie, poiché queste ultime rivelano e nascondono insieme (*Div. nat.*, 1010 c-d), e qui, invece, per imitare i suoi modi di dire, proprio *léthe* sparisce da *alétheia*.

A. – Quale nascondimento si custodisce, in ultima istanza, nell'essere per sé possibile, necessario per altro, nelle manifestazioni o illuminazioni di Dio, che sono, sarà bene ripeterlo, «*omnes* creature visibles et invisibles» (*In Ioh. Ev.*, 302 b)? Quale significato ancora attribuire al «*Deum nullus vidit*» (come l'Eriugena traduce)? Il concepimento del Verbo superessenziale, così come la creazione in esso

degli archetipi, e infine la ‘mimesi’ che di essi si produce nel molteplice delle teofanie, sono tutti attributi della medesima sostanza. In nessuno di essi, ovviamente, consiste l’intera sostanza, poiché infiniti ne sono gli attributi, ma pure la sostanza deve essere *intera* in ognuno, così come ognuna delle persone o dei volti del simbolo trinitario dice *il tutto* del simbolo, relativamente ad una delle sue dimensioni: si dice *il tutto*, in quanto Figlio, relativamente al Verbum, relativamente al Padre e relativamente allo Spirito. In diverse forme, sotto diversi riguardi è l’intera sostanza che si dona; il mio sguardo non può abbracciarla nella infinita totalità di queste forme, ma ciò non comporta affatto che essa nasconde in ciascuna di esse qualcosa di sé.

B. – Forse, le difficoltà le provengono dal non aver bene inteso il senso della proposizione: «in omnibus enim quae sunt, quicquid est, ipse est». A questo proposito è necessario rifarsi al *De divisione*, piuttosto che ai commenti a *Giovanni*. Ciò che è *in quanto è*, nella misura in cui realmente è, *ipse est* – ma ciò che realmente è non sono affatto le cose sensibilmente apparenti, bensì la loro immutabilità o necessità. Dio è lo stesso dell’essere necessario (per altro) delle creature (esattamente come sarà per Avicenna), ovvero delle loro cause archetipiche: «Deus in Verbo suo intelligibilium essentiarum sensibiliumque universaliter causas condidit» (554 d). Le cose nello spazio e nel tempo, propriamente, *non* sono, «per se non subsistunt, quia substantia non sunt», «per se subsistere nesciunt» (914 a). Il mondo materiale non è che immagini ed ombre, puro accidente, destinato a svanire nel finale ritorno della natura alle sue cause *nel Verbo divino*. Si estingue ciò che *mai* è stato, e permane ciò che mai ha cessato di essere.

A. – Ma non svaniscono le nostre difficoltà, anzi si moltiplicano. Dio non sarebbe, allora, creatore del mondo sensibile? E perciò non potrebbe dirsi *destinato* a creare? Di che cosa sarebbero, dunque, cause le cause primordiali? Possiamo pensare cause senza effetto? o arrestare il loro essere cause ad un certo momento del *descensus*, contraddicendo, con ciò, in toto, l’idea dell’istantaneità della creazione, continuamente ribadita dall’Eriugena? Svan-

rebbe, inoltre, ogni significato del termine 'teofania', poiché, se Dio fosse soltanto nelle essenze archetipiche, in nessun modo apparirebbe, o, meglio, la teofania assumerebbe un senso puramente noetico.

B. – L'affermazione dell'Eriugena che «extra ipsum nihil est» va intesa letteralmente: fuori di Lui è il nulla (cioè la corporeità sensibile nello spazio e nel tempo). Dio crea, ma creando *si crea* soltanto «in omnibus, quae sunt», cioè nelle idee o cause.<sup>1</sup>

A. – E che cosa farebbe ritorno alle idee o cause? le stesse idee o cause? esse non stanno forse in sé da sempre? non costituiscono un'unità assolutamente semplice? Ma si distinguono reciprocamente e si manifestano in tale reciproca distinzione *nei loro effetti*. Questa forma dell'apparire non può pertanto in nessun modo essere considerata come puro accidente; *in Verbo* si costituisce la stessa natura delle cose «in temporalitate constituta mundi» (*Div. nat.*, 640 d). Creando l'essenza delle cose, Dio crea necessariamente anche la loro reale *possibilità* di esistere. E poiché Egli *si crea* nel creare le essenze, *si crea* altrettanto in tale generale possibilità.

B. – Mi confonde. Non dovrebbe proprio lei apprezzare e difendere questo eroico tentativo per districare l'essen-

1. È la stessa difficoltà già prepotentemente presentatasi a Origene: il mondo esistente ab aeterno non sarebbe che il mondo 'concepito' nella Sophia divina, e in questo senso soltanto è lecito affermare che «neque conditor neque beneficus neque providens deus aliquando non fuerit» (*De principiis*, I, 4, 3). Si sarebbe altrimenti costretti ad ammettere una 'primordiale materia', come pure avverrà presso certe correnti della teologia medioevale (specialmente nell'ambito della Scuola di Chartres). Tommaso (*Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2), come già si è visto, ammette la non-eternità del mondo come verità di fede, di cui è impossibile una dimostrazione razionale (così come, d'altronde, è impossibile dimostrare la necessità che il mondo sempre sia stato, che mai abbia avuto origine). Ma volendo se stesso (ciò che risulta comunque necessario) come può Dio non volere le stesse idee della sua Sapienza? e che cosa sono tali idee se non le idee della stessa creazione *ad extra*? Il 'prodursi' dell'effetto risulta così disposto eternamente, anche se 'avviene' nel tempo (*Summa contra Gentiles*, II, 32), e risiamo al 'grande arrischio': che «posita causa» risulti necessario porre lo stesso effetto.

za divina dalla necessità del produrre nello spazio e nel tempo?

A. – Ma è proprio perché credo di coglierne tutta l'importanza, che non posso accettarne questa determinata soluzione, fondata, quasi, sulla assolutizzazione reciproca tra Cause e mondo sensibile.

B. – Certo, si tratta di una distinzione inconcepibile dal punto di vista di qualsiasi tradizione teologica cristiana, poiché da essa ne consegue che tutto ciò che *non-è* (e cioè tutto ciò che si distende spazio-temporalmente) è frutto del peccato, e che se il primo uomo non avesse peccato sarebbe rimasto inalterabilmente «*in primordialibus suis rationibus*» (*Div. nat.*, 532 b).

A. – E dunque non vi sarebbe stato un mondo. Ma non mi interessa, per ora, questo aspetto della questione, troppo connesso a motivi dogmatici. Credo dovremo tornarci, se affronteremo il problema dell'*éschaton* e del *ritorno* della creatura. Il discorso riguarda, a questo punto, soltanto la metafisica dell'Eriugena. Le Cause non sono forse anch'esse *create*? Certamente, esse sussistono, sì, in Dio «*sine ullo temporali principio*», ma tuttavia non sono «*a se*», come Dio e il suo Verbo (il suo stesso *dirsi*), «*sed a suo Creatore incipiunt esse*»; solo Dio è perfettamente «*ánarchos*»; le Cause, invece, partecipano soltanto dell'*anarchía* divina (*Div. nat.*, 561 d-562 a). Dunque, la creazione *essenzialmente* è avvenuta; il *descensus* ha avuto inizio. Primissima teofania. Ma teofania chiama l'Eriugena l'intelletto stesso che contempla le Cause, nella loro 'angelica' purezza, anteriormente al loro manifestarsi nei generi e nelle specie. Il processo teofanico continua: dalla molteplicità delle Cause, così come le coglie la *nostra mente* (ché in sé esse sono *simplex et unum* nel Verbo), alla molteplicità dei generi e delle specie che sussumono unitariamente il molteplice delle cose, degli enti sensibilmente esistenti. Non possiamo intendere diversamente: generi e specie fluiscono, 'corrono' proprio dalle Cause, ed essi appaiono effettivamente in «*quibusdam nebulis corporeis sensibus*» (550 a). La 'corsa' dell'essenza divina non può interrompersi.

B. – Lei afferma che essa costituisce il substrato ontologico di tutte le Cause, di tutti i generi e di tutti gli stessi individui, immanente nelle cose stesse, così come nell'intelletto, nella res cogitans, che le contempla. Ma questo non è più Giovanni Scoto, è Spinoza.

A. – Se ci arrestiamo a questa dimensione del pensiero dell'Eriugena, non c'è dubbio che essa venga rigorosamente compresa soltanto con Spinoza. I quattro elementi, di cui parla il primo, quasi come di intermediari tra le Cause assolutamente materiali e la materia *signata* che da essi è composta, non sono altro che la *hýle*, la materia *extensa* spinoziana. In quanto *necessariamente* ne deriva, ogni corpo individuo non sarà che modo dell'attributo divino della materia, e potrà dirsi 'accidentale' soltanto in questo senso: che la sua essenza non involge l'esistenza (*Ethica*, *Propositio xxiv*). Ma ogni cosa particolare deve procedere necessariamente da Dio, in quanto causa «immanens, non vero transiens» (*Propositio xviii*), causa non soltanto dell'origine delle cose, ma del loro perseverare ad essere, *causa essendi*. Perciò «in rerum natura nullum datur contingens», ma tutto sarà determinato all'ek-sistere e all'operare «ex necessitate divinae naturae» (*Propositio xxix*). L'insostenibile distinzione scotiana tra creazione *in Verbo* delle Cause ex necessitate, da un lato, e manifestazione dei corpi sensibili come 'frutto' del peccato, dall'altro, viene così perfettamente risolta.

B. – Nel senso, appunto, che Dio è onnipotenza in atto ab aeterno, causa immanens ab aeterno, e non può in nessun modo immaginarsi una sua 'libertà' *dal* fare, un suo non-fare. Dalla sua natura deriva il creare, come da quella del triangolo che la somma dei suoi angoli sia uguale a due retti (*Propositio xvii*, Cor. ii, *Scholium*). Come vede, più 'rigorizza' l'Eriugena, più si allontana da quell'intento, che mi sembrava vanamente animare il suo discorso fin qui: indicare il Punto di una divina In-differenza tra fare e non-fare. Dio è concepibile, finalmente, soltanto come identico al suo creare; Spinoza spiega l'unico senso attribuibile all'equivalenza dell'Eriugena tra *creare* e *creari*.

A. – Sarà; a me però sembra di aver affermato finora soltanto questo: che posto l'Inizio come Causa immanens delle Cause stesse, queste dovranno essere altrettanto immanenti nei loro effetti, e, dunque, transitivamente, nel senso logico, non certo cronologico, anche Dio in questi. La catena (aurea o no, decida lei) non può spezzarsi; e, non potendo essa spezzarsi, dovrà venir meno anche il linguaggio emanazionistico, cui ancora Giovanni Scoto fa ricorso. Ma l'In-differenza che io, a suo dire, vorrei indicare, non è divina nel senso di appartenere a Dio in quanto Inizio-Causa, ma è 'ciò' che questa Causa in sé presuppone e in sé mostra, proprio nel volerlo in tutti i modi 'rimuovere'. Questa è la traccia che credo si 'nasconde' nell'Eriugena – ma, per poterla cogliere, è certamente necessario sgomberare il terreno da quella sua contraddittoria idea dell'esistenza sensibile e individua come pura, astratta accidentalità. Se così fosse, essa equivarrebbe a pura necessità, in quanto *ab-soluta* dall'Inizio-Causa. E finirebbe così ugualmente per identificarsi con la *Causa sui*. Il vero problema rimane perciò questo: come natura naturans (attributi) e natura naturata (modi) seguono necessariamente dalla sostanza divina? in che senso è causa la sostanza? quali aporie incontra questa sua originaria, coeterna determinazione al creare?

B. – La seguirò volentieri, ad un patto: che non mi risalti 'al di qua' di Spinoza con le acrobazie della sua cara teologia apofatica.

A. – Mi chiede un bel sacrificio – poiché per l'Eriugena stesso Dio «plus est quam *ousía*» (*Div. nat.*, 464 a), è oltre ogni determinazione di essenza, e perciò non è possibile predicarne alcun *agere* e alcun *pati*: «motum Deo dare non possum» (516 d). Spinoza spiegherà, anche a questo proposito, come l'Immutabile possa, *translative*, esser detto creatore: nel senso che la sostanza corporea o estesa non è che «unum ex infinitis Dei attributis» (*Propositio xv*, *Scholium*). (Anche per Scoto le essenze sono infinite). Lei ritiene che la dimensione apofatica sia del tutto svanita in Spinoza? Ma è strano davvero quel «*conceptus*» che non abbisogna del concetto di null'altro per essere formato (*Definitiones*, III); i concetti appaiono,

infatti, reciprocamente relativi, e un concetto non determinabile da altro concetto non può che affermarsi perfettamente intuito e comunque mai (per usare la distinzione aristotelica tra *noûs* e *épistème*) discorsivamente rintracciabile. Lo attingiamo, infatti, assiomaticamente, more geometrico (euclideo).

B. – Bisogna pur *partire* in qualche modo: ‘erfahrenes Denken’ direbbe il suo ‘nuovo pensiero’ – o ha dimenticato Rosenzweig e gli antichi amori?

A. – Forse no; forse hanno cambiato luogo, o io li incontro per altre vie, dove stento a riconoscerli. O mi hanno dimenticato loro. Certo, ora mi sembra che anche per essi valga quella definizione di libertà: libero è ciò che si determina ad agire per sé, per intrinseca necessità (Definitiones, VII). Libertà equivarrebbe, allora, a non poter che fare, senza che nulla di esteriore ti costringa: e cioè alla suprema Ananke, perfettamente *áamous*. Ma rimane soltanto questo nelle parole dell’Eriugena, dopo che ne abbiamo eliminato ogni residuo emanazionista e ogni conseguenza dualistica?

B. – Rimane l’‘aura’ apofatica, null’altro: la divina caligine (*gnóphos*; *gnó-phos*: «*nox illuminatio mea*», *Sal.*, 139, 11) dello pseudo-Dionigi, la luce-tenebra della Singolarità assoluta, di cui già parlava Avicenna, che riprenderà il Cusano (ad esempio, nella *Apologia doctae ignorantiae*), alla cui intuizione è possibile accedere soltanto «*quodam incomprehensibili intuitu, quasi via momentanei raptus*» (Cusano, *Ap. doct. ign.*, ed. cit., I, p. 542).<sup>1</sup> E, d’altra parte, il grande Cardinale mi sembra riprendere *in toto* l’Eriugena nel considerare Dio Causa del tutto, immanente al tutto, «*nam sicut simplicitati unitatis non repugnat omnem numerum in ea complicari, sic simplicitati causae omnia causata*» (p. 572).

1. Il «*raptus*» indica, naturalmente, un *esser-rapito*. «Gli abitatori della terra non aggiungono alli scanni celesti, se non ve li conduce el loro padre celeste»; «*infinitum vero capere nihil aliud est quam capi*» (Marsilio Ficino, *De raptu Pauli*, ed. cit., p. 932). Ma valgono ancora le medesime considerazioni già espresse nella nota a p. 130.

A. – Forse, i motivi apofatici cui vorrei rifarmi non hanno a che vedere con quest’aura’. Se m’ha seguito fin qui, lei sa, d’altra parte, come per me non possa affatto dirsi «scientia ignorationis» quella *scientia* che presuppone, e, cioè, *definisce arché*, Inizio ‘ciò’ in cui tutto è causato, l’unità di tutti i numeri. Come potrebbe dirsi Inizio la cosa stessa, anche se *Ur-sache*, ‘prima’ Cosa?

B. – E quali altri inauditi motivi ha avuto il privilegio di ascoltare?

A. – Segua la tenebra della docta ignorantia. L’anarchia divina non può pienamente intendersi se la determiniamo come «qui solus omnia creans...». Essa, infatti, assumerebbe così, come propria presupposta *arché*, precisamente il creare. Il grande tema apofatico riflette questa aporia, sta ad essa di fronte, non l’abbandona. La pura Singolarità non è predicabile, o è ‘predicabile’ soltanto antinomicamente; al culmine di tale predicazione antinomica, affermiamo, infatti, che Dio solo veramente è e che, insieme, non-è (non soltanto nel senso banale che non è oggetto di esperienza sensibile, ma nel senso della sua superessenzialità, e, cioè, del suo eccedere ogni *verità*, intesa come misura di disvelatezza). Come è possibile che tale antinomicità si arresti di fronte all’onnipotenza? che questa sia *definibile* come potenza-di-fare? Analogicamente al suo essere e non-essere, non dovremmo affermare il suo creare e de-creare?

B. – Mitologicamente soltanto, forse. Mi pare una sorta di narrazione pseudo-filosofica intorno all’ira dei’.

A. – All’opposto, io penso che corra il rischio di trasformarsi in semplice narrazione l’ipotesi dell’onnipotenza *creatrice*. E, comunque, osservi quanto è potente tale pregiudizio: pensando a un divino de-creare, lei ha fatto subito ricorso all’immagine dell’ira dei’!

B. – Forse che qualcuno dei suoi Maggiori ha pensato la clemenza divina altrimenti che nella forma del far esistere?

A. – Certamente no, epperò è avvenuto che ne pensasse l’onnipotenza come *somma impotenza*.

B. – Motivi propri di un tardo chassidismo, vitalissimi, certo, ma impregnati anche di ‘volgarità’ antropomorfiche – non vedo che cosa c’entrino con le grandi tradizioni teologico-filosofiche che stiamo discutendo.

A. – Ascolti. *Voce* si dice Giovanni Battista («ego sum vox»), ma voce *di Colui* «che chiama nel deserto». Il deserto in cui Giovanni parla è immagine del deserto di Colui che chiama nella sua voce: «itaque ego sum vox, non mea vox, sed clamantis vox» (*Giovanni Scoto, In Ioh. Ev.*, 304 a). Colui che chiama sta in perfetta solitudine; chiama, sì, ma «in remotissima... solitudine» (304 d). (E, badi, «in», e non ‘ex’. Il Verbum non abbandona semplicemente la sua *eremía*, ma è proprio tale suo ‘stato’ che parla, *per vocem* del Battista). Questo *deserto* divino non le sembra costituire l’autentico timbro nel quale ascoltare la Singolarità ineffabile dell’Inizio? Ma il deserto non è forse impotente a generare *enti*?

B. – Finge di ignorare l’*étymon* di *eremía*, che Giovanni Scoto propone: il termine non significa semplicemente remotio e desolatio (da *áiro*), ma, conformemente alla tradizione monacale egiziana, anche *excelsitudo, altitudo* (*éremos*=óros, monte). Un santo, ineffabile Monte che supera ogni intelletto, ma, insieme, ogni intelletto comprende, di ognuno è *ambitus* – ecco l’*eremía* divina. *Eremía onnipotente*, perciò.

A. – Ma – ecco il punto – quale Verbum è tale da corrispondere a quella *excelsitudo*, o capace di resistere nella disseccata lontananza di quel deserto? Quale voce può dire una simile solitudine? Il Verbo che chiama *nel* Battista non è più semplicemente, *haplós*, nella sua *eremía*: è e non-è in essa. Potremmo dire che vi è *apud*, che vi è accanto, ma non che è perfettamente-semplicemente voce-del-deserto. Ritorna, come vede, il motivo antinomico. ‘Che cosa’ potremmo immaginare come perfettamente corrispondente, uno-con l’*eremía* somma divina? Soltanto una perfetta *scientia ignorationis*. Ma essa, ora, non appartiene più semplicemente alla nostra mente e al nostro itinerarium in deum, ma al Sommo Monte stesso del Deus *solus*, dell’*éremos theós*. Il Verbum, in quanto Verbum, pone con

ciò stesso, in sé, l'ad, l'apud, il Relative – infine, la stessa voce del Battista. Ed è dunque radicalmente impotente ad esprimere l'Excelsitudo; di essa può avere, *come noi*, soltanto una docta ignorantia. È tanto deserto Dio da esser nascosto *a sé* (cioè: non può dirsi *nella sua eremía*; nel suo dirsi, diviene già Verbum), è tanto eccelso da essere *da se stesso* irraggiungibile. La *eremía* divina non è soltanto ignota a noi, ma rimane ignota a Dio stesso: è *superignota*. «*Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectus*» (*Div. nat.*, 589 b). La divina scientia è tale *divina ignorantia* (498 c).

B. – Non mi sembra trattarsi che di una immaginifica proiezione della nostra ignoranza nella sostanza divina, che nella nostra ignoranza siamo costretti, ahimè, a concepire.

A. – Ma come potrebbe l'uomo essere immagine di Dio, se Dio potesse conoscersi nel suo *quid*?<sup>1</sup> L'uomo incontra *al suo fondo* la vox clamantis, perché egli *al fondo* ignora, appunto, che cosa egli è: la incontra attraverso la sua ignoranza.

B. – Ciò fa scomparire, allora, ogni distinzione tra Dio e creatura e ci ricaccia nella più assoluta filosofia dell'identità.

A. – Nell'Eriugena questi pericoli (o questa porta?) rimangono certamente aperti (insieme a tutti gli altri già intravisti). Ma proseguiamo, ora, con le nostre forze. Se pensiamo *a fondo* l'*eremía* divina, dobbiamo pensare antinomicamente il Verbum, e, nel Verbum, l'intera vita intradivina: il Verbum *chiama* (fino a diventare carne!), e insieme *ignora* il *quid* della sua Vita. In questo contesto

1. Così dovrà ulteriormente svolgersi l'*aporia* agostiniana: «Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza, nel pensiero: là è l'immagine di Dio. Perciò il pensiero stesso non può essere compreso, neppure da se stesso, in quanto è immagine di Dio», *De symbolo*, I, 2. La *mens* dell'uomo è abisso infinito che non potrà esser colmato se non da un 'oggetto' infinito, e cioè reclamante l'Abisso (Pascal, *Pensées*, 425, nell'edizione Brunschvicg).

soltanto assume tutta la sua pregnanza quel passo evangelico che afferma un'ignoranza del Figlio (*Mt.*, 24, 36) – e, badi, proprio riguardo all'*Ultimo*, all'estremo Punto della creazione, dove essa raggiunge il culmine della *kénosis*. (In questa immagine del far-vuoto in sé non risuona, forse, la stessa voce del deserto?). Ma la Vita non può conoscersi altrimenti se non per *Verbum*; ergo, essa dovrà, al suo fondo, essere ignoranza di sé. Abbiamo, però, già visto come l'idea di creazione si configuri essenzialmente come conoscersi, articolarsi, immaginarsi. Ciò significa, allora, che tale idea soffre di un limite insuperabile, di una radicale impotenza. Possiamo affermare l'Inizio come Causa di ogni causa, l'Inizio come Principio creatore, ma esso non può 'creare' un proprio perfetto riflettersi, la sua onnipotenza *ad extra* vale in uno come *ignorantia sui*. Ed è questo il simbolo che il Figlio manifesta: la potenza creatrice del Padre in uno con l'*eremìa* puramente incomprensibile della Singolarità superessenziale. Se il Singolo per eccellenza non si conosce, neppure possiamo concepirlo *assolutizzato* nel suo esser Creatore.

B. – Lasci in qualche intermundus questa iniziale Ignoranza. Dio non poteva essere prima di creare, o la creazione risulterebbe puro accidente, qualcosa che sopravviene alla sua essenza. La creazione è manifestazione di quanto aionicamente, superessenzialmente concepito; la *nativitas* delle cose è eterna in Dio, e *perfecta per Verbum*. Su ciò conveniva anche lei – e ciò soltanto costituisce il *discorso* dell'Eriugena.

A. – Lei ritiene che quella *eremìa*, di cui non vi è scientia che *ignorationis*, costituisca un problema del tutto ozioso per spiegare la volontà del *solus Deus* alla creazione – volontà che è lo stesso creare?

B. – Precisamente – ma ciò vale soprattutto, come già le dicevo, nell'ambito di quel monoteismo che, nel simbolo trinitario, concepisce il *solus Deus* come articolarsi-manifestarsi.

A. – Come Spirito o *Geist*, appunto. Ma perché, allora, non cancellare semplicemente il *solus*? Lo Spirito è *disgelato* da sempre da ogni *eremìa*, sia essa *excelsitudo* o deser-

tica solitudine. E davvero diviene puramente mitologico ‘narrare’ la storia del suo disgelarsi.

B. – Mi pare ciò capitì spesso anche al suo Schelling.

A. – È vero. Ma è *il suo problema* che vorrei richiamassimo alla memoria, e, per certi versi, esso mi pare dichiarato già da Giovanni Scoto con definitiva chiarezza: non è nello stesso atto creatore che si attualizza quell'*eremía*, cui nessun Verbum può veramente corrispondere, e che, dunque, non potrà risolversi nel creare-creari divino? Non in un ozioso intermundus si dà questa ‘solitudine’, ma nel cuore stesso dell’atto, *enérgeia*, nell’*érgon* per eccellenza del Creare.

B. – Esattamente come avveniva per la sua *scholé* nei confronti delle forme del fare – vediamo come riesce a ordinare l’*átopon* di questo suo discorso.

A. – Lei ha appena detto che non può esservi logos, ma soltanto *mýthos* del solus Deus, in quanto esistente prima di creare. Ma non è forse, allora, una forma di tale *mythein* affermare «creare est aliquid ex nihilo facere» (Tommaso, *Summa Theol.*, I, q. 45, a. 1)?

B. – Sì, se si entificasse quel *nihil*, facendolo apparire come ‘qualcosa’ da cui Dio crea. Ma tutte le tradizioni convergono nel rifiutare l’interpretazione del *nihil* quasi si trattasse di una *hýle* primordiale (di un non-ente nel senso greco: ciò che non è *presente*, ciò che non è visibile perché non dotato di una forma, di un ‘numero’).

A. – Che sarebbe, poi, il senso del *tohu* ebraico, o *cháos*. Ma, se non vogliamo intenderlo così, come intendere il *nihil*?

B. – Così, appunto: da null’altro che da se stesso Dio crea.

A. – Da nessun Altro, da nessuna *hýle*, da nessun *cháos* – tantomeno ‘ordinando’ enti già dati –, da nessun presupposto: dal più radicale Ni-ente, cioè. Dunque, da nulla cui si possa attribuire un *quid*, o, meglio, da ‘ciò’ il cui *quid* nessuna *scientia* potrà mai conoscere – *nessuna scientia, sia essa divina o humana*.

B. – Certo, poiché il Nihil è sovraessenziale e, dunque, sopra la distinzione delle categorie, del predicare.

A. – Dio crea da sé, dunque, in quanto Nihil – *ex se in quanto ex Nihilo* e viceversa. Scholem ha spiegato la corrispondenza, intorno a questo pensiero, della gnosi islamica, delle dottrine cabbalistiche e della grande opera dell'Eriugena, che «s'innalza all'improvviso» come un «monte scosceso e solitario» nel mezzo di una «campagna ondulata e ben coltivata» (vedeva bene il dottissimo Grabmann). Dal suo proprio Ni-ente, dalla propria ni-entità sovraessenziale ('oltre' il mondo delle *sefiroth* dei cabbalisti), Egli crea: non attinge ad altro che a sé, all'*eremía* inattinabile e incomprensibile del Nihil. Il 'cuore' della Sapienza creatrice, del Logos, è Ni-ente. «*De nihilo facit omnia*» equivale a dire «*de sua superessentialitate producit essentias*» (*Div. nat.*, 683 b).

B. – Ma in tale modo si finisce con l'assolutizzare Dio dal Logos e dall'ente, che nel Verbo si genera – col farlo l'opposto dell'ente.

A. – Nient'affatto, poiché qui non si vuole affatto negare la realtà del pro-durre, ma mostrare come in essa si dia (anzi: nel *Deus* stesso si dia) quella vetta, quell'*óros-éremos* del Nihil, da nessuna categoria predicabile – e che il Deus stesso deve ignorare. Dunque, non assolutizzo Dio dal creare (e perciò dalla creatura), ma cerco soltanto di pensare la possibilità del suo atto – ed essa non appare riducibile alla sua volontà libera di creare, alla sua determinazione di creare. Se Dio, nel suo *fondo*, non sa il proprio *quid* (né mai potrà saperlo, «quia non est quid»); se il suo stesso *Sé* permane aionicamente *in deserto* (e nessun *Verbum*, nessuna *vox* può 'richiamarlo' dal suo deserto), necessariamente, anche come *Poietés* o Padre, egli dovrà fare *ex Nihilo*. Il Nihil non è l'astratto opposto dell'ente, ma, come vede, la stessa radicale costituzione del suo apparire. D'altronde, ritorniamo al punto già tante volte insieme discusso: l'ente è l'*ek-sistere* del Nulla. E Dio è l'essere di tutte le cose «*quod tamen nullum omnium*» (Cusano, *Ap. doct. ign.*, ed. cit., I, p. 554). Le costituisce nel punto

stesso in cui le destituisce; esistentificando, mostra la costitutiva nullità dell'ente.

B. — E a me pare, invece, che lei abbia compiuto un lungo, faticoso 'détour' per ritornare precisamente allo stesso. Comunque si intenda il rapporto tra Dio e il suo immanente Nihil, egli finisce col pro-durre *dal* suo Nihil, e l'effetto in tanto ek-siste, in quanto è la causa stessa che si fa (creare=creari): «si autem nil aliud est effectus, nisi causa facta, sequitur, Deum causam in effectibus suis fieri» (*Div. nat.*, 687 c).

A. — Ma certo! Il Deus, in quanto causa, è 'divorato' nel suo effetto — e non potrebbe diversamente avvenire. Lo abbiamo ripetuto insieme infinite volte. Ma non può diventare-effetto (fieri) quella perfetta solitudine divina (*Deus solus*) che abbiamo inteso come il Nihil, e che 'produce' non l'apparire sensibile della cosa e neppure la negazione di tale apparire, ma il *nullum omnium*, il costitutivo ni-ente *dell'ente stesso*. Il pro-durre divino non può 'uscire' da tale Nihil, proprio perché nessun Verbum può risolverlo o esprimerlo. Forse, l'equivoco può sorgere dal fatto che ho chiamato Sé divino il Nihil della perfetta *erenmia* — facendolo, quasi, apparire una determinazione essenziale della sua Vita. Ma il fondo stesso dell'Aión, lei ricorda, è *ásperos* — pervenire al fondo è pervenire alla *ignoranza* del fondo; raggiungere il *proprio* Sé comporta l'intuizione della propria radicale impotenza a possederlo: *scientia ignorationis*.

B. — Lei afferma che il Nihil non è semplicemente immanente a Dio, allora — e ciò mi pare in contrasto con le tradizioni che Scholem ricordava.

A. — È possibile. Mi pare che se intendessimo il Nihil come direttamente equivalente al *Deus solus* — o se intendessimo quest'ultima espressione come un semplice tutt'uno — lei avrebbe ragione nell'obbiezione che ha appena sollevato.

B. — Ma bisognerebbe, allora, immaginare che Dio creasse nel suo stesso inabissarsi al proprio Nihil — che Dio

creasse ex Nihilo *sui proprio 'procedendo' in Nihil*, volgendo, per così dire, le spalle a ciò che fa esistere.

A. – Vorrei lasciar seguire tutto il silenzio necessario alla sua domanda. Lei ha compreso come mi sforzi di intendere il Nihil in quanto In-differenza del determinare – e perciò costitutivo dell'atto creatore (ex Nihilo), quanto del suo opposto (in Nihil), o, meglio, costitutivo dell'una dimensione proprio attraverso l'altra. Ma la sua domanda ha avuto in me risonanze più vaste, che forse soltanto procedendo nella nostra ricerca riusciremo ad ascoltare.

B. – «*Verumtamen meum est quaerere, invenire vero Illius soli est...*» (656 d).

A. – Neppure di Quello, se il nostro discorso ha un senso. Nel nostro cercare, noi cerchiamo piuttosto l'immagine della Sua stessa ignoranza.

B. – È tardi. Davvero non vuole neppure indicarmi quale traccia intende ora seguire? seppure può esservi traccia nell'abisso della Sua tenebra, come mi sembra si esprimesse quel cabbalista cristiano che fu Pico della Mirandola.

A. – Le sue parole di poco fa l'hanno, forse, involontariamente illuminata. Il Poietés, il Padre, la Causa una col suo effetto, distinto-inseparabile da esso, ignora *quid est*, poiché il suo Sé non est *quid* – è inarrestabilmente attratto al Punto della sua stessa ignoranza. Inoltrandosi al proprio Sé, contraendosi ad esso, *fa-luogo*, costituisce l'Aperto per l'apparire dell'ente; contraendosi al Nihil della sua perfetta *eremía*, crea l'"archetipo" stesso, la condizione generale di possibilità dell'ente. E perciò si dice che crea ex nihilo. Senza quell'aionico movimento, si darebbe soltanto essenza divina, dialogo intradivino tra essenze, e nessun mondo.

B. – È l'idea cabbalistica dello *tzimtzum*, della contrazione divina.

A. – E di Hölderlin – e di Schelling: lei ha certamente presente quelle straordinarie pagine delle *Lezioni di Stoccarda* in cui si afferma che l'*Urwesen* deve ripiegarsi

(«zurück-ziehen») alla sua essenza originaria, dove stanno «in völliger Indifferenz», nella più completa In-differenza, tutte le successive articolazioni, tutti i tempi, affinché si dia luogo per il loro rivelarsi. E cita il Goethe più ermetico: «Chi vuole grandezza, raccolga se stesso,/Sol nel limitarsi, è vera maestria».

B. – Sì; vi si afferma che la contrazione è inizio di ogni realtà, ma, insieme, che questo inizio è dato dalla *Herablassung* divina, dove, mi pare, si riaffaccia l'idea più tradizionale della *kénosis*, e della stessa creazione come 'prima' *kénosis*. L'«abbassarsi-svuotarsi» nel creare è, per certi versi, opposto al creare, che avviene ri-volgendosi al proprio Nihil.

A. – Ma poiché in questo ri-volgersi simultaneamente si dà origine, poiché la *processio* all'Inizio è, in uno, originare, per questo le due dimensioni non possono semplicemente contraddirsi. È il punto su cui tanto abbiamo insistito: l'Inizio non può affermarsi oppositivamente (come 'parte' opposta) rispetto all'origine, ma come Indifferenza delle sue determinazioni, del suo tempo (che è sempre tempo immanente in ogni cosa), non Nihil, dunque, propriamente, ma, appunto, Nullum *omnium*. L'*ek-sistere* è il *non* dell'Inizio, l'Inizio il *nullum* dell'*ek-sistere*. Non si può pensare l'ente altrimenti, e, dunque, non si può pensarla come 'altro' dal Ni-ente. Se l'Inizio fosse semplice origine, *ek-sisterebbe* e basta in ciò cui dà origine: del Ni-ente sarebbe nulla (neppure domanda). Se esso fosse astrattamente assolutizzato dall'origine, finirebbe con l'apparire parte, e parte 'oziosa' (non certo nel senso della nostra *scholé*!) – e, comunque, non ne potremmo avere né nome, né scienza, né *dóxa*, come dell'Unum-Unum assunto ancora ad absurdum, non dispiegato aporeticamente. L'Inizio è l'effettivo Ni-ente dell'ente effettivo. Perciò è pensabile effettivo creare nell'effettivo contrarsi divino all'Inizio, che è *ambitus* di ogni potenza.

B. – Autentica immagine del creare divino diverrebbe, allora, il *fanā'* della mistica islamica, l'*annihilatio* nella contemplazione dello 'stato' prima di esistere, di cui canta

Ibn 'Arabī.<sup>1</sup> Il Volto Nero cui, nel suo stato, si accede è ambitus di tutti i colori del giorno: notte di luce, mezzogiorno oscuro.

A. – Reinterpretare alla luce del nostro problema dell'Inizio la *libertà* che si annuncia anche in queste tradizioni mistiche, dovrebbe effettivamente costituire la croce degli stessi teologi – ma essi mi sembrano ormai inclini a intendere il «*beati pauperes*» evangelico con ben maggior 'pietas' per le nostre miserie.

B. – E sbagliano forse? O la sua libertà deve esser povera, nuda anche della caritas? deve spiccare il volo anche super *caritatem*? O la caritas va intesa semplicemente, *haplōs*, nel senso dell'amore per l'«alta nichilidade» (di cui parla Iacopone, *non* Francesco)? E in che cosa si distinguerebbe, allora, dalla più *assoluta* professione di nihilismo?

A. – Lei sa, da tutto il contesto di ciò che siamo venuti dicendo, che il ri-volgersi, concentrarsi-contrarsi, all'Inizio non può assolutamente significare annullamento dell'ente. All'opposto, si tratta dello stesso creare. Ma come effettivamente in questo ri-volgersi si dà caritas per la creatura? come *nel fanā'*, nell'itinerarium dell'annihilatio, nella libertà dall'ente, *ek-siste* questa stessa «alta nichilidade»? Qui, forse, non possiamo davvero che 'narrare' – 'narrare' ciò che *accade* allo spirito che, in carità, si libera alla ricerca dell'Inizio, che lo chiama *in deserto*.

B. – A me pare che l'esodo sempre avvenga *dal* deserto e non verso di esso.

1. «E tutto quello che vaga sulla terra perisce (*fānin*) – e solo resta il Volto del Signore, pieno di potenza e di gloria» (*Corano*, LV, 26-27, Sura del Misericordioso): la dottrina del *fanā'* si basa su questo passo coranico. Se non si giunge al dissolvimento, alla 'soluzione', della stessa coscienza individuale e all'intimo segreto (*sirr*), che viene da Dio e ha dimora nel 'cavo' più segreto del cuore (*jawf*), la stessa professione dell'Unità divina si fa menzogna. È questo il perno della dottrina di Al-Hallāj: «Fra me e Te c'è il mio "io", un "io" che m'opprime, / Il tuo "Io" schiacci questo "io" che tra noi s'interpone» (*Dīwān*, 67, trad. A. Ventura, Marietti, Genova, 1987); «Uccidetemi, o miei fidi, / se mi uccidete io vivo» (*Dīwān*, 11) – queste e altre immagini saranno riprese alla lettera da Ibn 'Arabi.

A. — Ma forse queste terre che abbiamo incontrato non sono che una tappa verso il deserto di nuovo, o verso quell'*eremía*, piuttosto, che mai ‘prima’ abbiamo saputo conoscere, nella sua stessa ignoranza di sé.

B. — Le auguro che il circolo le riesca virtuoso. Ha l’aria di una curiosa *Fenomenologia*, centrata sull’idea della libertà del Figlio di ‘aderire’ di nuovo all’Inizio, *insieme* al Padre —, anziché ricondurre al Padre l’ente. Come ciò possa non avvenire *super caritatem* rimane del tutto oscuro, poiché il Padre *vuole* origine, e anche nel ritirarsi *dà origine*.

A. — Ma possiamo dire lo voglia? cioè, che sia *determinato* univocamente al volerlo? Certamente no, in base a tutto quanto abbiamo detto. Ma lei ha ragione: è all’‘itinerario’ del Figlio, alla sua annichilatio, immagine dello stesso ‘contrarsi’ divino alla propria *eremía*, che dobbiamo ora rivolgerci.

B. — E fino a dove, di grazia? Fino all’*éschaton*? a quell’istante, a quell’atomo del tempo, a quel batter del ciglio che è il lampo dell’Aión, della Vita vera, persuasa? E come potrebbe la Vita in sé persuasa persuadere alcunché? Se lo tentasse non sarebbe persuasa.

A. — Lei si aspetta che le risponda: «quanto igitur scit [il nostro occhio] caliginem maiores tanto verius attingit in caligine invisibilem lucem» (Cusano, *De visione dei*, ed. cit., III, p. 116) — ma non ne sono degno. Mi limiterò a cercare di seguire le stazioni della *migrazione* del Figlio, che, certamente, non procede da città a città (Filone, *De Abrahamo*, 85-87); se attingeremo qualcosa del *fine* della sua *apoikía*, non so: ho imparato a misurare la mia *oudenia* (Filone, *Rer. div. her.*, 29) per poterlo sperare.

## SEZIONE SECONDA

Il tema della distinzione tra Inizio e Iniziante è svolto (o, piuttosto, avrebbe dovuto esser svolto) sistematica-

mente da Schelling nei *Weltalter*.<sup>1</sup> Il grandioso progetto rimase, come è noto, incompiuto, malgrado esso orienti l'intera ricerca schellingiana successiva alle *Ricerche sulla libertà*: il contenuto, infatti, del Secondo Libro dell'opera, «das Gegenwärtige», il Presente, coincide con quello della *Filosofia della Rivelazione*, mentre il tema escatologico, che doveva essere affrontato nel Terzo Libro, «das Zukünftige», il Futuro, costituisce l'ottica complessiva sia della *Filosofia della Rivelazione* che della *Filosofia della mitologia*. È perciò del tutto possibile ricostruire il complesso del discorso, di cui proprio nel Primo Libro dei *Weltalter* si gettano le fondamenta: la «tragende Vergangenheit», il «portante Passato» che in esso viene interrogato, sorregge davvero le 'figure' avvenire del pensiero schellinghiano. Di interrogazione filosofica si tratta; qui Schelling ha di mira il problema della concezione del tempo che deve informare di sé la 'filosofia narrante' (quel 'nuovo pensiero', che troverà la sua più ampia e organica spiegazione nella *Filosofia della mitologia*). Il Passato non viene qui semplicemente narrato o esposto, bensì «gewusst» (I, p. 4), «saputo», nelle stesse sue condizioni a priori di pensabilità, nella sua stessa *idea* (ma il termine *idea* non va assunto come mero «Verstandeswesen», *noetón*, pura costruzione intellettuale, bensì nel senso del *volo* delle cose, di quell'immagine che ne fa balenare l'essenza: cfr. I, p. 31). E ciò che è «saputo» viene «narrato» («erzählt»). Il «wissen» viene distinto dall'«erkennen» (riconoscere), che attiene, invece, al Presente, al tempo-presente, e che permette un'autentica rappresentazione («darstellen») del suo oggetto. Al 'comprehendere', al-

1. Cito i *Weltalter* secondo l'*Urfassung* del 1811, edita da M. Schröter nel 1946: F.W.J. von Schelling, *Die Weltalter: Fragmente, in der Urfassungen von 1811 und von 1813*, a cura di Manfred Schröter, *Biederstein und Leibniz*, München, 1946. Il figlio, nel 1861, nell'ambito della edizione fondamentale di Schelling già citata, i *Sämmliche Werke*, Cotta, Stuttgart, 1856-1861, aveva pubblicato una redazione dei *Weltalter*, risalente al periodo 1814-1815, che egli riteneva essere l'ultima e la più completa. Il confronto tra queste diverse redazioni esula, ovviamente, dai fini di questo lavoro. Le loro differenze non rivestono, comunque, alcun rilievo teoretico.

l'atto conoscitivo dell'«*erkennen*», risponde quell'altra 'virtù' dell'anima, che appare come un far-segno da lungi, un indicare (*wissen-weisen*), una sapienza (*Weisheit*), affine all'antico *semaínein*. Il Passato, infatti, non può esaurirsi in nessuna comprensione intellettuale, il suo *volto* 'resiste' a tutte le rappresentazioni del *Verstand*, e soltanto nelle immagini (*mundus imaginalis*) della *Weisheit* può mostrarsi. Perciò del Passato «saputo» *nariamo* (poiché di esso non *possediamo* l'essenza, che ci permetterebbe di rappresentarlo concettualmente); e perciò ad esso ci rivolgiamo con «*Sehnsucht*», nostalgicamente: narrandolo, proviamo dolore per l'*impossibile* ritorno al suo 'centro'. La rappresentazione del Presente ci dona, invece, gioia, «*Lust*»: piacere, godimento per la forma compiuta e il suo sicuro possesso. Ma il tempo 'vittorioso' di tale Gioia non è che *un tempo*, stretto tra la nostalgia del «*wissen*» e l'amore («*die Liebe*») del «*weissagen*», del predire profetante con cui diciamo il Futuro: quest'ultimo tempo, infatti, è presagito soltanto, e il presagito può esser detto solo nella forma della profezia, la quale è mossa da Amore; la forza della «*Liebe*» *sgela* da ogni fissità, così presso il Passato, come presso il Presente, ed ek-siste sempre come perenne auto-superamento (I, p. 85). Movimento complementare e opposto a quello della nostalgia: all'anelito per il chiuso in sé corrisponde quello ek-statico per il puro donarsi – alla nostalgia del ritorno quella dell'andare. La forma in cui entrambi si dicono è, infatti, analoga: al «*wissen*», che è essenzialmente indicare, mostrare narrando il Passato, corrisponde il «*weissagen*», il presagire il Futuro. Passato e Futuro si dicono analogicamente. Il Presente vale come *l'istante* in cui il Passato si supera (non si nega! Qui Schelling usa lo stesso termine hegeliano, *aufheben*) nell'amore per il Futuro – ma occorrerebbe dire, piuttosto, in cui il Passato stesso si trasforma in amore-anelito al Futuro, e il Futuro, insieme, si manifesta come memoria vivente, pieno riconoscimento dello stesso Passato. Tra i diversi tempi non si dà alcuna morta successione, bensì essi formano un simbolo *trinitario*, perfettamente 'raccolto' nella figura del Figlio (del Presente), che narra il Passato del Padre *in caritate*, e, grazie a tale

spirito di Amore, ek-siste, diviene, dà luogo a un mondo. Il Figlio avviene (il Presente ha avvenire) soltanto in quanto riconosce il «portante Passato» del Padre. Il Presente non è che l'ek-sistere del Passato, e avviene, ha avvenire, in quanto lo ama (attinge ad esso fino ad aderirvi simbolicamente).

Pensare il nodo di queste dimensioni, questo «grande sistema dei tempi» (I, p. 14), è il compito del primo Libro. Rispetto al *Bruno* e, in genere, alle opere della fase propriamente idealistica del pensiero schellinghiano, la differenza risulta evidente; per esse suona del tutto lecita la domanda se per l'idealista il Passato non sia un semplice «peso morto» (X. Tilliette), attuale soltanto per la conoscenza presente (e, dunque, oggetto esso stesso dell'*erkennen*). Qui il Passato, invece, è riconosciuto come distinta 'figura', eppure, con Presente e Futuro, partecipa di un unico «sistema». Ogni volta, *tutto* il simbolo è detto, ma secondo un proprio volto (*o idea*, appunto): quello della malinconica *Sehnsucht*, quello solare della Gioia, quello che presagisce e anela di Amore. Non si tratta né di fisse determinazioni, né di «una mera successione o sviluppo di specifici concetti o pensieri» (I, p. 3); il Passato avviene, e nel suo stesso avvenire il Futuro lo rammemora. Il Presente (il Figlio) è vivente *metaxý* di tali dimensioni: qui se ne *rappresenta* («das Erkannte wird dargestellt») l'*inseparabile distinzione*. Se l'*erkennen* potesse concettualmente comprendere il 'ciò' del *wissen* e il 'ciò' del *weissagen*, ritorneremmo alla posizione dell'idealismo: nell'atto del comprendere, i distinti tempi si risolverebbero in simultanea identità. Ma l'*erkennen*, invece, *riconosce* la distinzione nella inseparabilità dei suoi termini – e 'soltanto' ciò rappresenta. Potremmo affermare, in altro modo, che nel riconoscere proprio del Presente non si nega quella 'ignoranza' che si testimonia sia nel carattere narrante del *wissen*, che in quello profetante del presagire – ma da essa si attinge, finalmente, vera *scientia*. Proprio l'*erkennen* del Presente è così nuova espressione della *docta ignorantia*.

Che i tre Tempi non possano intendersi separatamente lo mostra il fatto che la loro distinzione risiede essenzialmente *nell'anima*. Agostinianamente, l'anima è *speculum* (*sine macula*) della loro trinità. Il Passato non è che nel

*wissen*, il Presente nell'*erkennen* e il Futuro nell'*ahnen*; non esiste Passato che nel narrarlo, Presente che nel riconoscerne l'«istante», Futuro che nel presagirlo. Narrandosi, il Passato avviene, ma nel suo avvenire non si nega come passato, *non* diviene presente conosciuto – e perciò non potrà divenire oggetto sussunto nell'*erkennen*. Ogni dimensione *non* è le altre, bensì il *tutto* del simbolo, secondo un suo aspetto. In tale simbolo permarrà, pertanto, il *non* essere conoscenza (nel senso dell'*erkennen*) sia del *wissen* rivolto al Passato, che dell'anelito rivolto al Futuro. La pienezza del simbolo non 'toglie', idealisticamente, il loro *ignorare*, non copre il loro abisso, ma, finalmente, *in quanto tale*, lo indica nel suo stesso mostrarsi. Nelle *Lezioni* hegeliane sulla storia della filosofia, appaiono molte espressioni che immediatamente ricordano il discorso di Schelling: l'intero sviluppo della relazione tra filosofia e cristianesimo è studiato come un addivenire alla signoria dello Spirito, nella quale si afferma la perfetta libertà da ogni presupposta *auctoritas* (XIX, p. 542); nella scolastica è già, sì, dominante la persona del Figlio, ma in quanto ancora *fisso* nella sua distinzione dal Padre; manca «*der Sohn als Liebe*» (schellinghianamente: il Presente persiste ancora nella sua astratta distinzione dal Futuro). Ma l'affinità terminologica rende ancor più netta la differenza: per Hegel, la relazione si articola *progressivamente* verso la signoria dello Spirito, alla cui luce tutte le precedenti determinazioni saranno perfettamente comprese (nel senso del concetto). E cioè: lo Spirito conosce-rappresenta sia Presente che Passato; l'Ultimo è anche compimento dell'*erkennen* e del *wissen*. Per Schelling, invece, il *weissagen* *non* è *erkennen*, né *wissen*; la distinzione permane, e solo perciò può esservi relazione e non identità, nesso trinitario e non risoluzione 'monoteista'. Nessuna figura risolve da sola l'intero, ma tutte lo predicano secondo una sua dimensione. Mentre, allora, per Hegel, il Passato (cioè: *das Gewusste*) deve essere comunque *superato*, per Schelling esso permane, aionicamente, nel simbolo, come sua dimensione necessaria (anzi: *portante*, «tragende Vergangenheit»). Simultaneamente, *wissen*, *erkennen*, *weis-sagen* mostrano il sistema del Tempo, nell'immanenza reciproca delle sue dimen-

sioni. Nessun meccanico passaggio tra esse – nessuna risoluzione della loro distinzione in astratta identità.

Il Passato non apparterrà, così, alla successione dei tempi, come ciò che la successione progredendo supera (pone, cioè, come mero *momentum* del proprio ‘onnivoro’ movimento). Nel nesso tra sapere-riconoscere-presagire, il Passato ha valore essenziale; la sua dimensione non ‘cede’. Ma esso può così essere saputo, soltanto in quanto puramente, essenzialmente Passato. Il wissen è anzitutto «*Streben nach dem Wiederbewusstwerden*» (I, p. 5), ad-tendere all’esser coscienti di nuovo, *anámnēsis*. Ma *anámnēsis* di che cosa? Ciò che è essenzialmente Passato, e compete perciò al wissen, non è l’evento, non è la successione degli eventi. Il sapere del Passato è mosso da una nostalgia che in nessun ricordo di eventi si acquieta. L’evento, in quanto tale, nel suo darsi effettivo, è *rappresentabile*, oggetto dell’erkennen rappresentante, non del wissen narrante. Alla radice del wissen, già lo si è visto, suona lo stesso timbro indicante-anelante che si mostra alla radice del *weissagen*. Il Passato appare altrettanto irrappresentabile e imprevedibile del Futuro. Di tale *idea* del Passato, che nessun evento, nessun esserci determinato possono rappresentare, il filosofo (e analogamente lo storico e il poeta) è *maniaco* (p. 6) – ma la sua mania non può arrendersi alla pura intuizione; egli deve giungere a intenderne il senso; egli combatte per far pervenire a chiarezza l’immagine ancora oscura e nascosta del Passato. Così, nel suo stesso nome di filosofo, l’insopprimibile nostalgia si compone (ma si tratta di quel comporre che è sempre anche armonia di opposti) con la ferma volontà di comprensione, che già tiene all’erkennen. (Si noti ancora: il filosofo non è, pertanto, quella figura *conclusiva* dell’apparire dello Spirito, che supera la sua dimensione nostalgica, bensì il venire a chiarezza della relazione simbolica che quest’ultima intrattiene con il concetto).

Risalendo da momento a momento, da evento a evento, mai troveremo «*das Gewusste*», l’essenzialmente Passato, il Passato che mai vien meno dal suo esser-passato. Il wissen sa il Passato come puro Inizio. Il Passato è saputo come «*vorweltliche*», non nel senso di ciò che cronologicamente precede il mondo, ma nel senso (già a lungo

chiarito) di ciò che non deve divenire-mondo (quod non debet esse), che non è Causa immanente al suo effetto. (Così, in corrispondenza all'analogia tra wissen e weissagen, tra Sehnsucht e Liebe, il Futuro appare «nachweltliche», nel senso che non può essere inteso come lo stato che necessariamente consegue a quello presente, che può essere previsto sulla base dell'attuale mondo. La profezia, il presagire non hanno a che fare col 'calcolo' mondano del prevedere). Il Passato, insomma, non è uno stato precedente il Presente, ma l'essenzialmente 'prima' di ogni presente (p. 11). Neppure si può affermare che esso (secondo questo suo «più alto significato», p. 24), sia 'presupposto' del Presente, poiché, nella interminabile serie dei tempi, si è sempre costretti a procedere da presupposto a presupposto, senza poter mai accedere a un autentico Originario (p. 12). Instancabilmente possiamo sforzarci di *rappresentare* i molteplici *presenti*, che ci hanno preceduto, e che formano la catena dei presupposti (precipitando «come acqua di scoglio in scoglio, lungo gli anni giù nell'Ignoto», canterebbe l'Iperione di Hölderlin), ma nessuna di queste rappresentazioni *saprà* il Passato, nella sua essenziale distinzione dallo stesso Originario: poiché, si badi, o il problema dell'Originario si confonde con quello della Causa, e, dunque, è già potenza di essere, è già immanente nell'effetto, oppure si trasforma nel regresso all'infinito della ricerca di ciò che, pur dovendo essere causa e, cioè, intimamente collegato all'effetto, si affermerebbe come pura immediatezza senza presupposto. Se Schelling confondesse Passato con Originario, contro di lui varrebbe in pieno la sferzante ironia hegeliana circa l'astratta separazione tra mediato e immediato. Poiché il termine origine indica 'ciò' da cui la successione scaturisce, in esso non risulta nulla di essenzialmente Passato – l'origine indica il primo *momento* della serie; il Passato, invece, è, nella serie-dalla serie, l'Immemorabile. In qualunque altro modo lo si pensa, si finisce col trasformarlo in altro da sé, col negargli vita propria: in quanto fondamento del Presente, esso, infatti, non vivrebbe che per il Presente (il fondamento è per l'appunto quella determinazione per la quale si toglie l'idea stessa di fondamento: fondamento è 'ciò' che non ammette fonda-

mento). Pensare *aionicamente* il Passato, pensarla come dimensione di Aión, non destinata a divenire altro da sé, non determinabile (attraverso altro da sé), è rammentare l'Immemorabile. Così il Passato è «das Gewusste», il proprio della nostalgia del wissen; il wissen chiarisce questa natura aionica del Passato – ma ne chiarisce, appunto, la pura immemorabilità, la sua «Dunkelheit und Verschlossenheit», il suo essere-ritirata nella notte del puro Inizio, che Schelling coglie giustamente nella sua affinità all'etimo del Chaos greco (I, p. 24). Sapere il Passato, non intuitivamente, né narrativamente soltanto, è sapere (sempre nel senso chiarito del wissen) quella «ewige Nacht» che è *ambitus* degli stessi Beati, ma secondo una nostalgia ancor più radicale di quella novalisiana: negli *Inni alla Notte*, la sua immagine è *nuziale*, il suo grembo è «fecondo di Rivelazioni», e il suo soffio è immanente «alla dorata linfa della vita», come la Causa in ogni ente creato. La Notte di Novalis appartiene al ritmo del mondo (alla armonia di opposti che lo rappresenta); non può perciò identificarsi col Passato schellinghiano; in quanto «vorweltliche», quest'ultimo è, infatti, del tutto 'libero' dal doversi far-presente.

Nei *Weltalter* troviamo, dunque, non soltanto il germe, ma già la matura articolazione del tema dell'Inizio nella sua distinzione con l'Iniziante, che dominerà il pensiero di Schelling fino alla *Filosofia della Rivelazione*. Ma ne troviamo anche il grande problema: come affermare nella pura distinzione tra Passato e Presente la loro simbolica relazione? come pensare il Passato come puro Inizio, e non assolutizzarlo, come sembrerebbe necessario, dalla successione degli eventi rappresentabili, e cioè dall'erkennen che compete al Presente? E, prima ancora, quale significato conferire, giunti a questo punto, alla narrazione del saputo? in che senso, cioè, il Passato potrebbe essere narrato, se esso non è che l'Immemorabile? possiamo narrare altro che non sia successione di eventi?

Il Passato non narra se stesso, non si narra da sé in sé, ma nel Figlio; l'atto del narrare spetta al Figlio; Schelling dipende integralmente da *Giovanni*, 1, 18, e da quella interpretazione del passato che attinge il suo culmine nell'Eriugena. Ma proprio per questo 'ciò' che il Figlio narra non potrà essere il Passato in sé, poiché egli non coincide

col Passato, ma è Presente. Il Figlio può narrare soltanto ciò che conosce nella forma del wissen, narra gli itinerari della Sehnsucht: eterno contenuto di ogni narrazione: ritorno, dolore del ritorno, Odissea. L'Immemorabile, il Passato aionario ek-siste qui soltanto, dove esso *non* è, dove nessuno mai lo vide (e il Figlio lo narra) – ek-siste come ‘ciò’ che si ritira dalla visione (e perciò dall’erkennen). Ma può qui ek-sistere poiché doppia è la via della Sehnsucht: essa è percorribile dal Padre-Poietés al Figlio, al Presente, ma fa segno anche della nostalgia di entrambi (poiché il Padre, in quanto creatore, rimane immanente al suo effetto, uno, nell’essenza, con esso) per la perfetta *eremía* o *argía* (sovra *scholé*) del puro Inizio. Se la nostalgia fosse univocamente diretta al Presente della creazione, non potrebbe essere pensata sub specie aeternitatis, come, invece, il contesto qui impone; l’effettuale esistere del mondo finirebbe col toglierla dialetticamente. La Sehnsucht è aionica come il Passato-saputo-narrato, poiché indica la necessaria nostalgia per l’Immemorabile nel cuore stesso del Padre. E il Figlio, nell’istante stesso in cui narra lo «sgelarsi» del Deus solus verso il Presente dell’ente, ‘narra’ anche del Suo ‘ritiro’ a quel Ni-ente: lo *spiritus* che vivifica e dona presenza è il medesimo dell’anelito alla quiete immemorabile dell’Inizio. Si comprende ora (Presente-erkennen) perché il Figlio affermi insieme l’invisibilità del Padre e la sua presenza: il cuore del Padre è espansione-contrazione, sistole-diastole, ricerca che mai cessa di quiete, nostalgia del Passato, e *Verbum* (cfr. I, p. 35). Ma il *Verbum* tutto ciò narra; non dimentica quell’‘arresto’ del cuore divino, in cui ogni volta stanno, in perfetta simultaneità, i due sensi della nostalgia; non divora il Padre nel proprio Presente. Nella sua stessa narrazione dell’avvento del Padre, il Figlio mostra di tale avvento il Passato intramontabile, di cui il Padre, ed egli, in quanto *ad Patrem*, non possono nostalgicamente che ‘sapere’ (wissen).

In questo senso, dunque, si dà relazione simbolica tra il Presente del Figlio, che, proprio nel comprendersi come Presente, narra il Padre, e Passato aionario. Nel rivolgersi al Padre e nel narrarlo, il Figlio riconosce anche quella nostalgia del Passato come puro Inizio, che si custodisce

inalterabile nel cuore del Padre – e quella nostalgia egli fa anche propria (altrimenti non narrererebbe il Padre, ma una sua via soltanto, e la determinerebbe astrattamente). Ma la relazione deve valere in qualche modo anche ‘dalla parte’ dell’Inizio. È perfettamente ovvio che non lo possiamo considerare che *a posteriori* (non possiamo, infatti, dedurlo da alcun presupposto), ma se lo dovessimo pensare in termini affatto ‘inospitali’, come l’*Altro* di ogni nostalgia al Presente, come il semplice opposto di ogni volontà all’esistenza, ogni possibilità simbolica verrebbe meno. L’Inizio, che, dunque, non è Dio (p. 43), non appare a posteriori indicabile se non come il puro poter-essere di Dio, il Punto visibilmente inafferrabile in cui coincidono volontà-di-nulla e volontà che dà esistenza – come la «natura» di Dio (p. 44), intendendo con natura la *physis* che, nel proprio stesso celarsi, nessuna nascita esclude, è sovrano *ambitus* di ogni opposto. Proprio perché a nulla destinato, e dunque Ni-ente in sé, l’Inizio è onni-componibilità, da nessun possibile ‘astratto’: né dalla volontà di creare, né dal perfetto ‘ritiro’. Soltanto alla sua ‘luce’, anzi, appare chiaro come il ritirarsi divino sia ‘poietico’, e, viceversa, un’*annihilatio* il pro-durre. Considerati in quanto tali, questi movimenti non appaiono che come determinazioni distinte-inseparabili: il creare ek-siste in quanto *non* è contrazione-ritiro, e la nostalgia per l’Inizio in quanto *non* è espansione, creazione di un mondo. L’Inizio è la possibilità insieme della volontà-di-vita e della volontà-di-nulla, che alternandosi ritmano il cuore di Dio. Riflettendole nell’Inizio, esse mostrano, infatti, la propria unità: il volere che *vuole* nulla è altrettanto volere di quello ek-statico, produttivo; nessuno è più originario dell’altro; ogni origine, in quanto origine, è doppia (immediato-mediato, causa-effetto). L’Inizio non è la differenza dell’origine, ma neppure la sua negazione (che sarebbe differire ancora: e precisamente dalla differenza stessa) – bensì il Punto della pura In-differenza, dove ogni possibile è contenuto nel suo *non* dover-essere, così come nel suo poter-essere. Di questo Punto possiamo dire *eikón* quell’*istante* (*átopon!*) del cuore divino in cui incessantemente trapassano l’una nell’altra contrazione ed espansione. Nel Padre (che il Figlio narra) tutto è certa-

mente volontà (e perciò non si dà vera Quietè), ma tutto non è *semplicemente* volontà: la volontà-di-nulla è anche ek-sistenza del Ni-ente di volontà dell'Inizio. Il Ni-ente dell'Inizio, infatti, non sarebbe più tale se negasse il vole-re. Narrando *le nostalgie-volontà* del Padre, essendone il Logos, il Figlio *sa* anche di questo loro Passato – ed es-so costituisce l'*Unum* del Padre e del Figlio («*Unum sumus*»).

Si fraintende l'intera costruzione dei *Weltalter* confon-dendo la dimensione del Passato con quella del Padre. Il Padre è già nostalgia dell'Immemorabile. La 'latenza' del Passato grava, certo, su lui con forza inconcepibile per gli altri Evi, fino a minacciare di dissolverne la figura, la forma. Ma, in quanto Padre, egli già opera nel Figlio, è altrettanto inscindibile dal procedere del Figlio, e può liberarsi da questo processo altrettanto poco che da quella nostalgia. Epperò, questa sua *passione* è saputa e narrata solo nel e dal Figlio. Questa passione *si esprime* solo *per Verbum*; il Verbum ne rappresenta la dimensione manife-stativa. 'Prima', essa anche per questo mostrava la sua 'chiusa' appartenenza al Passato: in quanto restava *muta*. Il Figlio disserra la passione del Padre: essa *appare* nella sua Croce. (Vedremo meglio quanto questa rappresenta-zione, nel senso del *darstellen*, che è il verbo del Presente, sia essenziale per superare ogni concezione sacrificale della Croce). Il Figlio è «*Erlöser*», colui che «libera» il Padre (I, p. 59), non nel senso che lo possa 'guarire' dalla sua nostalgia (ché, allora, non sarebbe più aionario quel Passato), ma nel senso che la articola, la esprime, la fa *nascere* (*nativitas perfecta*). Egli è «*Versöhner*» (così lo chiamava anche Hölderlin), in quanto esprime *simbolica-mente* la relazione tra il Padre e il Passato, e nient'affatto perché risolverebbe perfettamente il Padre nel proprio Presente. Il Padre si dice, e nel suo dirsi è Presente, ma dice, appunto, l'insieme delle sue dimensioni, nessuna dimentica. È nel Punto stesso dell'estrema contrazione che il Figlio viene concepito; è nell'istante del supremo auto-riflettersi che il Padre appare «*logikós*». Ma auto-riflettersi, contrarsi-concentrarsi, sono immagini della stessa nostalgia dell'Inizio. Lungi dallo 'sbarazzare' il Pa-dre dal Passato, il Figlio, dunque, lo riconosce e narra

nel suo esser-portante, nella sua necessità e verità, nel suo esser *sempre* Passato. Ma Passato non astrattamente Altro dalla Parola, non assoluto silenzio, non *determinabile* come ciò che *non* è Verbum. Se così fosse, come potrebbe dirsi portante? E se fosse semplicemente l'origine della Parola, come potrebbe distinguersi essenzialmente da essa? Il Passato non può pensarsi che come la pura In-differenza dell'Inizio, nel cui Aperto 'giocano' tutte le dimensioni della volontà del Padre, perfettamente espresse nel Figlio. Lungi dallo strappare-via il Padre dal Passato, il Figlio questo mostra, ma manifestando, *simul*, quel *ritmo* del cuore del divino, per cui la nostalgia del Passato *può* non essere semplice 'cupio dissolvi', *in cui* volontà-di-vita e *Noluntas* si danno polemicamente e simbolicamente. Nel Figlio è concepita quella forza che 'redime' non certo dal Passato, ma dal Passato avvertito come determinazione negativa, come semplice, immediato dire-no al Presente (determinazione opposta e complementare all'altra, per cui il Passato è semplicemente origine del Presente). Il Figlio sa il Passato come Inizio; concepito in quell'istante inconcepibile in cui contrazione-esplosione coincidono, egli mostra, nella propria stessa *kénosis*, l'*Unum* di parola e silenzio, abbandono e trionfo. La distinzione (*Scheidung*) e *non Trennung*, e non mera separatezza (I, p. 61), tra Padre e Figlio appare così, finalmente, nella sua forma compiuta: in quanto culmine del sapersi (*wissen*) del Padre, *espressione* perfetta di tale sapersi, il Logos *non* è *tautón* del Padre, si distingue dalla nostalgia che può opprimere il Padre fino a contrarlo in puro silenzio, ma, insieme, in quanto ne è appunto espressione (ed espressione compiuta, *felice*: la *Lust* del Presente) *narra* anche quella stessa nostalgia, e *riconosce* che essa è soltanto narrabile (poiché mai potrà pervenire al Punto che la chiama, mai riuscirà a 'comprehenderlo'). Il Figlio è *Erlöser* del Padre non perché elimini la distinzione, ma, all'opposto, proprio in quanto la riconosce pienamente: *Er-lösung* indica l'opera della 'felice' distinzione (*lösen*), dell'*articolare* che non separa, dell'armonizzazione del distinto, che subentra ad ogni mera, immediata 'natura', ad ogni indifferenziata tenebra. E tale è l'opera redentrice del Figlio:

un *eû-lýein*, un ben-disciogliere, che rende liberi (*eleutheria*), che ci fa Figli (*liberi*).

Il presente del Figlio articola il Passato, lo 'discioglie' sapendolo-narrandolo. Ora soltanto il Passato è *veramente* tale, saputo nella sua aionica dimensione. Come si sia pervenuti a tale riconoscimento – di ciò narra il Figlio. Ma il Figlio è pieno erede del Padre, e dunque del Padre erediterà anche *tutta* la nostalgia. *Portante* rimane sempre il Passato, anche per il Figlio: la forza che gli consente di distinguersi dall'immemorabile Inizio è quella stessa per cui ne riconosce l'insuperabilità. Egli si distingue dal Padre in quanto *dice* l'innominabilità di quel Punto cui il Padre è *sempre* inesorabilmente attratto (e il suo stesso creare, come si è visto, non rappresenta che l'altro aspetto di questa attrazione). Egli libera-redime il Padre dalla necessità inesorabile e *muta* della sua relazione col Passato, proprio rendendolo libero *in* tale relazione. Nel Figlio, per Verbum, il Padre può finalmente *esprimerla*. L'Età del Figlio abbraccia in sé le forme di tale espressione; essa è l'avvento della piena figura o persona del Figlio, cioè: della piena articolazione-espressione del Padre. Si darà, dunque, una storia (che non poteva darsi per il Padre in sé), ma non come successione di momenti di cui l'ultimo pone il precedente come già-stato, come dileguato; la storia del Figlio coincide con l'articolarsi-distinguersi delle sue dimensioni, con il suo stesso *Er-lösen*. Nel distinguersi in sé, da sé (che è, insieme, come abbiamo visto, la sua propria *Scheidung* rispetto al Padre), il Figlio 'analizza' anche i tempi di tutte le cose. Nell'Età del Figlio, faticosamente e dolorosamente, ogni cosa *individua* il proprio tempo; il tempo cessa di apparire il 'dove' le cose fluiscono, l'onnitudo' che le abbraccia, la Necessità estranea e onnivora che le domina. Con ogni cosa ricomincia il tempo; esso è misura e ritmo di ogni individuo – vero *tempus*, da *témnein*, vero tempo dello *Scheiden*, della *Scheidung*, del differenziare-distinguere che è l'atto redentivo del Figlio. La sua storia, così considerata, si dipana lungo tutta la *Filosofia della mitologia*; ed è perciò che quest'opera appare intrinsecamente collegata alla *Filosofia della Rivelazione* (come dimostrano anche gli intrecci tra le varie redazioni, i continui rimandi, le difficoltà comuni). La

*Filosofia della Rivelazione*, diremmo, tratta della *nativitas perfecta* del Figlio, ma questa *avviene* attraverso l'intero processo mitologico. La mitologia vale infinitamente più che come semplice introduzione alla Rivelazione, poiché Rivelazione significa *rivelarsi* del Figlio, e ciò avviene già mitologicamente. La Rivelazione rivela questa 'storia' in atto, e la rivela nel punto del suo riconoscersi. Il Figlio rappresenta il dio avvenire *della stessa mitologia*, ma poiché il processo mitologico si riconosce-rivela nel Figlio, che è Logos, di esso dovrà darsi, appunto, comprensione effettuale, *filosofia*. Non è qui il luogo per approfondire la questione, ma è certo che quest'ottica schellingiana va tenuta ben ferma: essa non appare in nulla confondibile con quella delle altre grandi opere della Romantik sul problema mitologico: da Creuzer a Görres. (Il giudizio di Schelling sui due è, però, ben diverso: «pazzo», giunse a definire il programma di lezioni presentato da Görres a Heidelberg nel 1806, mentre la critica a Creuzer si fonda essenzialmente sulla arbitrarietà delle sue connessioni, sul carattere 'simpatetico' o semplicemente immaginativo delle sue 'forme simboliche'. Ma non si tratta affatto di riserve filologiche: il fatto è che, agli occhi di Schelling, né Creuzer, né, tantomeno, Görres hanno di mira un'autentica *filosofia* del mito. All'opposto, la loro appare una *nostalgia* per il mito, un pellegrinaggio 'à rebours' al Passato, all'Oriente – dimostrando in ciò di non aver compreso l'essenziale distinzione tra Passato e forma iniziante, o archetipo, e neppure la relazione tra mitologia e Rivelazione. Potremmo dire che, per Schelling, non basta narrare figure e atti divini, occorre saperne la possibilità, indagarli trascendentalmente – ma questa comprensione risulta, appunto, possibile soltanto per quella conciliazione di narrare-sapere che è opera dell'Età del Figlio. Nessuna *mitografia*, per quanto ampia, per quanto filologicamente approfondita, può sostituire questa esigenza *mito-logica*, di una fenomenologia filosofica del mito, della ricerca della chiave interpretativa dei suoi fenomeni, ascoltati secondo le loro proprie parole: cfr. *Philosophie der Mythologie*, II, 2, pp. 139, 193; II, 1, pp. 193-198).

Questa 'chiave' è fornita dalla *lotta* tra sprofondamento nel puro Passato, 'prima' di ogni origine, e *teogonia*, articolarsi del volto divino; tra il fuoco di una nostalgia che tutto divorerebbe, e *catastrophé*, *katabolé*, *drâma* originario per cui il Ni-ente dell'Inizio ek-siste, si dà un mondo. Si badi che non ha senso affermare che la lotta si svolge tra Passato, in quanto Inizio, e quella Parola che produce il divino fuori dalla sua latenza. Il Passato non può entrare in nessuna lotta, e da nessuna potenza potrebbe venir soggiogato. In questo senso, il Passato è assolutamente premitologico o a-mitologico. La lotta avviene, *nel cuore dello stesso divino*, tra la potenza che si rivolge alla propria «tragende Vergangenheit», che da essa è dominata e in essa vuole annullarsi, e originario scotimento da questa nostalgia di Quietè. *Drân* vale come decidere-distinguere: il *drâma* originario rappresenterà questa *Scheidung* nel cuore stesso del divino, tra le sue opposte nostalgie. Dunque, da un lato Urano, principio 'caldeo' dell'illimitato, ancora *álogos*; dall'altro, l'*eterno femminino*, l'apparire originario della volontà creatrice, della nostalgia di Futuro, vera fonte del processo teogonico e perciò mitologico: Urania (II, 2, pp. 201 sgg., 193), liberazione dalla chiusa e muta *religio* astrale, «divenire femminile del primo Dio» (*Philosophie der Offenbarung*, II, 3, p. 391).

Il movimento di questa sistole-diestole si rinnova in tutte le epoche del processo mitologico; la sua polarità ne riproduce la vita ed è la chiave per intendere il senso delle sue metamorfosi (di cui, altrimenti, non potremmo che fornire semplici narrazioni). Esso si ripresenta nel rapporto che lega gli dei dell'epoca tragica, Kronos e Cibele (II, 2, p. 363), e conferisce *forma* alle relazioni intercorrenti tra tutti i loro figli, anzi: alla stessa coscienza di ognuno di essi. Così in figure-chiave per la mitologia schellingiana, come Persefone e Demetra, balena la *natura anceps* dell'intero divino: volto silenzioso, destinato ad Ade, e insieme riconciliazione alla luce, volontà pro-creatrice. Ade indica ora l'invisibile in sé di ogni figura, non un dio particolare e determinato, ma quella potenza di ognuno, che incessantemente rammemora la nostalgia dell'Inizio. La stessa armonia-opposizione si ritrova nel rapporto tra Orfeo e Omero, anzi: essa qui diviene vera-

mente saputa-narrata. Orfeo 'tiene' al principio oscuro (*Orphos* è divinità infernale; *Orphne* era ninfa di Averno; *Orphnaios* si chiama uno dei cavalli di Plutone. Solitario è Orfeo: *orphanós*, *orbus* – come solitaria e 'abbandonata' appare Euridice, *Eurýnomos*; «demone di quelli che abitano Ade», la chiama Pausania); Omero, che, appunto, chiama *orphnaios* la Notte, è, invece, l'*esprimente*: esprime lo stesso Orfeo, gli conferisce una forma e lo consegna, per così dire, a quella tradizione classica che finirà col considerarlo figura apollinea. Lo stesso ritmo del cuore divino ritroviamo così nelle due dimensioni essenziali del fare del canto: alla volontà rappresentativa del principio omerico corrisponde la volontà di Ade dell'orfismo.

Nel processo mitologico, la figura del Figlio appare sotto il gioco di questo *doppio Logos* – e doppia appare perciò la sua stessa parola. L'armonia degli opposti principi lo domina come Ananke; egli la patisce tragicamente. La mitologia schellingiana rappresenta, essenzialmente, un *theorein* tragico; la forma tragica costituisce la *mimesis* per eccellenza del *drâma* originario: biforcarsi dell'Uno divino. La catastrofe dell'eroe è immagine di quella originaria *decisione*, per la quale soltanto è possibile un mondo. Come eroe ek-siste il Figlio nell'epoca tragica: egli sa quel doppio divino e lo narra; già, quindi, lo articola ed esprime; ma, per quanto egli si protenda in ogni fibra della sua parola a conciliarsi con esso, fallisce nel suo tentativo, non riesce a rappresentare il divino nella 'gioia' del presente; egli esprime, sì, ma ancora immediatamente, le *due* dimensioni, le opposte tensioni del cuore divino. Le riconosce senza comprenderle – ma vuole comprenderle, e perciò nel suo stesso fallimento è già vittorioso; cade sotto il giogo di Ananke, ma cade liberamente. L'intera *Filosofia della mitologia* può essere intesa come monumentale riflessione sull'essenza della tragedia, in quanto autentica scena dell'avvento del Figlio (o del suo calvario alla Croce). Eroi per antonomasia appariranno, allora, Eracle e Prometeo – il primo (II, 2, pp. 308-326) 'servo sofferente', immagine della *kénosis* divina, per cui un mondo eksiste, e perfetta coscienza di tale necessità; il secondo, suprema parola del Greco *versus* la molteplicità pagana

del divino, 'protesta' contro la doppiezza delle sue parole, e volontà ferma, dunque, di conciliazione. Con l'annuncio prometeico di una futura schiatta di dèi, di un dio avvenire, si compie, in qualche modo, lo stesso processo mitologico (II, 1, pp. 481-488).

Ma il dio del *drâma* tragico, in cui tutte le sue aporie convergono, il dio che rappresenta l'interiorità stessa del processo mitologico, accompagnandolo in tutte le sue epoche, trasformandosi, quasi, in ognuna di esse, è Dioniso (II, 2, p. 255). Esiste una *trinità* dionisiaca (che Schelling chiaramente interpreta come *praeparatio evangelica*), per cui il dio è *una essenza* che *ek-siste* realmente in tre *persone*, alle quali corrispondono tre epoche (*Phil. Offenb.*, II, 3, pp. 482-483). Ciò che nella narrazione omerica sembrava esplodere in pura dissomiglianza, in mera separatezza, si riconcentra nell'essenza dionisiaca e vi appare nella forma della autentica distinzione. In Omero la forza dell'espressione *esclude* il Passato; in lui non vi è traccia dell'*anámnēsis* che deve compiere Orfeo. Ma a sua volta, Orfeo tende a escludere il Presente. In Dioniso, quelli che sembravano momenti di una mera successione, o di un ciclo vizioso, si mostrano, appunto, come epoche di una essenza comune. Perciò egli 'salva' l'intero processo – e in questo senso superiore deve dirsi *Lysis*: nel senso che discioglie i diversi momenti dalla loro astratta separatezza e li riconduce ad un'unità, che è, come vedremo, essenzialmente escatologica.

Per la sua prima dimensione, Dioniso sembra certamente staccarsi da Orfeo. Egli ne *dilania* il principio, così come le sue Menadi dilaniano Penteo: nessuna casa, nessuna città gli resiste, nessun chiuso riparo. «Perciò le feci abbandonare in folla i loro focolari, colpiti dalla mia *manía*, e ora abitano i monti, con l'animo in delirio» (*Bacanti*, 32-33). È Dioniso *Zagreus*, cacciatore violento, che ride 'innocente' mentre stermina il nemico (1021). Eppure, già ora, il suo *procedere* sfrenato è tutt'altro che dimetico dell'Inizio; il suo apparire è nuovo, ma le sue radici immemorabili: esse affondano nella Terra stessa. Dalla Terra proviene il succo che egli offre, e i cui doni rammentano a tutti l'oscurità dell'origine: oblio dei mali, sono (275 sgg.). *Pausa* è il corteo, l'orgia stessa (380-381).

Notturni i suoi riti (486). Così poco ‘semplice’ l’opposizione a Orfeo, che il Coro può chiedersi se il tiaso, guidato dal dio, non abbia per meta proprio quel canto che ‘accoglieva’ in sé e alberi e animali selvaggi (560-564). Il ‘primo’ Dioniso è, dunque, anche quello più strettamente affine ad Ade (come riconobbe la sapienza tragica eraclitea), *chthónios, nyktípolos*, vagante di notte. Egli annienta, sì, ogni sicura individuazione-determinazione, ma la sua ebbrezza altrettanto discioglie quanto di nuovo incatena; è già espressione, diremmo, ma espressione che *incanta*, espressione ancora univocamente opposta (come le *Baccanti* dimostrano) al *noûs*, al logos. (Tiresia lo ammette con amaro disincanto: «Non serve articolar discorso sul divino. Ciò che hanno tramandato i padri, antico come il tempo, nessun *lógos* potrà mai abbatterlo», 200-202).

Non sempre Schelling avverte (come sarebbe stato coerente con la sua impostazione complessiva) la stretta simbolicità dei diversi aspetti della trinità dionisiaca, né il suo far-segno a quell’Inizio-in-quiete da cui pure si distacca; a volte, egli sembra insistere piuttosto sulla semplice ‘progressione’ da una ‘persona’ all’altra.<sup>1</sup> Ma la conciliazione che avviene nel ‘secondo’ Dioniso col principio orfico non potrebbe spiegarsi che sulla base di tale più profonda affinità: Zagreus può compiere la propria ‘purificazio-

I. Questo limite appare ancor più evidente nella trattazione bachofeniana del principio dionisiaco. In Bachofen, il ‘primo’ Dioniso, il dio che discioglie la vita dai legami che la tenevano prigioniera (come il pulcino nell’uovo), semplice *archè genéeos*, inesauribile forza virile, è *superato*, anzitutto, dal Dioniso *telessígamos*, alleato di Imeneo, Liber al fianco di Libera, prototipo dello *hieròs gámos*, e, infine, dall’autentico *Sotér*, dal dio Redentore *avvenire*, melioris spei initium, che già fa segno al Figlio, il quale, «con la parola dello spirito», sarà chiamato a spezzare «il dominio della materia, e a trasfigurare la libertà della vita materiale in una libertà più alta e divina» (cfr. *Gräbersymbolik*, cap. xv). Questa concezione essenzialmente teleologica del processo mitologico spiega anche la ‘straordinaria’ debolezza dell’interpretazione bachofeniana delle *Baccanti* (cfr. *Das Mutterrecht*, cap. 107), dove sembra quasi che le donne rapite dalla *mania* del dio non abbiano già conosciuto amore, sposo, famiglia, ma a tutto ciò debbano ancora venir ‘conciliate’, come caste, feroci Amazzoni.

ne', in quanto intrinsecamente ad essa destinato. L'ebbrezza di Zagreus si trasfigura in spirituale distacco da ogni legame mortale: dopo aver vissuto secondo il modo del Dioniso selvaggio, colui che partecipa al suo coro indossa vesti bianchissime, fugge «la nascita dei mortali», si guarda dal mangiare «cibi in cui c'è stata vita», e allora, finalmente, assume il nome di *Bakchos* (*Cretesi*, fr. 472 dell'edizione Nauck). Qui è la stessa precedente 'persona' ad apparire quasi iniziazione al Dioniso figlio di Semele e Zeus, al Dioniso già assunto in Olimpo, esplicitamente invocato alla fine delle *Baccanti*: «Non conviene agli dèi esser pari ai mortali nell'ira» (1348). Tremendo, certo, appare Dioniso nel *drâma* euripideo, ma già rivolto alla sua 'persona' benevola e clemente (860-861); e questa benevolenza, a sua volta, rammemora l'origine oscura dell'orfismo, l'abisso ctonio dello stesso Zagreus, di cui sono immagine la 'pace' che segue all'orgia sfrenata, il sonno che reca il vino, la morte.

Il 'terzo' Dioniso è *sapere* del passato e *rappresentazione* del processo mitologico che dal *drâma* originario è scaturito. Qui sopraggiunge il Dioniso dei Misteri, il dio di quella *mania* che è propria dell'iniziazione. In quanto egli non si contrappone più astrattamente-violentemente all'Inizio, può liberare dall'opprimente nostalgia per esso, che dominava l'originario orfismo. Il 'terzo' Dioniso 'salva' perciò lo stesso principio orfico – risospinge Orfeo dal silenzio di Ade alla *forma* del canto. È necessario, ancora una volta, comprendere bene come il rapporto tra le figure del dio non si collochi affatto in una lineare successione: il distacco 'rivoluzionario' dal Passato risuona, per certi aspetti, assai più potente nella prima figura che nell'ultima, nel Dioniso che sconvolge la reggia di Tebe e gli antichi costumi, piuttosto che nel dio che inizia ai Misteri – ma, nello stesso tempo, l'opprimente, informe richiamo del Passato, non ancora saputo, ancora pura esteriorità, esplode più violento proprio là dove massima appare, nella sua *immediatezza*, la tensione per liberarsene. Il movimento è, dunque, questo: si attinge autentica 'libertà' dal Passato soltanto rivolgendosi al suo cuore inattingibile; soltanto prendendo cura del suo Ni-ente, è possibile *su di esso* (tragende Vergangenheit) un vero *pro-*

*cedere*. Se si immagina la ‘teoria’ dei tre Dionisi come un semplice, progressivo superamento, come un procedere oltre e basta, si frantende in toto lo spirito dell’interpretazione di Schelling, e, quel che è peggio, la si pone in contraddizione con l’intera sua filosofia. *Nuovo* appare, certamente, il ‘terzo’ Dioniso, *Iuvenis*, ma nient’affatto in quanto separato dall’Antico. Egli è *capace* di oblio, ma nel senso che *sa* l’Immemorabile. È *libero*, questo Dioniso, ma sempre anche *liber*: è il *figlio* finalmente liberatosi nel, e non dal, suo esser-figlio. Nel suo avvento, tutto il processo del Padre, e la relazione che il processo mantiene col Ni-ente dell’Inizio, sono saputi e salvati.

Con questa ‘persona’ di Dioniso entriamo nel Presente del Figlio.<sup>1</sup> Il nome che Schelling, infatti, le conferisce testimonia esplicitamente il suo rapporto con quella Gioia (Lust) che sappiamo essere del Presente il timbro: *Íakchos* – è il grido di giubilo (*iaché, iácho* – ma in Omero *iaché* è l’urlo raccapricciante delle anime dei travolti da morte, *Odissea*, xi, 43), che Schelling connette al tedesco *jauchzen* (II, 3, p. 486). La tensione ancora titanica del Dioniso-Zagreus è finalmente *compresa*; assume la forma di potenza spirituale. La tragedia del processo mitologico rivela il proprio senso catartico. Dioniso è il dio dell’intera tragedia: pone la tensione immediata delle contrastanti *timai*; svolge interamente il dolore che ne deriva; di tale dolore è *theoría* purificatrice. Il ritmo tragico è immagine della trinità dionisiaca. Ma l’ultima sua persona è sempre anche *avvenire*, riposa nelle braccia di Fortuna (come Giouve bambino a Preneste), nato, ma non ancora Signore,

1. Il legame di Cristo con Dioniso è già grande tema della lirica hölderliniana (*Brot und Wein* venne pubblicata nel 1807, e da questa elegia Schelling può aver attinto la figura del « kommende Gott »). Il poeta riconosce il Cristo come fratello di Dioniso, « che aggiogò le tigri al suo carro / e fino all’Indo / il suo culto gioioso ordinando / piantò la vigna / e domò il corrucchio delle genti » (*Der Einzige*, prima versione), quel corrucchio che fa ritenere felice la morte (« die Todeslust »). Nel Cristo – il Risorto – risorge lo spirito di Dioniso, come di colui che concilia alla vita. Certo, Cristo è il termine, è « d’altra natura » rispetto alla stirpe divina di Eracle e Dioniso – eppure li compie, è *Pleroma* della loro presenza e potenza.

anelito ad una renovatio che appartiene sempre al Futuro (II, 2 p. 681; *Phil. Offenb.*, II, 3, pp. 517-518). La forma tragica 'inizia' al Futuro Signore, ma non può rappresentarlo come veramente presente. La sua non è, né potrebbe mai essere *epopteia*, conclusiva visione. Essa accompagna soltanto il corteo che indica il *telestérion*, il luogo dove davvero la *Fine* del processo mitologico viene raggiunta – ma l'*Anax* che in tale luogo abita rimane inafferrabile nei limiti di tale processo. Come immaginare quest'epoca, la cui armonia è tanto complessa, tanto difficile la bellezza? Con Iacco muoviamo il *primo* passo nel Presente del Figlio, si annuncia la *prima* voce della Gioia – ma vige ancora, pieno, possente, l'intero processo mitologico, così come si riflette nella *theoría* tragica. Il Puer è nato, ma non è ancora il Verbum: la stessa Fine che indica, lo stesso contenuto del Mistero più alto cui inizia, sta nel silenzio. Il senso tragico del mito si compie, non si supera, nella dottrina dei Misteri – ma nel suo compiersi, nel suo *sapersi* compiuto, fa-segno necessariamente a una distinta dimensione, a una nuova epoca, la quale, a sua volta, non sarà pensabile se non come *sempre* sul fondamento di tale processo e del suo compimento. Al culmine della parola tragica dionisiaca, là dove essa nulla più può pronunciare, un silenzio si apre, che può esser luogo di *avvento*. Nessuna Rivelazione avvenire è concepibile se non sul suo 'fondamento' – e tale 'fondamento' varrà per ogni istante del nuovo processo: in ogni istante dovrà 'ripetersi' quel riconoscere-narrare-compiere il senso del mito, che le tre 'persone' di Dioniso hanno rappresentato. (In questo senso va interpretato il motivo sempre ricorrente in Schelling – ma che domina, ad esempio, anche in Simone Weil – della religione misterica come *preparazione* alla Rivelazione. Non si tratta di banale 'filosofia della storia'; il processo mitologico, che rimane il contenuto dei Misteri, è eterno Passato della stessa Rivelazione – la Rivelazione, cioè, non può che incessantemente attualizzarlo; esso continua a mostrarsi nell'anima).

Ma se consideriamo, ora, l'epoca di Dioniso in quanto tale, in essa rimane dominante il timbro tragico; in essa il Figlio esiste ancora soltanto nella figura dell'Eroe. La stessa *epopteia* è propriamente soltanto avvenire – e sol-

tanto nella *tensione* di tale figura è possibile farsene immagine. L'ombra di Ananke grava ancora sul Liber; l'Eleusi, il sopraggiungere del dio, perviene soltanto a un più alto riconoscimento di quella Necessità che opprimeva Zagreus e il suo mondo come selvaggio, intrattabile (*ámouseos!*) principio (cfr. *Baccanti*, 1351). Nella catarsi tragica tale Necessità si articola, trova corrispondente parola – ultima parola di Dioniso, nella quale tuttavia essa ribadisce la propria inviolabile pre-potenza. Sulla scena tragica diviene ormai chiaro che il sacrificio è anzitutto il sacrificio stesso del dio, che è il suo stesso sangue che scorre in offerta per il bene degli uomini (secondo l'impressionante formula ‘eucaristica’ che già Tiresia usa nelle *Baccanti*, 284-285); ma la passione di Dioniso si rinserra ancora, evidentemente, in un movimento ciclico, la cui *theoría* non può che manifestare il contenuto implicito nel principio. Dioniso ‘salva’ in quanto rivela, porta di nuovo alla luce, *sgela* da Ade; ma Ade ricattura necessariamente ciò che Dioniso (*Auxites*) ha fatto crescere. Assieme a Kore, risorta Persefone, o, meglio, facies visibile della Signora degli Inferi, egli riappare – ma la sua *epipháneia* rimane periodica; ad essa succede sempre di nuovo la morte. Lo *hieròs gámos*, le Nozze tra i Liberi, non consentono alcuna uscita dal ciclo (e, dunque, a differenza di ciò che Schelling afferma, in *Phil. Offenb.*, II, 3, p. 488, vi domina ancora la necessità del processo mitologico; potremmo dire, piuttosto, che esso costituisce il riconoscimento del suo non poter venire meno), anche se la scomparsa di Dioniso e di Kore, ora, non atterrisce più, anche se il loro aspetto tremendo-violento si è trasformato quasi in stupefatta meraviglia per l'incessante ritorno. Kore e Dioniso possono essere *ricercati*; anzi, essi stessi insegnano strumenti, misure, parole della ricerca. Il dolore cieco e *álogos* prende forma, e questa forma ne è unica, possibile medicina.

Nell'ultimo Dioniso non convivono simbolicamente soltanto le tre ‘persone’, che vi abbiamo distinto; esiste in lui un silenzio che avanza, un vuoto, una muta possibilità. Il processo mitologico non si chiude in morta ripetizione. L'ultimo Dioniso è, da un lato, il dio avvenire dell'intero processo, ma, dall'altro, anche il segno di un distinto av-

venire. Si dirà, anzi, che egli è *in avvenire*; non dimentica mai il suo originario *de-lirio*; nella catarsi tragica dona limite e forma al dolore, farmaci più potenti del sonno (sonno: piccoli misteri della morte), ma non per questo potrà mai trasfigurarsi in un olimpico Apollo. Come sa (*wissen*) la nostalgia per il perfetto Ade, così anche anela (*ahnen*) – e la sua *manía* si accompagna alle altre, a quella di Apollo ‘oracolo’ (*weis-sagen*) e a quella di Eros (*Liebe*). L’ultimo Dioniso è ancor meno afferrabile come figura compiuta dei due che lo ‘precedono’. Ma ciò che lo ‘eccede’, ciò cui può anelare soltanto (nostalgia opposta-complementare rispetto a quella del semplice ritorno) sono quelle ‘facoltà’ che Schelling indica come proprie dell’Evo futuro. Queste il ‘terzo’ Dioniso indica come proprio avvenire. Egli non può *limitarsi* a predicare il ciclo resurrezione-morte; confitto in esso, egli anche anela a guarirne, e *ama* questo inafferrabile anelito-spiritus che fassegno a un puro avvenire. Il processo mitologico appare compiuto proprio in questo istante, allorché si riconosce ‘imperfetto’, riconosce *in sé* un bisogno che non può da sé soddisfare; non semplicemente disegna il limite della sua figura, ma si avverte, *in tale limite*, mancante – e batte la fronte contro i propri confini.

Si chiarisce, a questo punto, il senso escatologico dell’intera ermeneutica schellinghiana, che è cosa ben diversa da ogni volgare teleologismo. Per quest’ultimo, ogni figura viene interpretata essenzialmente per ciò che produce, per l’altro da sé che ne costituirebbe il fine. All’opposto, qui è escatologico il senso di ogni figura *in sé* – escatologico è il senso dello stesso ritornare *in sé* delle figure (*anámnesis* dello stesso sacrificio originario, selvaggio, è quello di sé che Iacco offre, alla fine). Un’epoca si compie allorché il perfetto sapersi-narrarsi appare opera dello *Iuvenis*, del sopraggiungente – e cioè ha luogo in una dimensione di in-fanzia. L’*Infans* indica il puro *ahnen* dell’epoca, il cui spirito soffia soltanto al suo compimento – imprevedibile, incatturabile, non deducibile a priori, esattamente come il gioco dell’Aión. Un’epoca appare compiuta nell’istante in cui avverte perfettamente, nel limite delle sue parole, del dire di cui è attualmente capace, l’indicibilità di ‘ciò’ che costituisce il proprio senso ulti-

mo, il proprio *éschaton*. Fino a quell'istante, essa ha saputo articolarsi (*Zagreus-Bakchos-Íakchos*); qui la sua parola vien meno. In tale tramonto consiste, appunto, l'ultimo *drân* dell'Eroe. Non si tratta del 'passaggio' ad altro; proprio in tale assenza o mancanza l'Eroe appare nell'*interenza* della sua essenza. Ma nel vuoto che si spalanca *nel suo cuore*, nell'abisso al centro del suo *drâma*, sopraggiunge anche la pura possibilità di una nuova presenza, di una distinta epoca. In quell'*átopon*, in quell'assurdo 'battito' del tempo, tra rinascita e morte, morte e rinascita, che la *theoría* tragica elegge a proprio contenuto essenziale, il ciclo sempre si rinnova, ma sempre anche, in forza dello stesso principio, si interrompe, conosce una fulminea pausa. Non è più soltanto la voce che chiama all'*eremía* dell'Inizio, o, meglio, questa voce ora anche sopraggiunge, avviene. Nulla di essa dice la forma tragica, ma la forma tragica *ha luogo*, in sé, per essa. È per quella che potremmo indicare come *riserva escatologica* immanente nella perfezione di ogni figura, che le diverse epoché possono distinguersi, e nel distinguersi accordarsi.

La novitas dell'Età del Figlio non consiste nel semplice superamento del Passato; l'intero processo mitologico già ne rappresenta il riconoscimento. Il Presente del Figlio avviene sul fondamento del Presente dionisiaco. Le tre Età, il cui problema filosofico costituisce l'oggetto dei *Weltalter*, vivono all'interno di quello stesso processo: Passato nell'immagine di Urano e di Kronos; tragico districarsi da esso nel segno della trinità dionisiaca; affermazione già in quest'ultima di un nuovo Signore avvenire. Ma questa nuova Signoria si afferma qui, appunto, ancora per la sua stessa *assenza*, e non certo perché qui manchi il senso della relazione necessaria al Passato, o perché qui il Presente non costituisca l'atto dello stesso riconoscimento di tale relazione. Ciò che davvero si dà qui come assente è una Parola avvenire, un *Verbum* capace di Futuro. L'avvenire di Dioniso ne 'eccede' la forma, la quale, alla fine, si rinserra nella figura del ciclo. L'*éschaton* è quello della stessa *theoría* tragica, allorché perviene alla catarsi del dolore, rappresentandolo, appunto, nella sua insuperabilità. Ma questo limite è anche, ora, saputo – e contro di esso si leva il grido dell'Eroe, allorché la parola gli vie-

ne meno. L'estremo limite della *theoría* fa-segno, allora, a un Ultimo ulteriore, o a una dimensione distinta, di fronte al cui puro possibile l'Eroe è, sì, in-fante, ma, in quanto in-fante, immagine anche di un nuovo avvenire. La forma tragica non si supera, né produce da sé passaggi a future salvezze, ma si dà, in quanto tale, anche come possibilità di quell'altra dimensione da cui rimane perfettamente distinta. Dioniso è articolazione del Passato e del Presente *in quanto tragedia*; il Figlio, che è *erede* pieno di tale Passato e di tale tragedia, è anche articolazione del Futuro, è Presente *avvenire*, di cui ora può esservi *weissagen*, un dire, cioè, un *Sagen*, anche se intrinsecamente connesso al *wissen*, che nostalgicamente sempre narra il Sempre-passato. Mentre Dioniso è il sopraggiungere soltanto, delirante-orgiastico, prima, e tragico, poi, del Figlio, il Figlio è Verbum dello stesso avvenire; egli *libera* quella dimensione escatologica che in Dioniso stava ancora serrata, nel cuore stesso dei Misteri. L'*éschaton* ineffabile di Dioniso si fa il Verbum del Figlio. In ciò si stabilisce anche la distinzione con l'Eroe; la parola estrema dell'Eroe è perfettamente rivolta al Passato *saputo*, e soltanto per ciò che non può dire, per ciò che costitutivamente le è assente, mostra in sé un avvenire distinto dal proprio sopraggiungere. Il Figlio, erede della tragedia dell'Eroe e della passione, del sacrificio di sé di Dioniso, profetizza sul fondamento del proprio anelito (*ahnen*), predica in parole, *per Verbum*, l'Evo futuro. Il Pais dionisiaco 'salva' la dimensione aionica del Passato, 'salva' la distinzione-armonia tra Passato e Presente, ma il suo gioco, che consiste nel *petteúein*, nel disporre gli enti come pezzi della scacchiera, suona necessario e irredimibile – non conosce alcun avvenire. Di tali enti, invece, il Figlio 'ama' un Futuro imprevedibile – amore che in Dioniso è, ma come assente. E questa assenza conferisce al suo esserci tragico l'estrema nota, la più dura e chiara ad un tempo, quella di cui nessun vino, nessun sonno, nessuna morte possono concedere oblio.

Ma di quale Futuro può esservi Verbum? Come il Passato non significa successione degli eventi trascorsi, così il Futuro non può risolversi nella predizione di momenti

avvenire. Il Verbum profetizza, non pre-dice; la differenza essenziale consiste nel fatto che il pre-dire estrapola il senso della successione futura da quella che si è fin qui svolta, e quindi discorre sul presupposto di una necessaria concatenazione degli eventi, mentre il tempo della profezia è discontinuo: ciò che essa afferma non è in nessun modo prevedibile semplicemente sulla base del divenuto. La profezia afferma ‘ciò’ che irrompe nel divenire, la dimensione di un puro sopraggiungere. Il suo Futuro non avviene ‘a parte’ del Presente, ma si dona, si mostra, per così dire, ‘a parte sua’, non si svolge dal nostro orizzonte, ma lo spezza sopraggiungendo *da sé*. Massima idolatria, per il profeta, può essere considerata proprio una concezione del Futuro in quanto ‘prodotto’ del nostro Presente. Il Presente non può che pensare il Futuro in quanto *sempre* Futuro, una dimensione, cioè, aionica (come quella del Passato), in nessun modo riducibile a ciò che il Presente può rappresentare-comprendere, in forza, appunto, della sua presenza. Se il Futuro venisse considerato *effetto* di ciò che qui-e-ora opera, sarebbe già immanente nella causa, così come se il Passato non fosse che origine sarebbe, alla fine, lo stesso del suo effetto (il qui-e-ora del Presente); ritorneremmo a un sistema dell’identità, che renderebbe impossibile pensare il proprio delle tre dimensioni (e delle tre ‘persone’ che vi corrispondono). Ma come il Passato non è ciò-che-diviene Presente (e può perciò esser saputo-narrato soltanto, non conosciuto-rappresentato), così il Futuro non è ciò che il Presente diviene (e può esser perciò soltanto profetizzato). La profezia dice *eterno* il Futuro, come il wissen affermava *eterno* il Passato e l’erkennen *eterno* il Presente: dimensioni *aioniche* del tempo, non trapassanti l’una nell’altra, non ciclicamente, reciprocamente negantisi. Con il Figlio diciamo l’aionicità di quest’ultima dimensione, il Futuro, che nel baleno del Pais dionisiaco era, sì, sopraggiunta, ma non poteva trovare luogo (*l’átopon* dell’istante, dell’*exaiphnes*). Il Figlio la ‘salva’, proprio compiendo il processo dell’Er-lösung: alla differenza-distinzione tra Passato e Presente si unisce quella di entrambi rispetto al Futuro; ora, finalmente, anche il Futuro sta come perfettamente distinto, *libero* dalla commistione col discorrere

dei tempi. Il processo mitologico aveva già recato alla liberazione di Passato e Presente, ma quest'ultima, decisiva affermazione della libertà del Futuro, con la quale tutto il tempo, in tutte le sue dimensioni, si libera dal fluire onnivoro e che tutto confonde, di Chronos-Kronos, è opera del Figlio.

Egli distingue, ma nell'essenzialità della relazione. L'essenzialmente distinto non può che esistere nella e per la sua distinzione. Perciò le tre dimensioni del tempo sono anche inseparabili. La relazione Passato-Presente non poteva porre tale inseparabilità, finché escludeva da sé il Futuro; la loro stessa unità postula l'Ultimo di entrambi, e perciò impegna una dimensione escatologica, che va predicata. Finché non viene pienamente distinto anche il Futuro, la stessa relazione Passato-Presente può sempre precipitare in mera separatezza. Il nesso di amore che la rende possibile è, esso stesso, escatologico; non può darsi, cioè, che nell'istante stesso in cui appare l'idea di un eterno Futuro. Ma tale Futuro non è evento che il concatenarsi della successione renda possibile, e, dunque, mai la relazione che esso 'fonda' potrà dirsi «*vorhanden*», a portata di mano, catturabile (Schelling, *Die Weltalter*, I, p. 66). Il Presente può anelarvi-profetizzarla soltanto, la tiene in sé «nascosta» (p. 67), come quel *proprio*, di cui sappiamo la nostra impotenza a comprenderlo (nel senso, appunto, dell'*erkennen*). Rispetto al Presente, il Futuro è *sempre* Futuro, e, dunque, se il Presente è rappresentazione-comprensione del mondo, il Futuro sarà «*nach-weltliche*» (p. 11), ciò che rimane sempre ulteriore rispetto ad ogni comprensione mondana. Ogni altro 'Futuro' è destinato a cessare, a esser 'raggiunto' dalla successione dei presenti – ma il *Futuro* come avvento escatologico sta aionicamente distinto dal Presente. Ed è in forza di questa stessa distinzione che il Presente stesso può concepirsi aionicamente, e non astrattamente oscillare tra l'esser-effetto del Passato e l'esser-causa del Futuro. L'*éschaton* non sarà *mai* «a portata di mano», così come il Passato mai sarà «*erkannt*», compreso concettualmente, e il Presente mai nostalgicamente saputo o profetizzato. Ma la relazione tra i perfettamente distinti 'tiene' soltanto allorché si riconosce il senso escatologico della loro unità,

'nascosto' in ognuno, così come appare al culmine del processo mitologico e, infine, sulla Croce presente del Figlio. In qualsiasi altro modo si pensi il Futuro, o esso è fatto ricadere nella necessità del nesso di causa-effetto, oppure si richiude nel circolo della ripetizione, oppure, ancora, lo si separa astrattamente dalle altre dimensioni del tempo. Sono rispettivamente le vie di una filosofia idealistica dell'identità, di una concezione ciclica (che tradisce lo stesso silenzio nel cuore dei Misteri) e di un astratto messianismo secolarizzato. La grandiosa reazione schellingiana contro queste *dóxai* sulla 'natura' del tempo consiste, da un lato, nel 'salvare' la differenza tra le sue dimensioni, pensandole aionicamente, e, dall'altro, nell'affermarne il legame simbolico proprio sulla base della loro distinzione.

Con ciò si rende, dunque, del tutto 'mitologica' l'idea di un *éschaton* in qualche modo visibile? di un'*epopteía* del puramente Futuro? Certamente, in quanto tale, il Futuro non ammette diretta visione; ma la sua dimensione non è separata (*Trennung*) dalle altre; il tempo è intero in ognuna, anche se secondo una delle sue 'persone'. Il Futuro non è visibile, 'apticamente' raggiungibile, tuttavia esiste soltanto nella e per la relazione che lo distingue da Passato e Presente (dalla visibile presenza di quest'ultimo). Nessuna delle dimensioni esclude l'altra – dunque, il Futuro non esclude la visibilità, se non di se stesso astrattamente considerato, così come il Presente non esclude il profetizzare (se non riguardo a sé), né il Passato l'*erken-nen*. È necessario considerare le tre dimensioni come il tempo *di ogni istante*; in ogni istante, esse si danno nella loro distinta inseparabilità – e perciò in ogni istante la felice *epopteía* che compete al Presente è *con* l'anelito all'invisibile-imprevedibile del Futuro, è *con* l'immemorabile del Passato. In ogni istante è «*die ganze Zeit*»; se ogni dimensione del tempo stesse da sola, in semplice opposizione alle altre, non vi sarebbe tempo affatto; solo per il «*perdurante lottare*» delle tre dimensioni, o Aiona, Passato, Presente e Futuro, è pensabile un tempo (I, pp. 74-75, 80). L'idea di raggiungere l'*éschaton* come fosse Presente, distrugge semplicemente ogni pensabilità del Futuro, ma ciò non implica affatto che allora non esista Futu-

ro, poiché esso esiste in ogni istante come di ogni istante il sempre-avvenire. Questa articolazione dei tempi, sempre attuale senza che la sua attualità distrugga la distinzione, si esprime nell'Età del Figlio, di essa predica il Verbum: l'Ultimo viene *sempre*, anzi: è già, anzi: non è ancora: è già nel suo sempre-avvenire e, dunque, nel suo sempre non-ancora. Il Futuro è visibile, ma solo nella facies del Presente, che ne è essenzialmente distinto (non: non lo è, e basta, ma non lo è profetizzandolo sempre). Neppure il Figlio, appunto, può sapere (*erkennen*) l'Ultimo (il Futuro aionario), ma anela ad esso profeticamente, nella sua attuale, viva presenza. Così egli 'articola' il Futuro al proprio Presente e al Passato; nel suo istante, le tre dimensioni si mostrano, si esprimono – esattamente come nel Figlio si esprime, *nasce* finalmente, l'intera vita intradivina.

L'affermazione che ogni ente ha il proprio tempo si trasforma in quella, vero contenuto del Verbum, che in ogni istante (in ogni istante di ogni ente) *tutto* il tempo vive, nella distinzione delle sue dimensioni: il Passato, come saputo e narrato nel suo essere saputo; il Presente, *metaxy*, articolazione-snodo dell'intero; il Futuro, unità escatologica mai «*vorhanden*», sempre profetizzabile, in cui l'Amore (caritas) raccoglie la nostalgia del Passato e la gioia del Presente. Gioia che non custodisse in sé quella nostalgia, si trasformerebbe in inospitale egoità, assolutizzazione del Presente; e nostalgia 'chiusa' alla gioia in assolutizzazione del Ni-ente dell'Inizio (e cioè nel concepire di nuovo l'Inizio come *ente* negativo, definito dalla sua astratta opposizione all'origine e al processo). Il Figlio concilia simbolicamente le due dimensioni, ma *non* è, in quanto tale, direttamente l'Ultimo; egli lo dice, lo annuncia – questo annuncio appare, sì, manifesto, ma si tratta sempre di *epipháneia* dell'annuncio e non di 'ciò' che nell'annuncio si predica-profetizza. Ma – ecco l'essenziale differenza con le dottrine gioachimite – il contenuto dell'annuncio non può essere inteso come uno *stato* futuro, qualcosa che potrà diventare o diventerà Presente. Il Figlio 'salva' il Futuro in quanto *sempre-Futuro*, non entificabile, non determinabile (tantomeno come eterna durata, *aidiôtes*). Se esso fosse una condizione o uno stato

(una *táxis*) dell'ente, sarebbe comunque pre-dicibile, in quanto apparterrebbe alla successione dei momenti. Non si darebbe, allora, che il fluire dei momenti presenti. Ma se il Futuro si riducesse a futuri eventi, potrebbe veramente essere compreso soltanto nel senso dell'*erkennen*, e cioè in quanto Presente; qui-e-ora propriamente esso non sarebbe, sarebbe soltanto la conoscenza del presente e, immanenti in tale conoscere, deterministicamente stabiliti nel nesso delle sue funzioni, i suoi effetti. Solo perché profetizzabile, il Futuro esiste qui-e-ora; solo perché sempre-Futuro, la sua dimensione può vivere in ogni istante.

Nell'attimo il Figlio concilia l'oltre-mondano del Passato e l'oltre-mondano del Futuro. Li concilia *sapendo* la nostalgia del primo e *profetizzando* il secondo – nient'affatto, perciò, in quanto li determini, li comprenda, li sussurra nell'atto del suo Presente. Il suo calvario è *anámnesis* dell'immemorabilità del Passato e dell'incatturabilità del Futuro. Rammemorando questo, egli *libera* l'istante di ogni esistente a immagine dell'intera vita intradivina, che è, appunto, nostalgia per l'Inizio (volontà-di-non-volare), volontà-di-iniziare (nostalgia alla gioia del Presente), anelito alla perfetta conciliazione, che è Futuro aionario, Futuro mai determinabile, mai *datum*, in analogia col Passato. Poiché proprio questo è il contenuto radicale del Verbum – che ogni istante è tutto il tempo, che nessun momento è semplicemente momento –, egli può dissolvere ogni fondamento presupposto. Ogni istante 'sta' sul Passato, che non è fondamento, e insieme profetizza il Futuro, che non è 'stato'; in quanto essenzialmente nostalgia-profezia, l'istante (che è tutto il tempo; non esiste temporalità al di là del suo simbolo) è radicalmente in-fondabile. L'annuncio di tale sovra-mondana libertà è l'ultima parola del Figlio, nella quale si raccoglie l'intero processo nella vivente distinzione delle sue 'persone' (l'originario distacco dionisiaco dalla raggelata nostalgia di Urano; il riconoscimento del principio orfico; l'Eroe tragico; il sopraggiungere dei Liberi, Iacco e Kore, nel silenzio dei Misteri), nulla di esso è 'rinnegato'. Il Figlio viene a compiere, non a sopprimere, a salvare e non a giudicare. Né può darsi compimento del processo di tale libertà, fino a quan-

do il Futuro 'ricade' sul fondamento dell'origine (e nell'origine si sconta l'effetto futuro), secondo quel ritmo presupposto che è l'Ananke dell'Eroe – o fino a quando il Presente è fisso al Futuro, come a 'ciò' da cui dipende la sua stessa gioia. L'anelito diviene, allora, non quello della profezia, ma quello dell'*infuturarsi*, della volontà di catturare il Futuro come *stato*. In entrambi i casi, noi siamo, sì, liberi nel 'gioco' col Passato aionario, e possiamo, sì, avvertirne l'armonia col Presente, ma continuiamo ad essere servi della successione futura. Il Figlio libera da quest'estrema servitù. Annuncia il Futuro – in quanto puro avvento. Lo profetizza qui-e-ora, e trasfigura così ogni istante in simbolo di tutto il tempo, in *apocalisse* di tutte le dimensioni del tempo (wissen-erkennen-weissagen/Sehnsucht-Lust-Liebe).

Ma il Figlio permane espressione, Verbum di tali dimensioni. *Per Verbum*, si mostra come non si dia assoluta separatezza tra Inizio e Presente, ma anche, insieme, come nessun passaggio sia concepibile, come il Presente non sia affatto semplicemente immanente nell'Inizio (e, dunque, l'Inizio non sia origine). E la stessa relazione vale tra Presente e Futuro. In nessun modo il Verbo può vincere la nostalgia dell'Inizio, ma, anzi, questa stessa, trasformata, domina l'Evo del Futuro; il Verbo si articola tra due 'abissi' oltre-mondani: il Ni-ente dell'Inizio 'ritorna', attraverso l'intero processo mitologico, prima, e la compiuta libertà del Figlio, poi, come Ni-ente del Futuro. La nostalgia chiusa, cieca e muta dell'Inizio, che dominava all'origine l'Evo del Padre, si è trasformata nell'anelito, che raccoglie in sé wissen ed erkennen, animante la profezia del Figlio. Ma tale profezia esiste nell'Evo del Presente, non in quello Futuro, che, propriamente, non è. Del Futuro in sé non potremmo dire nessun anelito, nessun profetare; potremmo immaginarlo soltanto come oltremondana libertà, dove il 'fare' non implica alcun distacco o decisione, dove l'accordo non sottende alcuna intenzione, dove l'Amore si dona nella quiete della più pura Indifferenza, ambitus omnium (di tutti gli stessi possibili). L'*éschaton* del processo creativo coinciderebbe così con il più perfetto ritiro nell'Inizio – come balenava nelle più

profonde pagine dell'Eriugena. La fine della creazione, che il Figlio profetizza e 'ama', sarebbe, allora, davvero, 'ritornare' al Padre, anzi: al cuore del Padre, alla sua mai spenta nostalgia. Nel *perficere* l'opera della creazione, il Figlio, in uno, deve manifestarne la possibile Fine: l'intatto Futuro. Il 'movimento' per cui egli libera da qualsiasi fondamento o presupposto, non può che coincidere con quello per cui egli 'apre' alla potenza del de-creare.

Su quest'ultimo problema, che ne investe l'opera dall'interno, Schelling si 'trattiene'; le pagine che nei *Weltalter* si dedicano al Futuro hanno piuttosto il sapore di un inno all'Amore che definitivamente vincerebbe la volontà-di-non-volare o il Ni-ente dell'Inizio (I, p. 101). Il regno Futuro, dello Spirito, sarà quello in cui i perfettamente distinti (eredi della Er-lösung del Figlio) si accorderanno per puro Amore, donandosi reciprocamente senza intenzione, senza fatica, fonti di acqua viva l'uno per l'altro. Ma questa immagine è mitologica. La logica dell'intero processo imporrebbe che, trasformato come si è visto, il problema dell'Inizio riapparisce nell'Ultimo (e, prima ancora, che nessuna delle distinte 'persone' in cui il processo si è articolato perda o rinneghi la sua distinzione, o anche semplicemente se ne indebolisca la vitalità). Ciò impedisce di pensare la Fine *semplicemente* come conciliazione, *stato* unitario di tutto ciò che il processo ha creato (indipendentemente dal fatto, già chiarito, se questo stato possa o meno essere considerato come effetto del precedente). La Fine deve valere altrettanto come il perfetto 'ritiro' dal processo; il Figlio non può fare ritorno al Padre semplicemente svolgendo l'opera della creazione (non può darsi *Unum* col Padre, conciliandosi ad una sua facies soltanto). Se immagino il Futuro come *stato* futuro della creazione (di qualsiasi creazione possibile), esso sarà predicibile (nulla importa se saprà di fatto predirlo), e, dunque, non sarà vero Futuro (Futuro sempre tale, aionario); ma se è vero Futuro, e cioè: oltre-mondano (oltre ogni possibile mondo), allora è Ni-ente di predicable, predicabile, esattamente come l'Inizio. E l'anelito profetico ad esso del Figlio è *análogon* al ritirarsi del Padre; apo-

calisse del Figlio e inabissarsi del Padre (in quanto Padre, *Poietés*) formerebbero, a questo punto, una sola 'armonia' – nascosta, ma dominante, certo, tutto il nostro Presente.

## SEZIONE TERZA

*Le due tenebre*

L'uomo commise peccato nella sua intenzione, prima di gustarne il frutto proibito, «ac per hoc datur intelligi, hominem peccato nunquam caruisse» (*Div. nat.*, 808 c). Mai l'uomo conobbe il Paradiso, mai visse in stato di vera innocenza. Essere-creato è simultaneamente peccare, intendere-peccare, ed è perciò nell'uomo appena creato che Dio punisce il peccare, ab initio, prima che se ne manifesti un qualsiasi effetto. La natura dell'uomo è essenzialmente e per se stessa volontà-di-peccare; Dio lo sa nell'istante in cui in sé comprende tale natura e, sempre nello stesso istante, punisce «consequentia peccati». Nessun intervallo di pace, nessuna per quanto brevissima 'pausa' di paradiso, è concessa all'uomo. Tutto ciò che nelle Scritture indica un'originaria condizione di felicità, va inteso solo escatologicamente. (Né il fine della beatitudine – spiegherà un altro Scoto, Giovanni Duns – può essere dimostrato ci appartenga per via naturale. Nulla dimostra che noi 'naturalmente' tendiamo alla felicità).

Visione grandiosa, che 'erra' poderosamente via dall'ortodossia dei Padri.<sup>1</sup> Straordinaria riassunzione, nel linguaggio della tradizione giudaico-cristiana, del punto di vista della più classica antropologia negativa. A tale condizione dell'uomo può porre rimedio solo l'altezza

1. Si tratta, infatti, di una concezione profondamente diversa da quella agostiniana, che distingue il peccato «in abdito» da quello perpetrato «in aperto» (*De Civitate Dei*, XIV, 13), la peccaminosa modificazione della volontà più segreta dalla «aperta transgressio» (distinzione che Lutero riprese nella sua idea del peccato originale). Per l'Eriugena, infatti, il cuore dell'uomo si distoglie da Dio già *nel suo stesso incarnarsi*.

ineffabile e incatturabile della grazia divina – la quale, però, in nessun modo potrà essere necessitante: se lo fosse, infatti, Dio contraddirà se stesso, oppure dovremmo postulare che il male radicale del peccato era ab initio in Lui e non nell'uomo soltanto. Dio crea l'uomo libero, e liberamente, *immediatamente* la libertà si determina come volontà-di-peccare; ma, secondo la sua stessa natura, essa può determinarsi anche come volontà di ritornare all'*idea* divina dell'uomo, all'assoluta bontà della sua idea 'prima' della creazione. La grazia divina coopera a questo *possibile* ritorno.

La più profonda disperazione riguardo a tale possibilità è dipinta dal Bosch. Una trama sotterranea e indistruttibile collega il grande sistema dell'Eriugena alle visioni apocalittiche del fiammingo. Si guardi il pannello di sinistra del cosiddetto *Giardino delle delizie*: il paesaggio dell'Eden è già tutto abitato da immagini mostruose, scene di morte, diabolici 'grilli'. Lo sguardo di Adamo è acceso di concupiscenza per la figura di Eva, appena risvegliata. In tutto il paesaggio è presente «ille omicida [...] ab initio», tutt'uno con la creazione, con l'originario manifestarsi dell'ente; con evidenza ancora maggiore, nel pannello a sinistra del *Trittico del fieno*, sciami di demoni precipitano giù dall'Empireo, proprio sulla terra dell'Eden, nell'istante stesso in cui il Padre fa sorgere Eva dal corpo di Adamo. La caduta degli Angeli è simultanea alla creazione, la catastrofe celeste è tutt'uno con la *katabolé-ktísis* per cui qualcosa ek-siste, tutt'uno, essenzialmente, con la creazione di quella natura libera, *da sé* determinata al peccato, che è l'uomo. Così, ancora in perfetta consonanza con la visione dell'Eriugena, Bosch non può fornire immagini del futuro Regno, poiché esso consiste nel reimmersi dell'uomo nella sua *idea*, che equivale al suo nientificarsi: la nuova creazione è, in verità, de-creazione. L'Angelo reca l'anima attraverso una notte oscura verso un abisso di luce via via sempre più intensa; essa balena ancora un istante sul ciglio estremo, per poi disciogliersi da ogni figura (*L'Ascesa all'Empireo*, del Palazzo Ducale di Venezia).

Estrema, insuperabile appare perciò la 'miseria', il deserto dell'Empireo – i campi sterminati della *divina igno-*

*ranza* (dove ni-ente è, dove ogni creazione *recede*) non sono altrimenti *dicibili* che nel linguaggio dell'umano ignorare, con le immagini del deserto e dell'assenza che è patria per l'uomo, il quale «*etsi non peccaret, suis propriis viribus lucere non posset*» (Giovanni Scoto, *Hom. in Ioh. Prol.*, 290 c). Anche, cioè, se potessimo (e non lo possiamo) immaginare la natura umana assolutamente senza peccato, essa non sarebbe naturalmente luce, ma solo «*particeps lucis*». Essa è «*quaedam tenebrosa substantia*», capace soltanto di ricevere luce, ma esclusa comunque «*a vero lumine*»; la sua dimora non è forse a ragione chiamata «*regio umbrae mortis et lacrimarum vallis et ignorantiae profundum*» (293 a)?

Profonda è l'ignoranza dell'uomo, ma vero abisso dell'ignoranza è quello divino. La «*regio umbrae mortis*» che abitiamo è immagine soltanto (o, forse, ancor più, pallida similitudine) di quella tenebra in cui è Dio nei confronti di sé, della conoscenza di sé: *summa caligo*. (La caligo dell'Eriugena traduce il *gnóphos* dello Pseudo-Dionigi, così come nel Cusano). *Abyssus abyssum invocat*. La voce di Colui che chiama nel-dal suo deserto chiama colui che vive nel deserto degli uomini, affinché li battezzi – nell'acqua che purifica, prima, nel fuoco che nientifica, poi. Radicata nell'*inopia magna* della nostra parola sta questa impotenza: che dobbiamo dire la miseria estrema della creatura negli stessi termini in cui lodiamo la *superessentialis divinitas*. Lasciamo ai pii esegeti di evirare la passione di questo rapporto, spiegando come Dio sia Tenebra soltanto relativamente alla creatura. E teniamoci fermi, qui davvero, alla lettera: proprio ritirandosi alla sua Luce ineffabile, contraendosi all'Inizio, Dio 'riflette' la propria stessa incatturabilità: *non può vedersi*. Questa Luce è la sua Tenebra. Ma, nell'istante in cui così si 'riflette', egli crea l'immagine stessa della creatura, la *sua* immagine. Il sapersi come Tenebra da parte di Dio (cioè: l'attingere il fondo della propria ignoranza) è l'uomo. Perciò Dio stesso non può annullare la propria ignoranza, non può, cioè, identificarsi con l'In-differenza dell'Inizio: allorché perviene al culmine della sua 'contrazione', ecco che l'uomo esiste.

Mènade della «tragende Vergangenheit» appare Antigone. Il suo Nomos è il più saldo, incrollabile come il Passato. Neppure gli dèi possono far sì che il Passato non sia, possono scuoterlo, possono metterlo in dubbio. Tale inseparabilità del Passato viene affermata da Antigone contro gli oscillanti *nómoi* della città. Ma il contenuto stesso della tragedia ha prepotentemente a che fare con il carattere aionico del Passato. Per questo la tragedia si fonda sul *mýthos*: le vicende che il *mýthos* narra sono immagini del Passato invincibile, che nessun logos potrà mai persuadere alla semplice misura del proprio Presente. Nel *mýthos* si narra il Passato, così come i pezzi sulla scacchiera sono Dioniso. La narrazione non esaurisce affatto il Passato, così come la *táxis* di Chronos non esaurisce affatto l'Aiòn. Nella forma tragica si rappresentano e ri-presentano incessantemente le vicende che dal Passato ‘procedono’, senza mai poterlo comprehendere, senza che mai del suo Centro possa darsi *theoría*.

Questo sanno le giovani donne della tragedia; questo Passato ricordano. La nostalgia del Passato è prerogativa della loro natura. Ad essa si contrappone la cieca speranza dell'uomo di una gioia del Presente, autonoma, libera dalla relazione col Passato – e la *hýbris* dell'uomo: conquistare un Futuro, inteso come effetto della decisione attuale. La *hýbris* della donna, quando appare, ha segno esattamente capovolto: è desiderio di cancellare Presente e Futuro, di immergersi nel chiuso in sé della loro provenienza. Femminile è la contrazione divina al Passato.

Inanna, Persefone, Euridice – e le ‘personae’ del loro *drâma* sulla scena tragica, Figlie degli dèi dai riti notturni – *sua sponte* si rivolgono ad Ade, liberamente corrispondono alla propria Moira. Seguono il Serpente che fa loro da guida, *nec spe nec metu*. Canti e preghiere, sacrifici e riti le chiamano da quassù, affinché facciano ritorno, per costringerle al «ciclo della *génésis*», mentre loro, le Pure, a Ni-ente possono appartenere, e cioè: solo ad Ade, invisibile e immemorabile. Come le Supplici, vorrebbero strapparsi al destino del seme, alle rinascite della vegetazione. *Autonome* vogliono morire; la loro *timé* non è ‘trattabile’.

Nessuno vogliono convincere a parole. Così *sta* Antigone, perfettamente *persuasa*, sul sepolcro del fratello, che le indica la via; così *sta* Polissena, di fronte al cucciolo del grande Achille, soverchiato dal suo destino di vendetta; così anche la ‘dolce’ Alcesti (forse la più ‘tremenda’ di tutte), di fronte alla *laliá* dei *philópsychoi*, alla mera volontà di sopravvivere. Perfettamente libere tutte, nel loro stesso destino, poiché incatturabile è il loro Dio: il puro Passato. Quando il *mýthos* si rivolge a tale idea del Passato, e riesce a ‘immaginarsi’ in tali figure di Figlia, fino a teorizzarne tutto il necessario *pólemos* con la volontà di Presente e di vita – allora, davvero, la forma tragica raggiunge la propria *akmé*.

Ma l’altra faccia della Figlia è la Madre. La Madre pretende il sacrificio della sua latenza; vuole che la Figlia si esprima, vuole che dia alla luce. Costringe Ade a patti; lotta sempre, come Ecuba, per aver ‘salva’ la Figlia. Questa lotta strazia la Kore, ma essa si svolge nella sua stessa anima, è ritmo del suo stesso cuore. Nell’istante della sua suprema nostalgia al Passato, ella anche genera. Lo *hieròs gámos* col Puer, che è per lei *il* sacrificio, avviene mentre credeva di fuggire. È catturata quando credeva perfetto il suo ‘ritiro’. Perciò guarda con così inalterabile malinconia il Puer che tiene nel grembo – e percioè tale malinconia può sempre delirare in disperato bisogno di sopprimerlo. Non si è Madre ‘dimenticando’ Medea. L’avvenire del Figlio impedisce il suo proprio avvenire, che è pervenire ad Ade e trovare *lì* quiete. Ma l’avvenire del Figlio non è che il suo stesso esser Madre. Nella forma tragica non si dà altra conciliazione del *dissòs lógos* che non sia il riconoscerci. Vedi: un *mýthos* che sprofonda nel Passato narra il tuo stesso dolore; esso è percioè inalterabile – guariscine, attendendolo sempre.

Alla Figlia il Futuro è imposto; ella lo patisce in violenta opposizione al proprio Passato. Ma questo Futuro non è ancora Futuro eterno – è, invece, ininterrotta vicenda di nascita e di morte, catena di futuri eventi, ciclica successione. In ogni figlio ella anela, sì, oscuramente, a un futuro Signore capace di liberarla; in ogni Puer balena per lei il sopraggiungere di un puro Futuro – ma la Figlia non ha parola per dirlo, non sa profetarlo. Il Futuro che

il Figlio annuncia, *mai* Presente, aionicamente tale, può apparire, allora, come distinto-inseparabile nei confronti del Passato – come l'*análogon* del Passato che la Figlia tentava, disperatamente e invano, di assolutizzare. Più che all'Eroe tragico, il Figlio si rivolge, è 'attento' alle Figlie della tragedia, alle *kórai* tragiche; è ad esse che sembra anzitutto offrire un farmaco. Non più il Futuro grava sulla loro figura, come l'Altro assoluto, come potenza sacrificante, ma esso si trasfigura in *avvento* della stessa nostalgia dell'Inizio. Epperò, il Figlio, in quanto tale, è Segno del Futuro solo per la Madre. Egli presuppone il sacrificio tragico della Kore (cardine dello stesso processo mitologico). Per quanto giovane egli la immagini, vergine, fanciulla, ella è già Madre, *non più* Kore. Il Figlio può profetare il Futuro in armonia col Passato – ma alla Figlia già vinta. Egli giunge troppo tardi per poterla salvare. Lo *hieròs gámos* avviene pertanto solo attraverso la mediazione della Madre – e cioè *non* avviene.<sup>1</sup> Di questo incontro mancato risuona tutta la nostalgia del Figlio, allorché egli, profetando, rammemora, ad un tempo, l'Inizio, prende cura dell'Immemorabile. L'assenza della Kore è immagine della sua stessa *eremìa*.

1. Si legga così, finalmente, l'iconologia dell'icona della Madre e del Bambino, straordinario *dráma*. La Madre che il Bimbo ama *non è* la Kore che egli potrebbe sposare (*hieròs gámos*), eppure è Kore: 'senza padre' ella lo ha partorito. Con nostalgia inappagabile si guardano i *due*. Impossibile, per essi, l'unirsi – e questa distinzione («Chi è mia madre...?», Mt., 12, 48) è la forma della loro agape. Il Figlio *va al Padre*; così radicalmente va al Padre che nell'istante supremo in cui grida il proprio abbandono, la Madre-Kore è lì: egli va al Padre, *che l'abbandona*, al di là della presenza fedelissima della Kore, che egli deve 'tradire' – col suo stesso nascervi. La disimmetria tragica tra le due figure consiste in ciò: che nel *fiat* allo spirito del Padre, la Kore *si sacrifica*, e da quell'istante in poi il suo sguardo è interamente rivolto al Figlio (fino alla Croce, fino alla Resurrezione, di cui è *prima* testimone); il Figlio, invece, deve 'trapassare' la Kore: nascendovi, prima, e ritornando *al Padre*, poi. La Maria della tragedia del Nazianzeno *sa* tutto ciò, anche se si proibisce di gridarlo – lo sa con la più intima delle certezze (cfr., più avanti, pp. 523 sgg.).

L'alto *koûros* attico incede, saldissimo sulla sua base; sulla fronte di uno dei tre gradini, che la compongono, un distico dice: «Fermati e piangi di fronte al sepolcro di Kroisos, che Ares furioso ha distrutto, mentre combatteva nella prima fila». Kroisos – il nome stesso richiama il re di Lidia, smisurato nella grandezza così come nella sventura. Ma questa dismisura, qui, tace. La si avverte, certo – è ricordato il dio «invidioso e sovvertitore» (Ares furioso) – ma come se fosse stata finalmente vinta, domata. Essa sta sotto il piede che avanza del *koûros*.

Eppure, non è proprio egli lo sconfitto? Lui è stato abbattuto. La grande statua è *funeraria* – così come tante di Fanciulli e Fanciulle. Egli ci si rivolge pregandoci di sostare e com-patire. Lui, che viene, chiede a noi di arrestarci. Non si comprende nulla del movimento del *koûros*, se non ce ne facciamo *deuteroagonisti*. Kroisos si muove al nostro incontro per obbligarci all'indugio. Ma che cosa dobbiamo meditare indugiando?

Lo stesso passo, che *libera* dal chiuso centro del Sé, dal gelo delle più originarie, quasi inarticolate figure – il passo che *esprime* la forma e permette che se ne illuminino i volumi – il passo che la rende padrona del suo ambiente, che la fa *sorgere* consapevole della propria presenza, in quanto presenza *orientatrice* – è lo stesso passo che la conduce ad Ade. La sua vita ha lo stesso nome dell'arco che l'ha atterrata. Eccola nascere di fronte a noi, come Apollo nello spazio per eccellenza *manifesto*, a Delo, eccola *attraversare* il nostro sguardo e il nostro stesso corpo, eccola tramontare alle nostre spalle. La luce che promana è quella della sua stessa scomparsa – e l'oscurità che l'avvolge, questa ci balena ora di fronte, intramontabile. Non appena si articola l'Uno, è *questo due* – del fanciullo e della sua morte – il *deinón* del *dýo*, di fronte al quale non deve nascere *phóbos* (non dobbiamo fuggire), ma avvertiamo il terrore (*deído*) che incatena, che 'incanta'. Quello stesso che incute la Sfinge – la quale, come il *koûros*, sorride.

Kroisos sorride incedendo alla luce, e sorride – nello stesso sorriso – ad Ade benigno; sorride alla battaglia che combatterà in prima fila, e sorride alla quiete che lo libe-

rerà dalla battaglia; alla battaglia che lo libera dall'immobile e immemorabile, e all'Immemorabile Chaos che in ogni guerra ‘pazienta’. Per questo il suo volto è sereno: *hilarós* (e ne vedremo il senso). Neppure avrebbe un volto se non procedesse, se non partecipasse al *pólemos* dove lo incontriamo. Ma non avrebbe volto *sereno*, se non ascoltasse, nell’armonia manifesta del *pólemos*, quella tanto più forte di Ade. E questa ci invita, indugiando, a meditare – a rammemorarne l’Immemorabile.

### *Pan è morto*

Exaltatus-cruciatus, il Figlio distende le braccia per riunire in sé l’antico popolo e i gentili (il «*semeion ekpetáseos*» di *Didaché*, 16, 6); la divina *philanthropía* fa cessare la legge della corruzione: «come sementa (*spérmatu*) gettate in terra, non roviniamo nella dissoluzione, ma come semi resuscitiamo, poiché la morte è stata abrogata per la grazia del Salvatore» (Atanasio, *De Incarnatione*, 21, 1-2).

Al grande Pan non è concessa, però, speranza di resurrezione; nessuna *philanthropía* nei riguardi del suo passato. Il suo seme appare destinato alla semplice rovina. All'avvento del Verbo, gli uomini abbandonano il culto degli idoli («τὴν τῶν εἰδώλων θρησκείαν», 46,1), cessa la divinazione («*manteía*»). L'immortale diviene mortale: dèi ed eroi si rivelano nient'altro che immagini umane – e proprio nell'Evo in cui il corruttibile dovrebbe rivestirsi d'incorruttibilità. Cacciati tutti i demoni, cacciata ogni *téchne* magica; l'intera *oikouménē*, perfettamente ‘disincantata’, cerca rifugio presso Cristo soltanto, Parola del Padre, che essa ignorava (46,4). E la testimonianza più luminosa della verità del Cristo è proprio questa: che *muoiono* i mille culti diversi, le mille differenze tra gli innumerevoli ‘idoli’, nessuno dei quali aveva il potere di persuadere quelli del vicino, e su tutta la terra trionfa il medesimo Signore (46,5). L’immaginazione degli uomini era colpita e asservita dall’inganno dei contrastanti oracoli (47,1), sedotta dagli sciami di demoni che abitavano presso fonti e fiumi, alberi e pietre. Ora questa «phantas-

sia» (47, 2) è finalmente cessata. Alla molteplicità confusa dei segni e dei luoghi, delle immagini e dei nomi, subentra quell'unico Segno, perfetto nella sua semplicità: «*semeîon ekpetáeos*». Ricorrendo ad esso, l'uomo dà spaccio al 'mostruoso' passato. 'Semplice' la Croce, 'semplici' le parole del Crocefisso, uomini 'semplici' i suoi apostoli (47, 5), eppure hanno il potere di persuadere tutta la terra alla Verità, ciò che mai riuscì ai saggi della Grecia.

'Tremende' parole del grande Atanasio, e dei Padri con lui: *l'oikouméné* dovrebbe farsi il più inospitale deserto per il proprio Passato. La Novitas lo 'persuade' cacciandolo, anzi, più ancora: mostrandone l'impotenza, e costringendolo *perciò* a tacere. È evidente che così il Padre di tale Novitas non potrebbe che essere 'parte', che rappresentare una sola tradizione, ovvero: una serie, una successione di *determinati* momenti. Il Figlio non *sa* ancora *il* Passato, cui tutti i passati sono rivolti, eterno 'avvenire' di tutti; ancora il Figlio li oppone astrattamente, li separa, li giudica, non li salva. Quel segno 'disteso' della sua Croce non riunisce, ma piuttosto riduce – 'abbatte' alla propria semplicità. Una lunghissima pena costerà accedere a un diverso punto di vista, alla più profonda comprensione della distinzione, del *pólemos*-armonia tra Dioniso e Cristo, tra *manía* e fede (Hölderlin, Schelling, Nietzsche, Simone Weil). Anche se la *gioia* del Presente potrà ancora assumere il timbro di un canto di mera vittoria – e l'*amore* del Futuro quello di una volontà acquisitiva, dello «*spirito di missione*», nel senso di Rosenzweig, nel senso della desertificazione dei segni del Passato –, così come la *nostalgia* del Passato condurre ancora 'semplicemente' all'annientamento di gioia e amore.

Tuttavia, sanno benissimo i Padri quanto il «tragice loqui» di Dioniso non possa essere né 'spacciato' né dimenticato dal Verbum. Il *drâma* della Passione, della Sepoltura e della Resurrezione non è stato, forse, mai narrato con più intelligenza e *sym-patheía* che attraverso le parole di Euripide, come fece Gregorio di Nazianzo, il Teologo, nei 2602 giambi del *Christus patiens*. La tragedia cristiana per eccellenza si presenta come un centone di Euripide; metà dei suoi versi son tratti dall'*Ecuba*, dall'*Oreste*, dall'*Ippolito*, dalla *Medea*, dalle *Troiane*, dal *Reso*, dalle

*Baccanti*. In essa domina la Madre, la *Theotokos*, Madre-Kore, come sappiamo, tanto gelosa del proprio 'chiuso' Passato, quanto amante del Puer. Come grande figura tragica, ella soffre la duplicità del Logos. Lo spettacolo cui assiste è così lontano dalle promesse dell'Angelo, in così spietato contrasto con le sue speranze (449-450)! Il volto del Figlio è disfatto, al punto che ella non sa più riconoscerlo (695). Come è possibile che cessi di esistere chi è sempre? che scorra il sangue di un Dio per mano mortale? che 'logos' mai è questo: per l'immortale morire? (111-119). 'Intrattabile' («améchanon») la sua sofferenza: essa supera tutte le speranze (722), e tutte le stesse certezze (770); un solo rimedio richiede: «pótho tethná-nai», «morire bramo» – parole di Medea (474). Il suo verbo tragico recalcitra di fronte a tutte le spiegazioni; ora sembra accettarle, e subito dopo grida di nuovo, *pura*, la sua angoscia. Esso teorizza, fermo, lo scandalo di quella Croce. Invano («máten») ha dunque allevato il Figlio? Invano lo ha difeso dai pericoli quando ancora era infante? Invano ha sperato in lui sostegno per la propria vecchiaia (906-918)? E la sua angoscia non è forse riflesso di quella stessa del Figlio? Le sue domande non sono forse eco di quel grido che lo stesso Figlio rivolge al Padre morendo? «Ho udito il tuo grido verso il Padre. Perché il Padre t'ha bandito da questa terra? Perché ha voluto che tu morissi di morte così infamante (átimos)?» (883-885). Intollerabile, indicibile spettacolo: l'anima più pura, il cuore più innocente messo a morte insieme a ladroni (706; 715). Cristo stesso, dalla Croce, prima, e, poi, a lungo, Giovanni, il prediletto, rispondono al 'perché?' della Madre (Giovanni *piangendo* con lei, 1002); attraverso le loro parole si svolge il processo tragico alla *kátharsis*; l'«álgos» di Maria si purifica; ella ne riconosce la ragione. L'intero *drâma*, infine, rivela il suo senso nell'apparizione del Risorto (*deus ex machina*).

Molteplici le forme del divino, e di tutte, certamente, questa la più inaspettata e inaudita, *questa* forma di morte e resurrezione. Ma essa non è in nessun modo separabile dalle molteplici altre che il processo del *mýthos* ha rivelato. Il suo stesso linguaggio, qui, lo dimostra. Nella passione della Vergine ritornano quelle delle Figlie e delle Madri

della tragedia; nell'angoscia del suo interrogare il dar di cozzo dell'Eroe contro il destino; nel rito della sua purificazione, il riconoscimento di Dioniso e del corpo straziato di Penteo da parte di Agave. Memoria che immagina e trasforma, come ogni Memoria – ma mai oblio dell'Immemorabile. E lo stesso Verbum che narrava il sacrificio di Dioniso, la sua 'comunione', può pertanto ora narrare il sacrificio del Figlio, nello specchio distrutto dal dolore dello sguardo della Madre.

*Baruch\_in\_libris*

PARTE SECONDA  
I NOMI DEL FIGLIO

SEZIONE PRIMA

B. – Finalmente la ritrovo; da molto tempo la andavo cercando, dopo aver letto, con crescente disagio, le sue impazienti pagine intorno ai *Weltalter* schellinghiani.

A. – Le confesso che sono rimasto molto in dubbio se continuare o meno il nostro lavoro; da un lato, mi sembra ormai del tutto compiuto, e, dall'altro, neppure iniziato. Che cosa si è detto, infatti, del Figlio? e che cosa possiamo dirne, che non sia questo nostro *viverne*?

B. – Lei ne ha detto *trop*po. Gli ha apparecchiato un poderoso fondamento; ne ha letto il Passato come grandiosa *praeparatio*, facendo ‘precipitare’ nella sua figura tutte le precedenti. Come se il senso del Passato si esaurisse nell’essere *portante* del Figlio. Insomma, ci ha ammannito l’ennesima filosofia della storia – da buon discepolo... ma del *cattivo* Schelling.

A. – Mi sforzo di comprendere da che cosa possa nascerre un tale fraintendimento – del tutto usuale, peraltro: l’accusa di filosofia della storia viene agitata ormai con sistematico terrorismo dall’incantato disincanto di coloro che immaginano relazioni *empiriche*, cause *contingenti* – cioè, storie, scritte o fatte, senza filosofia.

B. – Sbaglia bersaglio; non le stavo affatto contestando, da ingenuo empirista, la ricerca di spiegazioni meta-fisiche degli stessi processi storici (preferirei dire, di interpretazioni simbolico-culturali), ma il quadro finalistico del suo discorso. Troppo irenica quella idea del Passato salvo nel Figlio; troppo conciliante-consolatoria quella triade Dioniso-Liber Iakchos-Figlio.

A. – Avrebbe ragione, se le figure si sistemassero in 'progressione'; ma ciò è vero solo relativamente alla dura *lex* del nostro discorrerne. In realtà, ho cercato in tutti i modi di insistere sulla reciprocità e simultaneità delle relazioni, del Relativo non accidentale che le collega e distingue.

B. – Simultaneità che, appunto, può essere concepita solo escatologicamente. Una perfetta caritas può unire nella perfetta distinzione le dimensioni del tempo soltanto nell'Aión Futuro: 'qui' saremo *Pleroma* del riconoscimento del Passato, della Gioia del Presente, del Futuro. Ma *sempre* lo saremo, e basta. E, dunque, nella sua narrazione, lei è costretto a muovere le sue figure teleologicamente, ad accordarle 'progressivamente' secondo una provvidenzialistica, prestabilita armonia.

A. – Il loro movimento nel tempo (che non può essere escluso, altrimenti non si darebbe quella pienezza dell'Aión, che, come abbiamo visto, non può annullare Chronos) è insieme l'interiore articolarsi di ogni figura: ogni istante è *tutto* il tempo. Nessun semplice divenire provvidenziale, come vede. Ma capisco la sua (e mia) difficoltà: non abbiamo ancora analizzato in che senso il Figlio sia il Conciliatore, in che senso l'Erede (e della stessa tragedia). Poiché, lo stesso Dioniso-Cristo hölderliniano come può dirsi tragico? È «*seliger Friede*», pace beata – «*der kommende Gott*», il Sopraggiungente, parrebbe non aver più 'avvenire' *ora*, «quando suona l'ora», quando il divino è alla sera dei suoi giorni. Perfino in Hölderlin escatologia e teleologia minacciano di confondersi – e l'Ultimo degli dèi («non per vivere, per morire tu fosti mandato») guarda alla «sala festosa» dei Celesti, soltanto volgendosi indietro.

B. — «Così pensiamo ai Celesti, che già / Sono stati e che al giusto tempo ritornano» — *ritornano*, perciò. Possibile che proprio lei l'abbia dimenticato?

A. — Ritornano, sì, ma conciliati nel Figlio, nello «Jüngling». Mai creduto, ora finalmente appare, e questo Uno «è per tutti sempre».

B. — E necessariamente apparirà sempre così, se il processo mitologico viene comunque spiegato come iniziazione, preparazione al mistero del Figlio, o, più semplicemente, letto a partire dal sacrificio del Figlio. Per soddisfare la sua esigenza di un'effettiva simultaneità simbolica delle figure, occorrerebbe poter dare la parola sul Figlio a Dioniso — o, meglio, all'intero Passato — e constatarne davvero l'analogicità con quella stessa del Verbum.

A. — Difficile esercizio dell'immaginazione, certo.

B. — Tanto più che si concluderebbe in nessuna conciliazione, ma in una, filologicamente fondata, chiara, netta distinzione.

A. — Temo lei voglia dire separazione. Il suo discorso mi ha fatto ricordare quello scritto di un amico, cui già le ho accennato; per un verso, in esso, egli tentava di immaginare come i 'nomi' del Passato del Figlio potessero confrontarsi con la sua vivente presenza; per l'altro, mi pare egli concludesse nell'affermazione dell'impossibilità della loro conciliazione. O, almeno, questa impressione ne avevo ricavato.

B. — Mi piacerebbe leggerlo.

A. — E a me commentarlo insieme. Anche perché si tratta di un breve dialogo, probabilmente assai più interessante di quelli che le impongo. L'ho qui, tra le mie carte; lo legga lei. Si svolge tra Nicodemo e Pilato, alla vigilia.

B. — Ah, il nocturnus discipulus «qui litteram legis legerat, spiritum autem ipsius omnino ignorabat» (Giovanni Scoto, *In Ioh. Ev.*, 318 b).

A. — Ma non dimentichi che nel *drâma* euripideo di Gregorio di Nazianzo, la Theotokos si rivolge a Giuseppe

d'Arimatea e a Nicodemo chiamandoli «miei due amici» («*phíloi dýo*»), e che è Nicodemo *per primo* a salire la scala per deporre dalla croce il corpo del Figlio.

B. – Ricordo bene, però, che mai in quel *drâma* gli è concesso prender parola. Qui, invece... Ma leggiamo.

Pilato: Ti sono grato di sfidare un'altra volta le ire dei tuoi fanatici colleghi rispondendo al mio invito. In cambio, ti assicuro, saprò tenermi a debita distanza, per non contaminarti troppo – e fa pure a meno di guardarmi...

Nicodemo: Vorrei poter giocare come te, Pilato, sulle straordinarie leggi di questo mio popolo.

Pilato: Sono certo, comunque, che ne comprendi ancora meno la ragione. No, non protestare – conosco bene la tua fedeltà ad esse. Solo, essa è disperata.

Nicodemo: Bada non sia la tua disperazione, Pilato, che vorresti gettar via su di me. A disperare la nostra fede è abituata da secoli.

Pilato: Senza saperlo – come dispera l'ariete che sgozziamo sui nostri altari. Tu invece sai. Per questo mi rivolgo a te; tra tutta questa gente sei il solo a parlare una lingua che possa intendere.

Nicodemo: Ti sbagli. Anch'io non ho che domande. E sempre più spesso mi chiedo se questo interrogare non sia che balbettante, confusa, febbre curiosità.

Pilato: Ebbene, dirò allora che mi rivolgo a te perché qui sei l'unico ad ammetterlo.

Vedi, non mi interessa il destino di quest'ultimo folle tra tutti i vostri folli. Né il tormento che mi infligge questo sciame di farisei con le loro suppliche, preghiere e ricatti è peggiore di altre volte. Mi inquieta – ed è strano – un'idea, dal primo istante in cui l'ho visto, ritto di fronte al pretorio: sapergli rivolgere una *giusta* domanda – una domanda tale da imporre il dubbio al suo sguardo, da arrestargli il respiro, da metterne a nudo tutta la miseria insieme a quella dei suoi accusatori.

Nicodemo: Ed io dovrei conoscere questa domanda?

Pilato: Che altro cercavi, Nicodemo, quella sera, quando ti recasti da lui?

Nicodemo: Vedo che nulla sfugge alle tue spie.

Pilato: Non temere, nessuno sa di quella tua incauta visita. Ma ora dovrà dirmi. Tra tutti i sacerdoti tu solo gli hai parlato.

Nicodemo: Già l'accusavano, già cercavano di arrestarlo. Dovevo conoscerlo, per impedire che si commettesse un'ingiustizia.

Pilato: Prima, mentre lo flagellavano, non ho udito la tua voce in sua difesa. Né – se ti conosco bene – ti getterai sul carnefice che lo crocefignerà – poiché, ormai è chiaro, volete che sia crocefisso.

Nicodemo: Pensi sia paura? Pensalo pure.

Pilato: I suoi discepoli, che lo vanno rinnegando per tutte le vie di Gerusalemme, hanno paura, non tu. Se pensassi che sei come loro, non ti avrei fatto chiamare.

A. – Ah, il disprezzo pagano per la viltà! È dei ‘parvuli’ avere paura – e proprio al pavidus puer e ai peccati della sua giovinezza (*Sal.*, 25, 7) è fedele, invece, il Signore. Ma, la prego, continui.

Nicodemo: E allora taccio, Pilato, perché nulla posso dire. Ho parlato con quest'uomo, ho ascoltato. E non ho compreso. Perciò ora taccio.

Pilato: No. Quando tu ignori, interroghi, non taci. Se taci, è perché sai qualcosa, che non vuoi dire.

Nicodemo: Comprendi bene, Pilato. Parlare ha senso soltanto se con le parole ti liberi di ciò che ti opprime, soltanto quando parlare è, almeno in parte, un dimenticare. Se questo diviene impossibile, se parlare scava soltanto il ricordo, è saggio tacere.

Pilato: Tanto ti ha stregato? Finirò col credere che tu ti sia fatto davvero, in segreto, suo discepolo...

Nicodemo: Come potrei esserlo, io! Amo soltanto questa luce che costringe ogni voce a cadere, che ricopre anche le figure più maestose. Non vuole notturni discepoli, chi parla soltanto del giorno e della verità. Temo di esserne altrettanto lontano che dai tuoi idoli e dai tuoi sacrifici.

Pilato: Ti dirò, allora, che cosa io gli chiesi, mentre farneticava dei suoi regni – questo gli chiesi: che cos'è verità. Non ha risposto.

Nicodemo: E chi dei tuoi saggi resterebbe ancora ingannato da questa domanda? Troppo facile mostrare a chi risponde il suo torto, comunque risponda. I tuoi libri sono colmi di simili sterili esercizi – e anche un folle, credimi, saprebbe ormai fiutarne le trappole.

Pilato: Non farmi la predica, giudeo. Dimmi tu, piuttosto – aiutami a distogliere lo sguardo da questo maledetto spettacolo che mi avete apparecchiato.

Nicodemo: Come se questo ‘spettacolo’ cessasse quando tu chiudi gli occhi – o quando finalmente ne comprendi il senso. Così credono i bambini – e spesso voi goim somigliate a bambini, i quali credono soltanto a ciò che è loro manifesto.

Pilato: La solita arroganza – un popolo che non ha lasciato una sola impronta della propria esistenza, e chiama gli altri bambini. Mi chiedo se vi desterete mai da questa allucinazione.

Nicodemo: Forse è molto vicino quel tempo.

Pilato: Hai ascoltato da lui questa profezia?

Nicodemo: Non ascolto le sue profezie. Mi annoiano. Lo vidi, la prima volta, quando, ricorderai, rovesciò i banchi dei mercanti e dei cambiavalute nel tempio. Gridava parole dei *Salmi* e di Zaccaria. Questo assordante, continuo frastuono di mercanti e profeti – ecco il tempio – pensai – l’interminabile, nauseante dissidio dei figli per strapparsi l’un l’altro la casa del padre.<sup>1</sup> No, Pilato, non è questo gioco perenne del nostro tradire e pentirci, promettere e disperare, esaltare e maledire, che può più inquietarmi.

Pilato: Né, certo, sarebbe questo che inquieta *me*.

Nicodemo: È *lui* che dovevo vedere – *lui* che dovevo ascoltare... non le sue parole. Un profeta è certo di ciò che afferma; lui appare certo *di sé*. Una paurosa misura di certezza, che mai avevo prima incontrato. Non dice: ecco la verità che annuncio, ma: *Io* sono la verità. Così ha risposto anche alla tua domanda: semplicemente mostrandosi.

1. «Credete che le profezie citate nel Vangelo siano riferite per indurvi a credere? No, lo sono per distogliervi dal credere», Pascal, *Pensées*, 568, nell’edizione Brunschvicg.

A. – Nicodemo non aveva assistito alla commozione di Gesù di fronte al sepolcro dell'amico (lui, che si commiata dagli amici dicendo: «non sia turbato il vostro cuore», *Gv.*, 14, 1), né lo aveva visto gettato a terra al Getsèmani, l'anima «triste fino alla morte», né aveva udito il grido del suo 'transitus'.

B. – Non sono che momenti di quella affermazione: Io sono la verità.

A. – Verità *di quella passione*. Mi pare che qui, per Nicodemo, verità, invece, sia sinonimo di certezza e assoluta 'risoluzione' di ogni inquietudine. Forse anche da ciò dipende il suo sofferto 'no' a questa Presenza che, in tutti i sensi, lo opprime – è destinata a opprimerlo. Come può pretendere la Verità di mostrarsi, di *ek-sistere*, senza che cessi il dolore?

B. – Ancor meno lo può comprendere Pilato:

Pilato: O voi! Questo posto mi ammala – sono capitato in un angolo del mondo abitato da pazzi. Tutti credono che qui si consumino eventi straordinari – tutti – e io preso in questo gioco insensato. Tu vuoi costringermi ancor più nei suoi nodi, invece che tentare di liberarmene.

Nicodemo: Io cerco di dirti come lui dice, o mostra, di averli recisi – quale spada afferma di avere. Una spada affilata se può ferirci così.

Pilato: Che cosa ha reciso? I nodi dell'incertezza, dell'infelicità? Che cosa possiamo veramente recidere, da che cosa liberarci? lo possiamo dall'ignoranza? o da tutti gli innumeri fili che connettono questa ignoranza a tutte le forze del cosmo?

Nicodemo: Lo so, è impossibile. Ma che cosa accade quando proprio questo impossibile si fa somma evidenza? È come se quanto abbiamo sempre affermato – ciò è impossibile – divenisse impotente a difenderci. La nostra impotenza non ci protegge più. Egli sa che è impossibile – e proprio questo esige.

Pilato: Nemmeno gli dei possono l'impossibile – tantomeno uomini divini, ammesso che questo servo voglia recitarne la parte.

Nicodemo: Non provi anche tu, Pilato, nell'istante stesso in cui pronunci queste parole, la spossatezza, la decrepita spossatezza di tale decreto? Comunque, nessuna parte egli recita. E questo significano le sue parole contro gli ipocriti: non recitare, essere la verità.

Pilato: Forse che gli stessi dèi possono apparirci se non mascherati? Forse che il vostro unico e onnipotente dio (della cui pretesa ride l'intero Olimpo) può sottrarsi a questo destino? eccolo che ora ama, ora odia, ora perseguita, ora consola.

Nicodemo: E non ti sei mai confessato nausea di questo gioco?

Pilato: Tutti i saggi l'hanno provata – nausea per ciò che vive, e che, in quanto vive, è maschera. Se sottrai al dio la potenza della maschera, fuggirà nella lontananza più oziosa.

Nicodemo: Di' piuttosto che, nel cerchio vano delle nostre rappresentazioni, egli sopravvive *nella* sua stessa morte.

Pilato: Conosci vita che non si accompagni a morte? puoi immaginarla soltanto? puoi pensare a una vita che sia vita soltanto?

Nicodemo: No, non lo posso, Pilato. Ma ho smesso di consolarmi per questa impotenza. Ecco che cosa opera questo uomo, da quale dimora ci recide la sua spada: dal balsamo consolante delle evidenze e dei principi che attingevamo dalla nostra stessa mente. L'ho ascoltato, un giorno, confuso tra la folla, parlare del buon pastore. Sembrava citare Ezechiele, ma in realtà diceva: io sono la porta attraverso cui dovrete *uscire* dal recinto – voi mi seguirete *fuori* dall'ovile, e questo, ecco, sarà il vostro esodo vero. E per questo vi odieranno e perseguitaranno.

A. – L'esodo dallo stesso Nomos... Questo colpisce Nicodemo, né avrebbe potuto essere altrimenti. Ma questa decisione è reintegrazione dell'Immagine perduta, della prossimità più intima – è decisione verso ciò che *mai* è stato de-ciso.

B. – Proprio con questa affermazione lei ribadisce quel punto di vista, che le contestavo all'inizio: qui, nel Figlio,

il Passato ritrova *vita quieta*, si consola e *risolve*. Mi pare che il Nicodemo immaginato dal suo amico intenda giustamente ‘resistere’ a una simile... filosofia della storia.

A. – Lei ha *deciso* di non intendermi. Io voglio dire che il *no* di Nicodemo non potrebbe, in verità, fondarsi sul carattere immediatamente anti-nomico dell’esodo del Figlio – poiché il suo esodo *non* ha tale carattere. Non cerco di costringere Nicodemo al *sì e amen*, ma alle ragioni del suo *no*. È *in esse* che voglio trovare l’‘armonia’ con la parola del Figlio.

B. – È così anche per Pilato?

A. – Sì; il simbolo del Figlio deve essere l’ambitus anche del *no* di Pilato. Se esso lo vincesse e basta, lo risolvesse in sé annullandolo in quanto tale, *non* lo comprenderebbe – e perciò non sarebbe ambitus *omnium*. Soltanto in questo senso è avvertibile tutto il peso della ricerca dei *Weltalter* – e la sua distanza da quella hegeliana.

B. – Non trovo alcuna risposta in questo senso nel dialogo che stiamo leggendo. Se Nicodemo non può conciliarsi alla Parola, ancor meno lo può Pilato. Se a Nicodemo fa scandalo l’esodo dal Nomos, a Pilato fa scandalo la stessa idea di esodo. Dice, infatti:

Pilato: Vuole salvare pecore che non vogliono esserlo; obbedisce a mandati che nessuno gli ha conferito.

Nicodemo: Nessun uomo, certo. Nessuno del gregge, se preferisci.

Pilato: E allora è un odio che lo muove – hanno ragione i tuoi a volerlo condannare.

Nicodemo: Un odio? Sì, anche di odio parla: odio contro le ragioni della propria stessa *psyché* – odio per la *philopsychía*. Come potremmo uscire da quel recinto, se non provassimo odio contro noi stessi, contro la nostra naturale schiavitù?

Pilato: Ma di quale prigione parli, giudeo? È prigione questa forza che lega a terra il mio corpo? e questo corpo agli astri? e questo vento che ci nutre?

Nicodemo: Non chiedere ciò che sai.

Pilato: Allora è schiavitù anche la vostra alleanza – che come schiavi avete innumerevoli volte cercato di spezzare.

Nicodemo: Per questo il mio popolo non potrà mai accoglierlo. Lui ne esce, per sempre. E pare non comprenderlo – che mai questo popolo lo seguirà. È come ne provasse una nostalgia invincibile, eppure ogni suo gesto lo allontana. Non parlo affatto del suo cenare con i peccatori, perdonare adulterio, guarire di sabato – parlo del suo esodo: è come dicesse che qui è ancora Egitto.

B. – Lo vede: qui Nicodemo ribadisce la ragione essenziale del *no*, che nessuna acrobazia dialettica potrebbe superare, che è più forte anche di ogni nostalgia di comprensione e conciliazione.

A. – Potrei anche tentare di risponderle così: dove mai è possibile interpretare il Cristo salvezza di Israele del Nuovo Testamento nel senso del 'superamento' o, addirittura, dell'eliminazione di Israele?

B. – Certo, se con questo vuol dire che non vi si trova alcun fondamento per l'idea della 'sostituzione' di Israele con un nuovo Israele, né alcuna giustificazione per l'antisemitismo degli stessi Padri, posso anche darle ragione – anche se resterebbe da spiegare quali grandi forze alimentino tali 'errori', a meno di non volerli ridurre a dimensioni sociologico-politiche. O a non crederci 'migliori' dei Padri.

A. – Il più grande scandalo – come veramente affrontarlo? Non è necessario pensare che quella violenta idea di sostituzione a Israele significhi rinnegare la stessa «salute» che «ex Iudaeis est» (*Gu.*, 4, 22)? Ma qui siamo nel mezzo di un'esegesi escatologica dell'Età del Figlio, che dobbiamo ancora attendere di sviluppare.

B. – Più semplicemente, io penso che la risposta possa essere cercata nello stesso testo paolino. Vi si afferma senza indugi il «casus illorum» (*Rm.*, 11, 12), il peccato della loro «amissio» (11, 15). Caduta e rifiuto vengono, sì, interpretate, escatologicamente, ma pur sempre di responsabile *colpa* si tratta. Il loro *no* diviene ricchezza del mondo, ricchezza delle genti, ma in nessun modo ciò ne offusca il peccato, che richiama su di essi la *severità* di Dio

(11, 22), bruscamente contrapposta alla bontà che Egli dimostra nei confronti di coloro che ne accettano il Verbum.

A. – Condivido il suo scetticismo nei confronti di attuali, troppo attuali interpretazioni ireniche di *Romani* 11, 11-36. Epperò nessun «casus», nessuna «amissio» intaccano la santità della radice («*rhíza hagía*», 11, 16); e i rami appena innestati non sostituiscono affatto la radice, ma vi partecipano. La fedeltà di Dio a Israele permane intatta; la sua elezione è integra – non sono stati amati, ma *sono amati* (11, 28). «*Sine paenitentia enim sunt dona et vocatio Dei*» (11, 29): irrevocabile suona la vox clamantis in deserto non appena giunge a *colpirci*.

B. – Ciò non muta in nulla che l'eletto Israele debba essere innestato *di nuovo* (11, 23), che la sua disobbedienza, il suo *no* siano peccati che vanno distrutti dalla divina misericordia.

A. – Due aspetti mi sembrano decisivi. Per il primo, viene qui affermato, con straordinaria nettezza, che Israele è fondamento e radice; lo è e continua a esserlo. È veramente «*tragende Vergangenheit*»: epifania irrevocabile dell'*eterno* Passato: «non tu radicem portas, sed radix te» (11, 18). Per l'altro, l'intero discorso sulla «assumptio» di Israele è puramente escatologico. Non riguarda nessun tempo futuro, ma il puro Futuro. La «*pórosis*» di Israele, la *pietra* del suo *no* (scandalo e *problema* per eccellenza) dura fino all'Ultimo, finché il *Pleroma* delle genti non sia convertito (11, 25). Si stabilisce un'essenziale differenza perciò tra Israele e genti – sia per il Passato, che per il Futuro. Israele è «primizia» del Passato, così come Segno insuperabile dell'*éschaton*, alfa e omega dell'Età che rivelà il proprio senso nella Novitas del Figlio. In questo contesto, risulta semplice *hybris*, violenta nei confronti delle stesse «inaccessibili vie» del Signore, forzare il *no* di Israele, o cercare di risolverlo all'interno della *storia* di questa Età.

B. – Ma i nuovi partecipanti alla linfa della radice continueranno necessariamente a considerarlo, appunto, come un ostacolo, ad anelarne la rimozione – come un

objectum esteriore, e nient'affatto una perdurante ragione del proprio stesso atto di fede.

A. – Ma l'Ultimo avviene da Israele *e dalle genti*. Israele suggella, testimonia e, per così dire, garantisce quasi l'«assumptio» delle genti. Non bisogna in nessun modo pensare che le genti convertite attendano con (colpevole, comunque) impazienza la conversione di Israele. Le genti *non* sono affatto convertite. E Israele lo sa e instancabilmente lo rammemora. La loro conversione – questo è il Segno che attende. Poiché l'Uno non potrà valere come morta soppressione della differenza, ma riconciliazione *dei due*, pace di *ambedue* (*Ef.*, 2, 14-18) – è avvenire-avvento di entrambi. Ecco in che senso, io credo, il no di Israele è essenziale e insuperabile nell'Età del Figlio. Da un lato, nel ribadirne, con la necessaria *durezza*, la miseria, l'incompiutezza – nel *negare* ogni *immediata* certezza al suo atto di fede. Dall'altro (e questo è l'aspetto essenziale) nel tener ferma l'idea di Futuro, nel permanere fedele al Futuro *eterno*, 'libero' da ogni umana predicibilità e prevedibilità. Ma penso avremo ancora modo di ritornare su questi *ultimi* problemi – e già mi pento di avervi così rapidamente accennato. Non vorrebbe ritornare alla lettura del nostro 'impossibile' dialoghetto?

B. – Lo stavo già scorrendo con lo sguardo, mentre lei parlava. Di fronte al *no* di Nicodemo (dubitante, esitante... crepuscolare, direi, più che notturno), Pilato esprime tutta la repulsione *romana* nei confronti dell'«*ápolis*»:

Pilato: È come chiami, nella tua lingua, chi abbatte i confini, sradica dalla casa, spalanca le porte dell'ovile, disperde il gregge che se ne stava al riparo?

Nicodemo: Nella mia? Non so – in troppi nomi si è detto. Nella sua, forse, amore.

Pilato: Ecco la parola per eccellenza, che rivela tutto l'inganno delle parole: che ad esse nessuna *cosa* si accompagni, che a nessuna cosa si riferiscano.

Nicodemo: Immagini amano le parole. Inseguono immagini della mente. Per questo, non altro, sono state inventate. E lui ama un'immagine dell'uomo che noi abbiamo perduto. Lotta per ricordarla.

Pilato: Dimenticato, perduto – sciocche parole.

Nicodemo: Di' pure mai esistita – che mai ha avuto la potenza di esistere. Questo impossibile egli ama – è il suo amore.

Pilato: Allora gli chiederò: perché, se davvero così sovrumana è l'immagine dell'uomo che ami, vai facendo discepoli? a chi predichi? non tradisci forse il suo fantasma, non appena permetti che cada nelle orecchie di questi ciechi? E se è soltanto di amore la voce che ti manda e in te risuona, credi non sia una parte del gioco anche questa, anche quella dell'amante? credi non sia una maschera? un attore che recita una sola parte è forse meno ipocrita degli altri? o non sarà piuttosto un cattivo attore?

Nicodemo: *Io* – non saprei risponderti...

Pilato: Ma ne avrà bisogno lui? È questo che vuoi dirmi, vero? E allora *esige* la propria condanna. Mai gli uomini hanno sopportato e mai sopporteranno chi vuole imporre loro l'impossibile, chi crede di scorgere in loro l'immagine di qualcosa che infinitamente li supera, che ne travolge la rassicurante miseria. Costoro devono morire perché, molto semplicemente, impediscono di vivere. A ragione gli uomini metteranno sempre a morte chi vorrebbe a morte condannarli.

Nicodemo: A lui tu hai chiesto: che cos'è verità. A te chiederei: che cos'è questa vita, che così tanto temi ti venga sconvolta.

Pilato: Questo sopravvivere, Nicodemo, null'altro, alla fine. Nessuna forza mai strapperà il più infimo degli elementi a questa assurda, delirante volontà di sopravvivere. Questa è l'unica cupido – che il vostro amore mai saprà convincere.

Nicodemo: E se morire a questo crudele desiderio – e, dunque, se l'uomo *tutto* muore, poiché è per quella cupido che sopravvive –, se il sapere volontariamente e interamente rimettere la propria vita, fosse come il morire della semente?

Pilato: Ancor più ci odia, se è questo che dice. Ci priverebbe dell'unica speranza, dell'unico pregio che anche gli dèi ci invidiano: morire senza ritorno. «Sibilla, che vuoi? – Morire voglio». Morire, non attendere nuove esistenze. Se questo ci nega, merita due croci.

Nicodemo: Proprio questo dice, di meritare. Anche se ho intravisto nel suo sguardo abbandono e solitudine, ne è certo come della propria, irrevocabile verità.

Pilato: E te ne sorprendi? Ovunque opera l'idea che la morte possa significare, rivelare, purificare, salvare, e ovunque nascono folli che corrono incontro per questo al supplizio. È la più assurda e potente delle superstizioni.

Nicodemo: Tu non vuoi vedere – non puoi – quanto di nuovo accade. Insegnami quest'arte difficile, ti prego. Insegnami a resistere nel vecchio, di cui sono maestro, e ad avere occhi e orecchie chiusi al nuovo, di cui nulla comprendo.

Pilato: Era l'arte che da te volevo apprendere.

B. – Ecco la «pórosis» di Nicodemo, di cui lei ha parlato. Ma potrebbe darne una spiegazione analoga anche per quella di Pilato?

A. – Dovrei ripeterle tutto quanto abbiamo detto, durante i nostri colloqui. Gli déi di Pilato sanno di non essere che teofanie, e in quanto teofanie di passare. Ma poiché mai passa il divino che manifestano, essi sempre anche ritornano, in nuove maschere. Malinconici nel tramontare – ma di una malinconia che è sempre anche riso: di fronte al proprio stesso, inesauribile gioco e di fronte alla pretesa da parte di qualsiasi teofania di assolutizzarsi come l'unica.

B. – Perciò, lei vede, il *no* di Pilato non potrebbe (come – ammettiamolo – quello di Nicodemo) ritrovarsi nell'amen del Figlio.

A. – Proprio la più compiuta affermazione che «il grande Pan è morto», la 'vittoria' della malinconia divina («*lacrimatus est Iesus*»), la serietà tragica della *kénosis* del divino, costituiscono l'amen del Figlio. E, per quanto ricordi, anche il mio amico, nel suo dialogo, finiva, magari indirettamente, con il ribadire l'eternità di quel volto del Passato che si accenna in Pilato.

B. – Ma in tutt'altro senso, mi pare. Comunque, vediamo:

Nicodemo: Questo solo io so, Pilato: egli non intende la sua morte come l'ennesimo dei sacrifici, non pensa che

sia davvero il suo *sangue* che purifica o salva. Soltanto l'amen incrollabile all'impossibile misura del suo amore è salvezza per lui. Ed egli sembra esigerlo qui e ora. Per questo lo uccidiamo. Per questo la sua morte è 'insostituibile'. Un omicidio e basta, che nessun rito occulterà mai.

Pilato: Ci costringe ad esso.

Nicodemo: Ci costringe a sapere che saremo sempre assassini se non lo ascolteremo; commettiamo omicidio *separandoci* da quell'ascolto.

Pilato: Potrebbe ascoltarlo Roma? Avrebbe potuto Alessandro? Lo potrà mai il mondo? E tu lo puoi?

Nicodemo: No, Pilato. Sono troppo vecchio. È giovane il seme che rinasce; il tronco disseccato, l'arbusto stecchito non daranno mai fiori e frutta per quanto ricca sia la terra dove li pianti.

Pilato: E potrei forse decidere di ascoltarlo? È in nostro potere? O potrei decidermi di rifiutarlo, se veramente chiamasse me?

Nicodemo: Se non avesse mai cessato di farlo?

Pilato: Quale potenza, allora, ci ha così separati? Una potenza più forte della sua fedeltà... E potrebbe mai esser questa la nostra potenza?

Nicodemo: Nel respingere e negare penso, a volte, che siamo invincibili. Tuttavia, poiché respingere e negare presuppongono ciò che vorrebbero annichilire, debbono poter essere vinti. Ma mai dai vecchi.

Pilato: Allora gli chiederò: sei cieco? Non sai quanto è vecchio l'uomo? Come potrà mai rinascere chi è così vecchio?<sup>1</sup>

1. La prima Donna che appare a Erma è vecchia e seduta, « poiché il vostro spirito è vecchio e già avvizzato; non ha forza a causa della vostra debolezza e della doppiezza della vostra anima. Come i vecchi che non hanno speranza di diventare giovani di nuovo, e anelano soltanto al riposo (*koimesis*, la dormizione), così siete voi... » (*Il Pastore di Erma*, XI, 2-3). All'*asthéneia* simboleggiata dalla prima Donna (XII, 2) si contrappongono la Donna più giovane e *ilare* (« *hilarotéra* »: studieremo l'importanza del termine) della seconda visione, e, infine, nella terza visione, la Donna « giovane e bella e *ilare* », immagine del completo rinnovarsi dello spirito, della Gioia

Nicodemo: E tu sei maestro in Israele e non sai queste cose?

Pilato: Cosa dici?

Nicodemo: Nulla – ricordavo. Cercavo di ricordare la risposta, che, forse, dovrei sapere. Da quella notte non posso far altro che cercarla.

Pilato: Gli chiederò: quale testimonianza porti che un vecchio rinasca?

Nicodemo: Non dirà nulla – e mostrerà di nuovo se stesso. Sarà lì, ritto di fronte a te, e tu non potrai fare a meno di vederlo come una risposta. Questo vuole: che si creda in lui così da sperare contro ogni speranza e da potere contro ogni potenza – da sperare e potere contro se stessi.

Pilato: E questo crede che si possa volere?

Nicodemo: Nulla può l'uomo da solo. Ma lui non è solo. Chi crede non è più solo.

Pilato: Sempre lo siamo, Nicodemo. E sempre è una solitudine ricolma di fantasmi – e di voci di fantasmi.

Nicodemo: Lascia, allora, che mi ritiri tra i miei. E lascia ai suoi quest'uomo. Sono stanco.

Pilato: Intendimi bene, Nicodemo: non scavare la mia disperazione. Mi parli dei tuoi anni e della tua stanchezza perché possa riflettervi i miei. È un troppo facile gioco. Conosco gli uni e gli altri da quando ho aperto gli occhi, da prima della prima parola. Pensai davvero non sappia quale debole confine è la nostra ignoranza e il nostro interrogare di fronte a chi afferma di credere senza vedere, a chi ama proprio ciò che non vede?

Nicodemo: Noi siamo passati, Pilato. E lui cresce. Sulla nostra croce, lo innalzeremo.

Pilato: Intendimi, ti dico. Noi non abbiamo quella fede – ma abbiamo *pazienza*. Anche i miei déi sono pazienti. Poiché non sono costretti a mostrarsi. Possono peregrinare per secoli senza essere riconosciuti. In qualche

(*chará*) che Charis dona e che vince ogni *akedia* (*kédos* è la cura, il duolo, l'esser-affini ad altro nella cura e nel duolo; l'*akedia* vale, dunque, come negazione di ogni *sympátheia*. È il demone che massimamente tormenta la solitudine del monaco).

modo, il loro è un esilio perenne. Come il vostro – e come voi si illudono, a volte, di possedere una terra e una patria. Ma durante l'esilio incontrano anche luoghi di riposo, lunghi istanti di sonno, oasi bellissime. La sua fede, invece, promette una pace che ignora. Parla di quiete e ha lo sguardo sbarrato da veglie estenuanti – come il tuo. Tanto più è potente, tanto più forte ne sarà l'impazienza. Ora tace, ma già il suo silenzio vuole persuadere, convincere. Ancor più febbrilmente lo vorranno quei servi che si trascina dietro. Tanto più smisurata la sua speranza, tanto più forte il fondamento che la regge, tanto più profondamente arderà se stessa. Neppure cenere resterà.

Nicodemo: Da sempre cerchiamo di contenere la speranza – ma, come vedi, è stato vano.

Pilato: Vano, invece, è pensare che la speranza non cada. E tanto più alto appare, ora, il suo volo, tanto più profondamente si inabisserà. E allora *noi* faremo ritorno, amico mio. *Noi*, come sempre. E vi sarà rinascita, sì, ma dei vecchi.

Nicodemo: Con tutto il cuore e con tutta l'anima spero tu sia in errore, Pilato. Non posso immaginare di sopportarmi per più di una vita.

Pilato: Non posso fermarmi a pensare come lo possa per una sola ora. Ma questo non conta. È il nostro destino, Nicodemo – assistere al sopraggiungere del giovane che non sa il nostro linguaggio, assistere al suo volo, cercando invano di impedirlo – e cerchiamo di impedirlo col nostro semplice parlare – infine, non appena precipita, essere costretti a fare ritorno. Allora, se per qualche magia egli ancora vivesse, vedrebbe quanto dura la nostra vecchiaia e quanto la sua fede – quanto resiste il nostro sguardo rivolto all'indietro, e quanto la sua insonnia, lontana da tutto, attenta all'invisibile solo. Lascia che anch'essa invecchi, Nicodemo, strano giudeo. Dalle tempo.

B. – Vede? È il ciclo soltanto la ‘figura’ che il pagano può comprendere. Il Passato è per lui eterno, soltanto perché in esso ogni *novitas* riprecipa di nuovo, e si annulla.

A. – E infatti è la nostalgia del Passato – che diversamente si manifesta nella stessa disperata fedeltà alla Legge di Nicodemo. Non solo entrambe sono ‘salve’ nel Figlio, ma, direi, da entrambe *viene* la salvezza. Pilato avverte l’immediatezza della contraddizione: il sorgere dell’uno come lo sparire dell’altro. La *kénosis*, il completo svuotarsi, non può valere, per lui, come la immagine del Pleroma divino. Ma nel durare in questa fedeltà al malinconico *theoreîn* rivolto all’essere-mortale di tutto ciò che vive, e dunque dello stesso dio vivente, egli è *necessario*.

B. – Come potrebbe Aión non essere aionicità dello stesso morire? o la Verità non esser Verità anche di ciò che la nega? Questo vuol dire?

A. – Questo andiamo ripetendo. Questo mi pare mostriano Nicodemo e Pilato nella loro *giusta* interrogazione: è questo uomo, questo servo, questo Pais (lei sa che i Settanta usano a volte l’espressione greca per tradurre l’*ebed* ebraico, che letteralmente vale *dôulos*) veramente *ambitus* delle nostre contraddizioni? O l’ennesimo capro sul cui sacrificio rifondiamo la potenza dei vecchi? Pilato afferma *giustamente* l’umana impossibilità di una catarsi diversa da quella tragica. Nicodemo l’assoluta disperazione di fronte a tale impossibile.

B. – Di più, credo – come la vita ‘al riparo’ di quella interrogazione, cessi di essere, in quanto vita, pensabile.

Nicodemo: Cosa t’importa della tua ragione, Pilato, quando essa dà torto a te stesso? La tua ragione potrebbe vincere e ritornare infinite volte – ma *contro* di te vincerà. *Tu* sei passato.

Pilato: Da sempre, un eterno Passato. Lo sapresti, se leggessi le mie lingue – se foste per un istante usciti dal vostro Libro. Lui, invece, passerà, e attraverso un perenne, inconsapevole tradirsi. Soltanto tradendosi, la sua impazienza potrà sopportare l’attesa. E quella vita che osa ora promettere – senza neppure capire quale maledizione significhi – riprenderà il corso delle antiche leggi – o altri ne scaverà, poco importa. Come del divino, così della legge sono innumeri i nomi e i casi –

checché voi giudei ne pensiate, protetti dalla vostra ignoranza del mondo.

Nicodemo: Parli del mondo come di un nemico.

Pilato: E come altrimenti Roma lo avrebbe conquistato?

Nicodemo: Sei così stanco di cercare, senza che nulla veramente ti chiami, così stanco di guardare alla vita con uno sguardo che la raggela – che vorresti finalmente vivere. La nostalgia per quest'inaudita esperienza – vivere – ti divora, e non perdoni a quest'uomo di averla scatenata in te.

Pilato: Guarda nella sua anima, Nicodemo, non nella mia, se vuoi aiutarmi.

Nicodemo: Come si può guardare nell'anima di un uomo senza peccato? a quale appiglio aggrapparsi?

Pilato: È nato ed è senza peccato?

Nicodemo: Così si dice.

Pilato: Allora la sua nascita è un errore, un peccato del cosmo, una sua febbre, un suo delirio passeggero. E a noi spetta curarlo.

Nicodemo: Fai dunque la tua parte, Pilato. So che ti sarebbe più facile cacciarlo che ucciderlo. E a me più facile implorare pietà per lui che andarmene in silenzio. Un solo favore ti chiedo: lascia che, dopo il supplizio, sia io a deporlo dalla croce nel sepolcro.

Pilato: Non ha parenti costui? non ha amici?

Nicodemo: Seppellire, Pilato, è officio dei morti.

A. – Ha finito?

B. – Sì, e non vedo in che cosa questo testo aiuti la nostra ricerca. Semmai, avvalora la mia domanda iniziale, e basta.

A. – Ci aiuta a *porre* la sua domanda: come dobbiamo pensare l'Età del Figlio, se in essa *durano* Nicodemo e Pilato? Il loro dialogo esprime una radicale esigenza rispetto al Suo sopraggiungere – un'esigenza che non possono soddisfare. Ma è in verità possibile soddisfarla?

B. – *Come* è possibile soddisfare una domanda che non cerca conciliazione, che non cerca unità? o che la cerca *nella* sua stessa Croce?

A. — O, meglio, come è possibile conciliare senza *vincere*, risolvere senza abbattere, fare di *ambedue* uno spirito? E noi, ora, sappiamo che cosa significhino, nella loro individua irrevocabilità, quei due...

B. — L'irrevocabilità, dunque, del loro stesso *no*. E questo dovrebbe 'salvarsi' in lui. Davvero non vuole tacere di tutto ciò?

A. — E che altro sto facendo, mio Dio?

## SEZIONE SECONDA

*Sehnsucht e ahnen*, memoria del Passato immemorabile e cura del Futuro, costituiscono l'unità del Figlio, che è per ciò stesso *agonica*. Il suo Presente non concilia se non ricongducendo a tale unità, che è *drâma, agón*. Nessuna vuota apparenza, come nelle rappresentazioni gnostiche della Passione, nessuna finzione nella *tensione*, all'interno della sua stessa persona, tra la volontà che chiede sia allontanato il calice e quella che 'odia' se stessa fino a 'deporsi' *da sé*. (Atanasio, Massimo il Confessore, Gregorio di Nazianzo, nella loro polemica contro la *sophía* gnostica e le eresie monofisite, hanno pagine illuminanti sulla realtà della distinzione, anche se in essi si afferma, alla fine, la *necessità* della subordinazione della volontà naturale alla divina, per cui non sarebbe *pensabile* decisione da parte di Gesù non conforme alla volontà del Padre, e cioè diversa da quella effettivamente presa. L'ombra di tale necessità minaccia così di nuovo di oscurare la libertà del Figlio e la *verità* del suo *drâma*). Il Figlio («*hyiòs toû theoû eimi*», *Gv.*, 10, 36) è anche e *sempre* il *Pais* del *Deuteroisaia* («*Ecce servus meus, suscipiam eum, Electus meus*», 42, 1), il Servo sofferente che «*in veritate edicet iudicium*» (42, 3), che aprirà gli occhi ai ciechi e libererà dal carcere coloro che stanno nella tenebra, «*sedentes in tenebris*» (42, 7) — è anche e *sempre* il *dôulos*, chiamato sin dal seno materno («*mio dôulos tu sei Israele, e in te mi glorificherò*», «*Servus meus es tu Israel, quia in te gloriabor*», 49, 3), che

non si sottrae ai flagellatori, «átimon» agli occhi di tutti gli uomini, «despectum», «uomo dei dolori, che ben conosce il patire» (53, 3) e lo sopporta, carico delle nostre sofferenze. Oscillazioni, ‘incertezze’ non solo molto significative, ma necessarie: l’agnello di Dio («ο ἄμνος τοῦ Θεοῦ»: ma l’aramaico *talja* vale sia agnus che puer-servus!) è Pais (e il Pais fedele-obbediente, «therápon») e *dôulos e*, infine, *hyiós* (*Marco*: «Tu sei δὲ υἱός μου οὐδὲ πατέρος, 1, 11; ma in *Giovanni* il testo più antico presumibilmente suona «questi è l’eletto (*eklektós*) di Dio», che esplicitamente mostra la derivazione della formula dal passo di *Isaia* già citato, 42, 1: «ecce servus meus»). Il Figlio è «pathetós», è *senza finzione* sofferente, poiché non dimentica, ma, all’opposto, manifesta, la Verità del puer-servus. L’*ebed* ebraico rappresenta veramente la «tragende Vergangenheit», è veramente manifestazione del Passato eterno della cristologia neotestamentaria, poiché in questa si riconosce in pieno il valore attivo del *patheîn*, anzi: il suo significato soteriologico (del tutto a prescindere, per il momento, dal problema del carattere vicario di tale sofferenza). Il Figlio non libera affatto, semplicemente, dal *patheîn*, ma chiama a patire con lui; soffre chi porta il nome di Gesù («e io gli mostrerò quanto deve soffrire per il mio nome», *At.*, 9, 16); l’Apostolo è anzitutto «mártys», testimone dei «pathémata», delle sofferenze di Cristo (1 *Pt.*, 5, 1); soltanto soffrendo *con* lui saremo glorificati (*Rm.*, 8, 17).

Mai la sofferenza che patisce cancella nel Figlio la libertà. Il Signore chiama, ma è l’*ebed* che risponde, che vuole rispondere: «et ego dixi...» (*Is.*, 49, 4); «ego autem non contradico; retrorsum non abii» (50, 5); può contraddirsi, può fuggire dal compito, ma non lo vuole, vuole che la propria volontà si conformi alla vox clamantis in deserto. Il passaggio non avviene affatto tra la sofferenza ‘passiva’ del Servo e il *patheîn* libero del Figlio; la sofferenza del Servo è già intimamente libera, così come la realtà nuda, la corporeità del suo dolore sono affatto ‘salve’ nella passione del Figlio. Anche in ciò egli viene a compiere, a colmare la misura, non a superare o negare. Colma la misura della *kénosis*, poiché infinitamente più ‘ricco’ è il Figlio che si ‘svuota’, rispetto ad ogni figura profetica veterote-

stamentaria; colma la misura della libertà, poiché quella del Figlio è una nell'essenza con quella stessa del Padre. Nel Servo di Isaia manca questa unità (anche se in *Enoc*, 48, il Nome del Figlio dell'Uomo sta al cospetto dell'«Antico di giorni» prima che fossero creati sole ed astri), e, dunque, il suo *drama* non può essere quello della distinzione *nella* unità, della libertà che *in sé* si distingue. Ma che la distinzione non avvenga tra immediatamente 'due', bensì nell'unità, lunghi dal ridurre o consolare, *comple* la sofferenza del Servo: nel *distinguersi* del Figlio essa raggiunge l'*akmé*; nella *tensione* che ne distende per ogni senso la figura, essa traccia i propri confini insuperabili. In questa tensione egli manifesta la propria libertà – non, cioè, secondo la misura di una tarda *sophía*, come *apátheia*, ma, all'opposto, come obbedienza o 'cura' alla propria passione, che lo flagella e lacera. (Non quell'amor fati della tarda antichità volto, proaireticamente, alla guarigione dai *pathémata*, e a fare dell'uomo immagine del cosmico, immutabile equilibrio, costituisce la «tragende Vergangenheit» del Figlio, bensì, appunto, il *Pais* tragico, Dioniso. Nel *De opificio hominis* Gregorio di Nissa spiega, su queste basi, io credo, l'impossibilità per il cristiano di accettare l'immagine dell'uomo come microcosmo. L'*imitatio Christi* sconvolge alla radice qualsiasi prestabilita armonia tra uomo – in quanto *cristoforo* – e *táxis* cosmica, poiché quella *imitatio* comporta la più stra-ordinaria misura di libertà da ogni figura di Ananke). Libero (*Liber-Filius*) è colui che dona: che *si* dona all'ascolto, che *vi* si affida (*vi crede*), e perciò – perché ne è la manifestazione, la Verità – patisce passione. Libero non può essere colui che *fugge*, che si sottrae a quell'ascolto, ma soltanto il testimone-martire, che, nel suo essere martire, assume (*sempre assume!*) la forma del Servo. 'Svuotandosi' in essa, il Figlio, «cum esset dives» (2 *Cor.*, 8, 9), si libera dalla misura delle opere e della Legge, da tutto ciò che è soggetto alla «*phthorá*», alla distruzione (*Rm.*, 6, 21; 8, 21), e si innalza, e viene glorificato. L'amore divino si manifesta *in sé* nel fuoco di questa distinzione, e nella grazia che flagella tutti coloro che accoglie (*Eb.*, 12, 6) – poiché è grazia (*Charis*) quella stessa distinzione, in quanto per essa si manifesta la libertà del Figlio, si pronuncia il suo

Verbum: quel «mandatum novum» che consiste nell'«impossibile» amore del sapersi perfettamente donare.

Se non si tenesse ferma l'essenza agonica del Figlio, se essa scadesse a mero momento (e, dunque, la sua libertà apparisse, necessariamente, alla fine, come potenza di liberarsi dallo stesso *agón*), il Figlio dovrebbe risultare superamento del Passato del Padre e, insieme, significare già ora, nel suo Presente, il Futuro, comprehendere in sé sia Passato che Futuro, annichilire in sé la distinzione. Con ciò egli porrebbe la propria autonomia come unico Nomos – ma cessando, al tempo stesso, di esistere in quanto Figlio. La rivendicazione della propria ‘autonomia’, della propria libertà astrattamente intesa, è *necessariamente* opera del servo, il quale deve provare come assolutamente estranea la propria sofferenza. D'altronde, il servo, la sua figura immediata, è sempre ‘libero’, nella sua essenza, dal padrone. Il Figlio, invece, salva i distinti proprio nella loro inseparabilità, non fonda ‘servili’ autonomie: proprio nella sua anima (dove patisce fino alla morte) è inseparabile dal Padre, di cui è perfetto erede, perfettamente libero. Nella sua libertà, egli non possiede alcun ‘rifugio’ nei confronti dell’agape del Padre che lo ha eletto, anzi: nei confronti del suo corrispondere a tale elezione («*et ego dixi*»). Appartiene al servo, astrattamente separato dal Figlio, concepire la propria libertà come libertà *dal pathos*, come *apátheia*, poiché egli subisce la sofferenza come potenza estranea. Il Figlio, invece, riconosce nella propria passione il proprio stesso distinguersi, articolarsi, pronunciarsi, e corrisponde in ciò alla propria stessa essenza, nella quale è uno col Padre. Se fuggisse dai *páthe*, fuggirebbe dalla distinzione e, dunque, dall'anelito a quell'Unum che è l'Unum *dei distinti*. La passione del Figlio può per questo apparire come *dráma* di tutte le Età del Mondo: l'istante del loro manifestarsi come assolutamente distinte e in ciò inseparabili. In essa ‘giocano’: la nostalgia del Passato eterno di ogni sofferenza; l'immediato abbattersi della sofferenza sul servo, come ordine cosmico, segno di Ananke; la catarsi tragica *del dolore* (*tra il Pais-dóulos veterotestamentario e il Figlio sta anche l'Eroe*); l'agonia stessa del Figlio, che consiste nel perfetto donarsi al fuoco della distinzione; il Futuro eter-

no che questo donarsi eternamente spera e crede e ama. Nel Figlio, *ambitus omnium*, queste dimensioni si manifestano e confliggono, non pervengono ad alcuna rassicurante pace – poiché la loro *Quies* costituisce appunto quell'eterno Futuro – ma a distinguersi assolutamente, e a non essere così che in forza della loro distinzione. Il carattere aionario di ciascuna si compie nell'Aión della loro stessa relazione.

Ma proprio nell'affermazione dell'aionicità del *Relative* non rischiamo di nuovo l'assolutizzazione del Verbo? l'anichilimento dei distinti nella identità del loro *doversi* manifestare? la *necessità* della manifestazione? Come pensare più profondamente l'agonicità del Figlio, affinché essa possa davvero accogliere le dimensioni del Passato e del Futuro? Che la sua agonia sia *senza finzione* non basta, infatti, ad affermare che essa possa veramente donare loro quell'ambito dove l'individualità di ognuna è salva nell'inseparabilità tra tutte. E, anzitutto, come può essa accogliere l'arrischio sempre presente di un *revocarsi* di Dio, che massimamente si esprime proprio nella sofferenza *non ancora filiale del servus-puer?* Il *servus-puer* non detiene, infatti, alcuna *essenziale* intimità con Chi lo elegge; a lui Egli non risponde col nome di Padre, ma con l'affermazione immediata del proprio essere. E, dall'altra parte, come può il *Verbum* accogliere quel silenzio che domina all'*akmé* dei Misteri, il 'luogo', *mystérion*, dove, in essi, diviene necessario, per disserrare lo sguardo, serrare le labbra?

La domanda potrebbe anche così formularsi: quale 'santità' compete al Figlio? La sua libertà non sopporta, certo, alcun vincolo 'religioso', ma, ad un tempo, è cura del distinto da sé; Passato e Futuro non sono per lui, in nessun modo, né obbiettivi presupposti, né, al contrario, dimensioni da superare o comprehendere, bensì da accogliere nella loro distinzione. Ma Passato e Futuro non sono producibili alla presenza, non sono 'ricordabili' nel Presente, come alimento della sua 'gioia' (la *Lust* di Schelling); dunque, se il Figlio ne ha cura, ha cura di un Immemorabile che non può offrirsi alla visione, di una dimensione di fronte alla quale il suo Presente è sempre *profanum*. Sembra che, perciò, conservarsi nel suo simbolo

il senso del *sacer*, come di uno spazio in qualche modo separato e che deve essere *temuto* (*hágios* = sacer; *házo*, *házomai* = temere, venerare; vi risuona probabilmente la stessa radice del termine vedico che significa il sacrificio e gli dei in quanto venerati attraverso il sacrificio: *yajata*), o il senso di una realtà nascosta, allontanata (*arcانum*, da *arkéo*), che, in forza del suo essere nascosta, viene preservata dalla *phthorá*, dalla *táxis* di Chronos. E il Figlio, inoltre, non viene consacrato proprio attraverso la sua morte? Non viene 'liberato' dal mondano-profano proprio attraverso quel sacrificio che lo esclude-allontana (*arkéo-sacer*) dalla sua dimensione per rimetterlo al divino? Il Presente del Figlio apparirebbe, allora, profanità che va superata, e superata precisamente attraverso il suo sacrificio. (Egli si sacrifica, certamente, ma questo essere *sacer-dos* di sé, questo libero predisporre – *dhos*, dalla radice *dhe-*, da cui sia *títhemi* che *facere* – il proprio sacrificio, non trasformerebbe, in quanto tale, la dialettica del sacro).

Eppure, Immemorabile e Sempre-avvenire non sono affatto separati dalla sua vita; in ogni istante si mostrano, nella loro pura distinzione, tutte le dimensioni del tempo. E il suo esserci è per la sua morte in ogni istante; ogni suo passo o parola sono 'transitus'. Egli fa rotolare via il macigno che separa il profanum dal luogo-non-luogo del *sacer*; vi penetra per dissolverne la separatezza; tutto l'ordine *nomotetico* del tempo Avvenire è sconvolto dalla sua visita: ogni univoca *táxis* di Chronos ne risulta rovesciata. Mai il racconto evangelico appare più ricco di immagini di immediata evidenza, di 'semplice' vita, che nelle apparizioni di Gesù resuscitato, e ciò vale soprattutto per il Teologo, per Giovanni (cosa di straordinaria importanza, sulla quale dovrebbe meditare una certa pseudo-teologia, monofisita a rovescio, essenzialmente anti-giovannea). Egli mostra ai discepoli mani e costato, *senza attendere* la domanda di Tommaso (20, 20); si reca a visitarli sul mare di Tiberiade e li invita a *mangiare* con lui (21, 12); si rimette, infine, in *cammino*, ma non da solo, separandosi da tutti: vuole che Pietro lo segua (21, 19). L'immagine di una vita intrattenibile, che eccede ogni spazio determinato, erompe dal racconto della Resurrezione. Essa non può venire 'sacrata', non può essere *definita* come *hágios*. Ma *Baruch\_in\_libris*

potrebbe esserlo come *hierós*? Al termine greco corrisponde, infatti, il vedico *isīra*, predicato di vigore, di impeto vitale; è tipico degli dèi, ma è detto anche di venti, cavalli, voci. In Omero *hierós* viene usato esattamente nel medesimo senso, per uomini, città, cose pregne di straordinaria, divina potenza: *hiré* è, per eccellenza, Ilio (gli Achei che la devastano interrompono, dunque, una *divina* corrente vitale; da questo punto di vista, *tutta* la loro impresa si configura come profanazione – o, se si vuole, *sacra colpa*, secondo quel logos doppio che costituirà la forma tragica); l'eroe può essere *hierós* quando manifesta al culmine la propria incoercibile forza; anche un carro da guerra può esserlo, se a trainarlo sono i cavalli immortali di Achille (*Iliade*, xvii, 464). Ma l'immagine più straordinaria e rivelatrice insieme è quella di *Iliade*, xvi, 407, dove Patroclo colpisce Testore con l'asta alla mascella destra, lo *arpiona* per il capo, trafiggendogli i denti, e lo tira su, levandolo via dal carro sul cui fondo stava rannicchiato, atterrito nel cuore, «come un uomo, seduto sopra una roccia sporgente trae fuori dal mare col filo e col bronzo splendente *hieròn ichthýn*»; qui *hierós* sembra indicare addirittura la cosa più miserabile e caduca: il pesce trafitto dall'amo e sottratto al suo elemento – ma il poeta ne *vede* il guizzare, il dibattersi, la volontà disperata di vita che si concentra ed esplode nell'istante che ne precede l'abbandono. Quest'istante assume, in forza della sua stessa immagine, valore aionico; *hierós* è questo estremo *baleño* della vita, e *non* la potenza, che ancora dura, che è ancora prigioniera della semplice durata, di Patroclo, del cacciatore vittorioso.

Non è il Figlio *anche* questo *hieròs ichtýs*? Non è nell'istante della sua *mors turpissima*, del suo *servile suppliū* (poiché egli è *anche* puer-servus), che si rivela quella straordinaria misura della sua Vita, che fa esclamare al centurione – al centurione primo tra tutti – costui è «*hyiòs theoû*» (Mc., 15, 39)? Che cosa *vede*, qui, il pagano se non l'affermarsi di quella aionica pienezza di vita, *dello stesso istante*, che obbliga a chiamare *hierós* il pesce che si dibatte trafitto? Egli vede che tale forza è divina, e in quanto divina incoercibile, necessaria. (Ma lo stesso vale anche per Ilio – la Città è *hieré*, e *sempre* tale, oltre tutte le

sue distruzioni). Una sola immagine rappresenta, senza alcuna finzione, l'estrema miseria, e *dona* anche la vita più piena. In che senso, dunque, il Figlio spezzerebbe la ‘*religio*’ al sacro? Non si tratta affatto di una generica ‘desacralizzazione’. Nel Figlio il sacro, in quanto *hierós*, si oppone drasticamente al *sacer* (e allo *hágios*); egli non si ‘libera’ affatto di quella vivente forza divina che anima la stessa vittima, né intende separarla, allontanarla, renderla arcana; all’opposto, la rivela e manifesta a tutti, tanto che il primo, quasi, a riconoscerla non è un discepolo, non è un ‘amico’, ma il centurione. Si badi: è forza *divina*; per questo colpisce come tremenda e straordinaria: non proviene semplicemente dalle fibre stesse di quella creatura agonizzante; nell’istante della sua *agonia* questa rivelà, in verità, un soffio, uno *spiritus* divini, è tutta animata da una forza pre-potente rispetto a tutta la propria esistenza, durata fino a quell’istante. Perciò di fronte al suo ‘spettacolo’ dobbiamo dire *hierós*; quella vita è manifesta, e ne siamo assolutamente coinvolti, ma irrompe sempre di fronte a noi e in noi, *non* provenendo da noi. Il processo di desacralizzazione – etimologicamente, perciò, inteso – non coincide affatto con ‘profanazione’, con totale risoluzione del sacro nella potenza immanente della creatura, nella sua propria *cupido existendi*. Nel dover dire *hierós* quel pesce, *hyiōs theoū* quel Servo sofferente, faccio-segno a una fonte della loro *vita* il cui nome mi rimane nascosto, la cui provenienza ignoro.

Ma il Figlio si rivela apertamente, il suo dire è tutto-dire, è *parresía* (*pân eiro*). Segno visibile della sua libertà è la parola libera con cui si rivolge al mondo: «io ho parlato al mondo (*παρηγορίᾳ*); *palam locutus sum*» (*Gu.*, 18, 20). Nulla (*oudén*) ha detto «in segreto (en *kryptōi*)» (straordinaria vicinanza, ancora, al *Deuteroisaia*, 48, 16) né nella sinagoga, né nel tempio; coloro che mi hanno ascoltato «sanno, ciò che io dissi» (18, 21). Ad amici, e non a servi, si rivolge il Figlio, proprio col rivolgersi loro ēv *παρηγορίᾳ*, poiché essa è segno del libero, di colui che può sapere, di colui al quale *tutto* è stato reso noto (vedremo subito come vada intesa, senza ‘edulcorarne’ lo straordinario impegno, l’affermazione giovannea: «non vi chiamo servi, poiché il servo non sa ciò che fa il suo padrone,

ma amici, poiché *tutto* ciò che ho udito dal Padre *nota* feci *vobis* » 15, 15). I discepoli sono ben consapevoli della quasi eversiva novità che questa parola riveste, in un contesto ‘religioso’: «ecco, ora parla *en parresíai* e non dice alcun *proverbium [paroimía]*: le *paroimíai* sono metafore, per Aristotele, con passaggio da specie a specie, *Rhet.*, 1413 a 15; esse, dunque, *velano il proprio significato*». Ora sappiamo che sai *omnia*, e non è necessario che alcuno ti interroghi; in ciò crediamo – che *ek-sisti* da Dio, «quia a Deo existi» (*Gv.*, 16, 29-30). La natura segreta, enigmatica della *paroimía*, della *parabolé*, è finalmente vinta; nell’imminenza di manifestarsi in tutta la sua *dóxa* (17, 1), il Figlio, che si era rivolto fino a quel punto ai discepoli e al mondo «*en paroimíais*» (16, 25), tutto annunzia: Pleroma del Verbum – e a questo punto soltanto sembra compiuta la sua missione, poiché a questo punto soltanto la sua Vita appare perfettamente *vera*, fuori da ogni nascondimento, *Aletheia*. E coloro che ne vengono perfettamente persuasi (che vi credono, in questo senso pieno) hanno perciò Vita.

Nuovo rovesciamento, allora? Nella *parresía* sembra risolversi fino a negarsi ogni ‘ieraticità’ del Figlio. Tutto ciò che ha il Padre, è suo (16, 15), «et mea omnia tua sunt et tua mea» (17, 10); e tutto ciò che è suo egli lo annuncia apertamente, senza velo, senza metafora, senza mediazione di racconto o favola (*oîmos* è, anzitutto, la via, il cammino, e, dunque, *oîme* è la melodia, il canto, il racconto). Di nulla tace; tutto media il suo Verbum, che non abbatte, allora, soltanto il chiuso recinto del sacer, ma, parrebbe, quello stesso mistero della provenienza della vita che nello *hierós* risuonava. Ora, però, la *parresía*, in quanto libertà e potenza del predicare (del predicare *del* Verbum e del *praedicare* Verbum), che raggiunge la propria *akmé* con il manifestarsi stesso della Croce, assume in *Giovanni* (ma in coerenza col complesso degli scritti neotestamentari) un valore avvenire, escatologico, che mai potrebbe semplicemente ridursi alla ‘gioia’ presente della libera relazione tra il Figlio e il mondo. Per mostrarlo, non bisogna riferirsi ai momenti in cui Egli *non* parla *in parresía*, in cui procede *larvatus* (*Gv.*, 7, 10; 11, 54), poiché, come si è appena visto, il passo decisivo è 16, 25 sg., che sembra

'togliere' dialetticamente i precedenti: ora viene l'Ora (il *kairós!*) in cui finalmente «palam de Patre annuntiabo vobis», in cui «ho reso manifesto il tuo nome agli uomini» (17, 6). Già nel passo si agita una evidente tensione tra il tempo futuro che usa il Figlio («annuntiabo», «roga-bo») e il presente dei discepoli («dicis», «nunc scimus»). Certo, è l'ora, già è venuta, in cui il Figlio parla *en parresíai* – ma (ecco l'essenziale) *en parresíai* egli annuncia qui-e-ora, in questo istante, lo stesso Futuro. Non 'presentifica' il Futuro (né 'infutura' questo Presente) ma lo predica nella sua essenziale distinzione. Più precisamente, ancora: nessuna *parresía* può sostituire la *visio facialis*; nella *parresía* apertamente, *palam*, si afferma la distinzione tra ogni parola e quella visione, tra ogni forma del predicare e quel Futuro eterno. Il Figlio non dice ciò che ha *visto* del Padre, ma ciò che ha *uditio* da lui. Anche in 8, 38, dove pure il Figlio afferma di dire ciò che ha visto presso il Padre, l'essenziale è che noi facciamo ciò che abbiamo *uditio* dal Padre (attraverso il Verbum). Vediamo il Figlio per *ascoltare* il Padre, che il Figlio solo ha visto. Noi siamo soltanto in ascolto. Perfino la teofania di Mosè è definita come un *parlare* faccia a faccia (*Es.*, 19, 19). Noi avremo vita *se ascolteremo* (*Gu.*, 5, 25). La rivelazione del Figlio non consiste nel vedere il Padre, ma nell'ascoltarLo in lui; e perciò, allorché giunge l'ora in cui egli tutto rende noto ciò che ha udito dal Padre, egli ci rende noto, *en parresíai*, il valore puramente avvenire, sempre-futuro della stessa Visione. È nessun proverbio, nessuna favola può consolarcene.

*Hierós* è il Figlio poiché *tutto* questo dice – poiché in libertà e senza finzione annuncia agli *amici* l'immemorabile e inafferrabile del Padre: quel Futuro (*Mt.*, 24, 36) che il Padre solo conosce, e che è perfetto *análogon* dell'I-nizio. Ciò spiega lo straordinario paradosso di *Giovanni*, 4, 22: «nos adoramus, quod scimus». Come è possibile *adorare* ciò che si sa? E il termine non dà adito ad alcun equivoco: si tratta proprio della *proskýnesis* – dell'antichissimo gesto di venerazione, che consiste nel prosternarsi al suolo fino a toccare con la bocca la terra – facendo segno, dunque, a quelle ctonie divinità, tremende pro-

prio per il loro nascondersi, separarsi da noi.<sup>1</sup> Il gesto per eccellenza riservato all'*Absconditum* dovrebbe qui valere nei confronti di ciò che ci è manifesto, che sappiamo, di cui siamo ‘amici’? Come è possibile? Soltanto se in questa Presenza, nella stessa evidenza del Presente (cui *crediamo*, che ci convince a credere), sia eternamente vivente lo stesso *Absconditum*; soltanto se nell’*akmé* del Figlio siano realmente (senza finzione) Passato e Futuro. Perciò né Pietro («*Surge, et ego ipse homo sum*», *At.*, 10, 26), né l’Angelo («*Vide, ne feceris! Conservus (sýndoulos) tuus sum*», *Ap.*, 19, 10) vanno adorati, ma soltanto il Puer, il «*paidíon*», (*Mt.*, 2, 11), poiché lui solo è vero *mártys* della nostalgia dell’Immemorabile, che ‘libera’ il Padre da ogni necessità di *ek-sistere*, e dell’anelito dell’eterno Futuro, che ogni ascolto presente anima con la propria assenza.

Gli scritti neotestamentari, e l’intera tradizione dei Padri, poi, sono perfettamente consapevoli dello ‘scandalo’ dell’«*adoramus quod scimus*». Se non si ha cura dell’*adorare*, crolla ogni *hierón*; ma se l’adorare non è adorare chi parla *en parresiai*, chi *fa nascere* lo stesso Padre, esso ritorna ad essere il segno del culto pagano: il prostrarsi di fronte al *sacer*. Le espressioni decisive sono in Giovanni e in Paolo. Viene l’ora, ed è questa («*venit hora, et nunc est*»: è ora sempre il venire, il sopraggiungere dell’Ora, è qui-e-ora il suo *nondum*) che il Padre non si adorerà, «*neque in monte hoc neque in Hierosolymis*» ma «*in Spiritu et veritate (en pneúmati kai aletheiai)*»; coloro che compiono questa *proskýnesis* sono chiamati da Giovanni: «*hoi alethinoi proskynetai*», «veri adoratores». Essi non

1. Per i Greci, almeno fino al IV secolo, la *proskýnesis* è sentita come gesto barbaro, come il modo dell’adorazione al Dio o al Sovrano da parte dei barbari d’Oriente – un marchio di servitù indegno dell’Elleno. (*Proskýnesis*, semmai, si deve soltanto ad Ananke, ad Eimarmene. I saggi perciò vi si piegano – come è detto in un passo del *Prometeo* che Hölderlin scelse a motto della sua poesia giovanile *Das Schicksal*. Dunque, il Greco ammette, semmai, *proskýnesis* proprio di fronte al principio che il cristiano massimamente combatte!). Il primo a parlare, anche per i Greci, di una *proskýnesis* dovuta al Dio – e all’astro che al Dio si connette – è forse Platone nelle *Leggi*, 887 e 2 sgg.

si prostrano, infatti, di fronte al sacer, separato dal profanum, ma di fronte alla stessa Aletheia che è Vita e dona Vita; la *proskýnesis* di fronte alla vivente Verità trasforma gli adoratori in «*alethinoὶ proskynetaί*» (*Gv.*, 4, 23). L'espressione si collega così indissolubilmente a quella di *Eb.*, 9, 14, che indica il *servizio* che va reso al Dio vivente, il «*latréuein theōὶ zōnti*», in contrasto con la morte degli *érga*, delle opere. All'*idolatria* per le opere e il loro mondo si contrappone la *latréia*, che *nello spirito* si compie, nei confronti dell'annuncio del Figlio (*Rm.*, 1, 9), cioè appunto della sua Verità, che ci si dona e ci parla. La *proskýnesis* spetta, insomma, al *Verbum*; il culto deve essere culto del Logos: una «*logikὴ latréia*» (*Rm.*, 12, 1), un *rationabile obsequium* – culto del Dio che vive nel Logos, che nasce, nel Logos, fuori dal sacer. Ma il Logos non 'muore' nelle opere, non si imprigiona in esse, bensì tutto libera e vivifica, e perciò è *hierós*, e perciò ancora vuole *proskýnesis*, *latréia*. Anche Satana, infatti, è viva presenza, e realissimi nel loro splendore sono i doni che mostra, ma la *proskýnesis* deve essergli negata in quanto la sua è soltanto presenza, puro apparire, Presente *separato* da Immemorabile e da Futuro. In quei doni, che offre, e che realmente il Figlio potrebbe afferrare, egli vuole il radicale oblio dell'Immemorabile, vuole la radicale disperazione del Futuro. Perciò la sua presenza non è veramente *hierós* e non possono essere «*alethinoὶ proskynetaί*» i suoi adoratori. I *veri* adoratori sanno che la Verità, *palam*, dice (Logos) l'eterna distinzione tra sé, il suo manifestarsi *ora*, Passato e Futuro, e, dunque, non possono ridurla alla misura del proprio attuale ascolto. Il culto del Logos è intrinsecamente *logikós*, vivente relazione attraverso ascolto-parola, ma in questo ascolto e in questa parola mai il Logos potrà essere definito (e cioè sacralizzato di nuovo). Di più: in quanto *logiké*, la *latréia* non potrà mai neppure definire stabilmente se stessa; essa adora dicendo, predicando, *indagando*. La Veritas, cui va tributata una *logikὴ latréia*, è intrinsecamente *indaganda*, nel senso radicale che mai nessuna indagine (e nessun culto) potranno afferrarne l'Inizio (o la Fine); sempre eccede l'indagine e sempre si dà a indagare; sempre è qui-e-ora di fronte a noi, gli interroganti, sempre ci è 'aperta' di fronte, e sempre,

insieme, è Passato e Futuro. Questa Vita, questa *Zoè aiónios* è *hierós* – e chiama gli «amici», i «tékna theoû», i figli di Dio, nel loro spirito e nel loro logos, alla *proskýnesis* che rende liberi.

La piena, ‘sovrumana’ misura della libertà del Logos si attinge quando Egli in sé ‘consuma’ ogni *philopsychía* («consummatum est») e interamente ritorna il proprio spirito al Padre; nel culmine di quell’agonia le loro volontà si conciliano. Lì il Logos ‘consuma’ ogni possibilità di dire ‘a nome proprio’ – e, dunque, di prostrarsi di fronte al Seduttore (la *proskýnesis* di fronte a Satana non è, in realtà, che adorare la propria stessa potenza, il proprio dominio e la propria *opera* di dominio). La *latreía* che tributiamo al Logos si compie, dunque, nell’adorarne il sacrificio, la *thysía*, che è libero atto di misericordia; alla *logikè latreía* corrisponde la *logikè thysía*;<sup>1</sup> come la prima deve radicalmente distinguersi da ogni superstizione, da ogni adorare ‘ignorante’ o negligente, da ogni separazione sacrale, così la seconda non dovrà confondersi col sacrificio cruento, con l’offerta esteriore. Ma ciò non basta in nessun modo; la polemica contro quella *thysía*, connessa strettamente al *sacrum*-facere, che consiste nel trasporre qualcosa al di là del profano, nel separarlo dal profano, *mettendolo a morte*, è centrale nei Profeti – e ancor più nella cultura ellenistica, dove la preghiera interiore del *noús* si sostituisce in tutto al culto esteriore: «Dio si compiace di altari senza fuoco, attorno ai quali fanno coro le virtù, sui quali non bruciano fiamme» (Filone, *De Plantatione*, XXV, 108). Naturalmente, l’insistenza sul sacrificio incruento e puro della preghiera è continua anche nella Chiesa antica: *thysía* è evangelizzazione, vocazione, dono di sé – è *logos* che promana dalla santità dell’anima. La stessa cena eucaristica viene sempre interpretata come *thysía* spirituale; la communio cristiana offre a

1. L’espressione non è letteralmente evangelica, ma lo è perfettamente ‘in spirito’. Eusebio di Cesarea la usa per definire appunto l’eucarestia; più in generale, egli parla di *logikè thysia* in riferimento alla preghiera e alla *latreía*, di cui il *sermo bonus* della preghiera è espressione (P.G., XXII, 61 a-92 a).

Dio «pneumatikàs thysías», attraverso il sacrificio del Figlio (*I Pt.*, 2, 5). L'espressione deve essere così intesa: questo sacrificio avviene secondo lo Spirito, ed è liberamente assunto dal Logos.

Ma queste considerazioni sfiorano soltanto il problema decisivo: se quella *logikè thysia* sia ancora pensabile come sacrificio, o, all'opposto, come l'evento che soverte il sacrificio, ne disvela il meccanismo e gli impedisce di funzionare. Nel sostenere questa seconda tesi, René Girard partecipa ad una ben consolidata tradizione all'interno della stessa letteratura patristica (ma si potrebbe citare anche Origene), per la quale non è affatto per il 'risarcimento' dei nostri peccati che ha luogo la morte del Cristo, ma perché il mondo percepisce l'immensità della caritas divina, e, in contrasto con essa, il carattere puramente omicida della messa a morte sacrale, violenza che è «dalla fondazione del mondo» e di cui sarà chiesto conto all'uomo, che ne porta intera la colpa. Il sacrificio di Gesù non libera, in quanto tale, per forza 'magica', dalle 'potenze' di questo mondo, in espiazione dei nostri peccati, secondo la forza e la dinamica della procedura sacrificale; Gesù è messo a morte dagli uomini (e in nessun modo la sua morte proviene da Dio, come a Girard parrebbe avvenire, in particolare, ancora, nella *Lettera agli Ebrei*), perché egli dice loro la *verità* – e precisamente riguardo al *sacro* fondamento del loro convivere: che esso si regge sulla esclusione-separazione della vittima, concentrante su di sé la violenza collettiva. Di fronte a questo atto di Gesù, la 'ruota' del sacrificio si interrompe; una radicale Novitas compare; le risorse del sacrificio (sacralizzare la violenza, immaginandola *da Dio*) appaiono esaurite: Gesù muore per non sottomettersi ad esse, per *non* esserne vittima. È questa morte, che veramente avviene per i nostri peccati, ci riscatta dalla maledizione della Legge (*Gal.*, 3, 13). Essa testimonia di un Dio che nessun supplizio deve placare (a differenza che in *2 Mac.*, 7, 37); che non salva attraverso il castigo; che non esige alcuna offerta a espiazione, o sofferenza vicaria. Da tutto questo sfondo *mitico*, da questo oscuro passato, libera il Figlio.

Possiamo veramente affermarlo? e in quali limiti? e con quali conseguenze? Non si tratta soltanto di un problema

esegetico. Certo, perché, da questo punto di vista, l'interpretazione possa reggersi, occorrerebbe *non* ritrovare *Is.*, 53, 4-5, nella letteratura neotestamentaria (o ritrovarlo soltanto in *Ebrei*): «Vere languores nostros ipse tulit, / Et dolores nostros ipse portavit [...] Disciplina pacis nostrae super eum / Et livore eius sanati sumus», il castigo che ci dà pace lo colpisce e la sua piaga ci guarisce; non solo intercede per i peccatori, ma porta il peccato di molti (53, 12). È possibile intendere figurativamente queste espressioni, nel senso, appunto, che la sua morte ci salverebbe 'semplicemente' con l'obbligarci a *riconoscere* il carattere omicida del meccanismo sacrificale, 'liberandoci' così da ogni giustificazione? Ma perché, se in ciò consiste il suo annuncio, avrebbe dovuto *portare* i nostri peccati «in corpore suo super lignum» (*I Pt.*, 2, 24)? Vi è in queste espressioni, come in *2 Cor.*, 5, 21, una tale enfasi sul legame tra il Figlio e il *peccato* dell'uomo, che in nessun modo si giustificherebbe, se si trattasse semplicemente di mettere a nudo, attraverso la morte perfettamente libera di un perfetto innocente, la violenza del sacro. Possiamo ancora intendere l'«áphesis hamartîon», la «remissio peccatorum», che il suo sangue realizza (*Mt.*, 26, 28; *Mc.*, 14, 24), come segno di quella dinamica che fa uscire da ogni meccanismo di vendetta o ricompensa; ma quando Gesù afferma in *Marco*, 10, 45, di dare la propria anima (o vita) «lýtron antí pollôn», come il mezzo che riscatta, che libera, sì, ma libera attraverso il pagamento di un riscatto, quando afferma che il suo sangue paga il riscatto *per* molti, è impossibile rimuovere l'idea di uno *scambio* sacrificale, o di un *supplicium*. In questo, come in numerosi altri passi neotestamentari (*Rm.*, 3, 25; 4, 25) l'immagine *obiettiva* che quel sacrificio costituiscia *in sé* uno strumento di espiazione («hilastérion»), e che la sua dinamica permanga *positivamente* collegata a quella del sacrificio veterotestamentario (*I Cor.*, 15, 3), convive antinomicamente con l'idea perfettamente spirituale della *thysía*, in quanto decisione radicale da questo mondo (*Gal.*, 1, 4), che trova il proprio valore esclusivamente nella *fede* di chi la osserva e custodisce, di chi la adora come rivelazione dell'amore divino. Come il Figlio non è affatto semplicemente separato dal Servo sofferente, così la *logikè thysia*

non è affatto semplicemente il sacrificio interiore e incruento dell'ellenismo e del tardo giudaismo, e neppure l'immediato 'altro' del sacrificio, del supplicium.

Questo scandalo non può essere aggirato 'razionalizzando' le antinomie dell'Annuncio; certo, e già lo si è visto, l'*«amnós tou theoū»* di *Giovanni* è il Figlio prediletto che dona da sé se stesso; certo, non è il Padre che vuole la morte del Figlio, sono gli uomini a portarne intera la responsabilità (ma ciò è perfettamente 'banale' – poiché libero è il peccato dell'uomo, ed egli è quindi *sempre* responsabile); certo, è la fede che giustifica, non quel sangue versato, 'naturalisticamente' inteso. Ma la fede è per l'appunto fede nell'efficacia sovrumana di quel sangue, che quel sangue è sangue *di Dio*. Non si tratta di fede nella testimonianza straordinaria di un Übermensch, che attraverso la sua parola e il suo atto denuncia e denuda il meccanismo sacrificale. Se di ciò solo si trattasse, sarebbe del tutto superfluo il suo appartenere alla vita intradivina. Non si crede, propriamente, alla parola che risuona e al gesto ben visibile di quell'uomo, ma si crede che sia *e Logos e morte* di Dio – si crede nell'*invisibile* di quest'annuncio, nel suo contenuto incommensurabile al quotidiano limite dell'ascolto e della visione. Posso venire *ragionevolmente* persuaso del carattere omicida del sacrificio fondatore, e tale persuasione può certamente essere provocata da questo straordinario «*amnós*», che ne mette a nudo la maledizione proprio col manifestarla integralmente su di sé; ma, se ci arrestassimo a ciò, ridurremmo la *logikè thysía* a eroico Exemplum, sul quale, per negativo e per contrasto, vedere finalmente faccia a faccia il nostro peccato. Tale dialettica sarebbe tutta perfettamente 'umana'; del tutto ozioso risulterebbe, allora, che il Logos, che subisce tale esemplare supplizio, *fosse Dio*. Ora, questo soltanto, invece, è *il* proprio inalienabile della fede. Ma se questo crede la fede, se questo 'invisibile' testimonia, l'efficacia di quell'atto non può ridursi all'innesto della dinamica che porta al riconoscimento della colpevole violenza sacrificale; il distinguersi e lacerarsi *in sé* della vita intradivina deve possedere una valenza *sacrale*, e precisamente nel senso in cui abbiamo parlato del carattere *hierós*, che mantiene, integro, la persona del Figlio. Questo sacrificio è

sacro, in quanto la straordinarietà di ciò che per esso si manifesta è segno – proprio nell'evidenza del suo manifestarsi – di una misericordia-giustizia di Dio che rimane per noi «abisso senza fine» («iudicia tua abissus multa», *Sal.*, 36, 7), che si dona *gratis*, per grazia, «sopra le nubi» di ogni schema di scopo a noi comprensibile. Il perno di questa dottrina – dell'intera *Lettera ai Romani*, «midollo» del Vangelo (Lutero) – risulterebbe impensabile, se si trattasse di educare semplicemente gli uomini alla comprensione della propria colpa nel *sacrum-facere*.

L'Annuncio non è anti-nomico in quanto astrattamente altro dalla Legge, ma in quanto concilia la propria radicali Novitas alla Legge, esaltandone la distinzione. Ciò fa sì che la nuova alleanza non sia interpretabile come nuova Legge, secondo il ciclo dell'eterno ritorno del Nomos. Ma, allora, un'interpretazione semplicemente desacralizzante (o che male distingue tra i sensi del sacro) non fa che sostituire al Nomos del *sacer* quello del Logos autonomo, del sapere separato dall'adorare, del Figlio separato dal Servo, se si vuole: della *parresia* separata dal «tragine loqui». Ciò che rende integralmente vivo, e perciò *hierós*, l'Annuncio è, invece, l'antinomica convivenza in esso di questi distinti. Convivenza che possiamo pensare (nel senso schellinghiano del *denken*), ma non spiegare-fondare, e che perciò è segno di un dono divino, gratuito, e in questo senso di un divino *sacrum-facere*. Nel limitarsi a rigettare, come è giusto, l'immagine di Gesù capro espiatorio dei peccati, si finisce col dimenticare la natura teologica del problema (quale domina in Giovanni, in Paolo e in tutto lo sviluppo dell'idea trinitaria): al fondamento della stessa 'seduzione', che il sacrificio esercita, sta la 'seduzione' del potere escludente-separante della morte; ora questo potere non può essere vinto se non mostrandolo originariamente compreso nella stessa *Vita intradivina*; questa *Vita-Aión* si manifesta mortale, mostra, cioè, la morte come *sua* dimensione, promettendo con ciò stesso, in modo assolutamente *fedele*, che la morte non potrà possedere la Fine. Finché la morte non è 'messa a morte' nel Pleroma della *Vita intradivina* (che in sé la comprende e da sé la manifesta), l'uomo può ancora concepirla autonomamente, anzi: come ultima potenza. Questa convinzione

(questo *esser vinto* dalla morte) spiega la potenza del sacrificio; l'uomo non può liberarsene se non vedendo *in verità* il Logos che muore, proprio il Logos che è Dio; ma questo atto non dipende in nessun modo dal suo esserne convinto; esso permane misteriosa grazia: *hierós*. Certo, egli deve riconoscerlo attraverso la fede, e soltanto così sarà salvo, ma questa fede, così come questa salvezza, rimangono in toto *appese* alla Croce del Figlio, alla morte di Dio. Occorre questo *sacrificio* di sé, da parte di Dio, per poter pensare salvezza. Non sarebbe altrimenti possibile pensare come *ultimo* tale sacrificio; se si trattasse soltanto del fatto che il Figlio muore perché fa la volontà del Padre (e non: fa la volontà del Padre perché muore; il Padre non esige alcun risarcimento, alcuna vendetta, è perfetta Caritas), l'esemplarità del suo atto non potrebbe rivestire alcun significato conclusivo (mentre proprio su questo aspetto insiste l'intera tradizione, all'unisono). Saranno, infatti, sacrificati *tutti* coloro che dicono la Verità. Il Figlio non è, dunque, semplicemente testimone della Verità e perciò vittima del sacrificio, ma è la Vita divina che si dona, che realmente e sanguinosamente *si sacrifica*, e in questo senso non può concepirsi sacrificio ulteriore. Con la colpa di questo sacrificio, l'uomo ne consuma la potenza, ne tocca il confine invalicabile; il non poter essere *ancor più* peccatore 'tocca' il poterlo non essere più. Tali rapporti non possono contenersi in una dimensione discorsiva, e, alla fine, antropologico-etica, pena il semplice abbandono di ogni 'ieraticità' nell'Evento che il cristiano confessa come Novitas.

Ma perché chiamarlo sacrificio? La ragione, forse, dell'astrattamente demitologizzante rifiuto del termine per indicare l'*atto* del Figlio, consiste non tanto nella libertà di questo atto (perché non potremmo mai immaginare una libera accettazione del suo ruolo da parte del capro espiatorio?), quanto nel credere che la dinamica del sacrificio proceda necessariamente alla segregazione sacrale della vittima, alla sua esclusione (cruenta o no) *in cambio* della nostra presenza vivente. Ma la *thysía* del Figlio rivela l'altra dimensione del sacrificio: è *logikè thysía* in quanto qui è il Logos che si sacrifica. Il Logos si sacrifica *pro-ducendosi*, articolandosi nello spazio e nel tempo, vivificando,

esprimendo. Il sacrificio del Logos consiste nel suo manifestarsi; il suo donarsi gratuitamente è, appunto, lo stesso sacrificio che patisce. Senza una tale kenosi, senza un tale sacrificio di ogni ‘ricchezza’, la Vita non avrebbe potuto rivelarsi, e, dunque, donare-vita. Ma non vi è alcuna necessità in tale atto; Dio è anche e sempre eterno Passato; la nostalgia dell’Inizio è abisso sempre aperto di fronte alla sua Vita. Perciò la *decisione* della *nativitas perfecta sacrificia* tali dimensioni – e davvero, letteralmente, le sacrificia: poiché le ritrae nell’in sé più profondo di Dio, le esclude dal visibile, *ne tace*. Ogni dinamica manifestativa ne comporta una, complementare-opposta, di natura sacrificale: ogni parola in qualche modo occulta la possibilità del puro tacere – ma, occultandola, la rende anche impenetrabile, incatturabile, *hierós*. Che è precisamente la relazione del Figlio col Passato del Padre, come abbiamo fin qui indagato. Il puro, astratto rifiuto del termine sacrificio *all’interno* di questa stessa relazione, vincola univocamente la Vita intradivina alla necessità della manifestazione. La stessa caritas ne risulta prigioniera.

Il sacrificio assolutamente originario è quella decisione che ‘fonda’ il mondo attraverso il Logos e che *si compie* nella *logikè thysía – gratuito tutto*, come lo è, appunto, l’Amore ‘irragionevole’ per questa creatura idolatratica, la quale giunge fino a ‘rimettere’ a Dio il proprio essere omicida. Ma, in quanto gratuito, neppure esso necessario, neppure esso risolto nel ‘volto’ della manifestazione. Come la *parresía* non è parola onnidisvelante; come la Verità che aperta ci parla e che sappiamo, deve essere tuttavia venerata; come il trionfo del Figlio avviene *nel corpo* del Servo sofferente e il sacrificio permane nell’atto che ci libera dall’esserne schiavi – così la Caritas non opera alcuna *reductio ad unum*, ma la sua dinamica si svolge attraverso *tutti* i tempi che il Figlio, nella sua Età, rivela. L’espressione che indica agape come «*pléroma nómou*» (*Rm.*, 13, 10) va intesa non soltanto nel senso che Amore compie (e non sopprime) il tempo della Legge, ma che positivamente si dà un Nomos della stessa agape; nessun’altra potrebbe, infatti, essere la Legge di Cristo (*Gal.*, 6, 2) o quella dello Spirito, «*nómos tou pneúmatos*», di *Romani*, 8, 2. L’unilaterale separazione di agape da

Nomos (assolutamente analoga a tutte le altre fin qui criticate), e l'interpretazione del «pléroma nómou» come superamento di ogni culto servile, di ogni 'giudaica' positività, tipiche del giovane Hegel, conducono necessariamente ad una razionalizzazione gnostico-filosofica del messaggio evangelico, ad una sostituzione del Pleroma cristiano con quello del Geist filosofico. È l'eros classico, semmai, non agape, che può disciogliere le 'membra' dei distinti, confonderli in uno, dissolvere nel suo Presente (sia gioia o dolore) Passato e Futuro; è l'eros 'týrannos' di uomini e déi ad apparire indomabile da parte di qualsiasi Nomos: sovrano assoluto da cui ogni ordine deriva e che a nessuno obbedisce. E, d'altra parte, che il 'vincolo' d'amore sia non solo superiore ad ogni altro, ma a fondamento della stessa Alleanza, è ben chiaro già nell'Antico Testamento: Dio ama con amore paterno e dolente Israele; un rapporto nuziale li lega. Questa idea abissale di un amore di Dio gratuito, senza ragione, 'eccede' sempre i tentativi di esprimere positivamente, in forma giuridica, l'essenza del Patto. Il «mandatum novum» cristiano trova qui, al di là di ogni dubbio, l'immagine della propria «tragende Vergangenheit».

La ontologica 'miseria' della Legge, per cui essa è, sì, contro il peccato, ma ne è sempre anche conseguenza, per cui essa è costretta sempre a riconoscere la pre-potenza del peccato, e, in qualche modo, proprio col suo esprimersi in forme definite (ciò che costituisce, come è noto, uno degli aspetti essenziali del magistero di Paolo), non può venire semplicemente negata dal Figlio, poiché se l'Amore non ne fosse positivamente il Pleroma, o cadrebbe nella pura *anomía*, e non potrebbe, quindi, in nessun modo, presentarsi nella forma del *mandatum*, oppure dovrebbe irrigidire, reificare la propria stessa dimensione, come immediato opposto dell'antico Nomos. La semplice assenza di Legge, l'anomia è *iniquitas* (*Mt.*, 7, 23) e raggela, dissecca l'*agape* (24, 12); poiché, dunque, vi è uno spirito del Nomos, può esservi un «nómōs toû pneúmatos». Ma questo spirito è doppio, né potrebbe altrimenti: l'antico Patto si costituisce, sì, essenzialmente, già sul rapporto di amore, ma, ad un tempo, deve presupporre la potenza del peccato; è *anelito* alla Caritas che

abbatte tale potenza. La Legge riconosce in sé tale anelito come proprio frutto più nascosto e prezioso (questo significa la presenza, *in essa*, del *Cantico*), ma si tratta sempre, per la Legge, di un frutto avvenire, che mai potrà maturare sul suo terreno. Allora – se si intende davvero pensare quel «pléroma nómou», che si manifesterebbe con la presenza del Figlio e il suo sacrificio – il problema diviene: come si può dare *memoria* nella Vita del Figlio di quella lacerazione che vivifica lo spirito del Nomos? come il «nómos toû Christoû» può non definire soltanto un rapporto esteriore con l'antica Legge, ma custodirne il *drâma* essenziale?

Il «nómos toû Christoû» si distingue dall'antico essenzialmente in quanto può non riconoscere come proprio presupposto la potenza del peccato. Ma ciò comporta che esso si realizzi come perfetta *communio*, puro Amen totalmente risolto nella 'gioia' del Sì? L'Età del Figlio non rivelà che il *possibile* avvento di un tale Amen. (E in essa questa possibilità convive con quella di confondere *communio* con *reductio ad unum*, la perfezione escatologica del distinto con il suo annichilimento). L'*agape* di questa Età deve ancora persuadere a tale estremo possibile, alla possibile libertà dall'obbedienza alla lettera della Legge, da ogni 'possesso' (è decisivo *Marco*, 10, 21: Gesù *ama* colui che gli dice di aver osservato fin dalla giovinezza la Legge, e *perciò* gli impone di andare, spogliarsi di tutto, seguirlo). Qui *caritas* è *mandatum*, e cammino, ricerca; non dona alcun riposo – è alla ricerca di sé, potremmo dire, come l'amante del *Cantico* lo è dell'amato («Quaesivi illum, et non inveni / Vocavi, et non respondit mihi», *Ct.*, 5, 6). L'Età del Figlio è, propriamente, quella della fede, e della conoscenza della fede in quanto fondamento della speranza di salvezza (che è speranza oltre ogni misura della classica *elpís*: i pagani sono privi di *questa* speranza, cfr. *I Ts.*, 4, 13), è Età, dunque, in cui non si dà amore che in vivente rapporto a fede, a speranza e alla paziente attesa dell'Agape perfetta, che è puro Futuro, dell'Agape, cioè, che potrà finalmente *vedere*, faccia a faccia, la propria fonte e oggetto, e riconoscervisi (così interpreterei *I Corinzi*, 13). L'*agape* dell'Età del Figlio è agape dell'ascolto, non ancora della visione.

Nella caritas neotestamentaria permane, dunque, l'anelito dell'antica; se ne definisce, senza affatto risolverla, la dimensione escatologica. E ciò determina il carattere *sofferente e paziente* che essa ancora rivela. L'amore che è *speranza di Amore*, che è attesa, e dell'attesa patisce la 'miseria', non può affermare il proprio *amen* soltanto; deve decidersi, andare *abbandonando*. Non è l'*agape* del perfetto ritorno (sul cui scandalo ci soffermeremo alla fine), ma amore per il ritorno, amore per la più estrema delle lontananze, che pure qui-e-ora ci invoca (*vox clamantis in deserto*). L'amore del Presente è immagine (*similitudo*) di quello dell'Ultimo; non può *vedere* sul volto delle cose presenti quella Pace, che davvero ama, ma la sua promessa soltanto. La certa 'fedeltà' della promessa rimane inconfondibile con questo apparire – che, propriamente, *non* è quella Pace. Tale *non* risuona perciò continuamente e necessariamente nel sì che qui-e-ora la caritas pronuncia. Essa è caritas dello *straniero* in questo mondo, e dunque costretta a determinarsi *anche* per negazione. Per amare il Padre, per avere in sé l'amore del Padre, occorre *non* amare il mondo. L'*agape* non può dirsi assolutamente, poiché essa si rivolge escatologicamente a ciò che «*manet in aeternum*», e *non* al passare del mondo e dei suoi desideri (*I Gu.*, 2, 15-17). Ma come pensare allora la «*teleía agápe*» (4, 18)? Si può non amare il mondo, se il mandatum novum impone di amare lo stesso nemico? Quel non amare va inteso semplicemente come un non appartenervi, non servirlo, non compiere di fronte alle sue immagini quella *proskýnesis* che Satana voleva da Gesù? Spiegazione troppo lontana dalla forza della lettera: qui si afferma, da un lato, il categorico mandatum dell'amore e, dall'altro, altrettanto categoricamente, di non-amare il mondo, poiché «*totus in maligno positus*» (5, 19). E questo non-amare contrasta, nella più viva evidenza, con l'altra affermazione: che Dio ha amato il mondo così 'follemente' da sacrificarsi per lui (*Gu.*, 3, 16). Ma Dio lo ama così perfettamente («*teleía agápe*») in quanto ne *vede* il volto del Futuro (e non solo lo spera); Dio ama il cosmo perché ne vede l'immagine mai distrutta, ma a noi ora certamente soltanto promessa, e prima celata. L'uomo, che *non può* tale visione, *non può* neppure questo

amore – *non ama* (nel senso pieno, della «*teleía agápe*»), e, riconoscendo questa radicale impotenza del suo amore, gli si rivela la pienezza di quello divino, a lui, in questa Età, inattinibile.

Ma se ci si potesse arrestare a questa distinzione, non apparirebbe ancora *il tremendo* del mandatum novum. Poiché non solo è detto *insieme* di amare e non-amare, ma l'amore di cui si parla deve essere davvero come il Suo. Pregare per i persecutori, amare i nemici, non esaurisce affatto la dinamica dell'amore, che *qui-e-ora* si esige (amare i nemici potrebbe anche non considerarsi contraddittorio con il «*non amare il mondo*», poiché non amo il mondo proprio amando i miei nemici: l'amore per il mondo mi renderebbe servo dei suoi principi, e, dunque, mi costringerebbe a odiare i miei nemici). Il vero contenuto del mandatum consiste nell'esigere di amarsi l'un l'altro come il Figlio ci ha amato – il Figlio, le cui parole e i cui gesti sono ben visibili, la cui vita ci sta integra di fronte. Ma noi non possiamo essere come il Figlio; il nostro sacrificio è imitazione e immagine del suo; può nascere dalla sua radice, ma mai possederne l'efficacia. Ed è nel suo sacrificio che si manifesta il suo amore. Amatevi come Lui vi ha amato: qui si afferma, *al presente*, l'*impossibile*; qui-e-ora si esige una pienezza di amore che contraddice *al dissòs lógos* precedente: amate-non amate il mondo, poiché, se potessimo amarci come Lui ci ama (attualmente, nell'atto del suo sacrificio), ameremmo il mondo così 'follemente' come Dio, innamorati della sua immagine perduta, ma mai distrutta – quella immagine che *non possiamo vedere*. La pienezza del comandamento è oltre ogni misura del possibile, di quanto è realizzabile in questa Età – ovvero, è puro Possibile, non potenza di *ek-sistere*. In essa risuona, nell'istante presente, il tempo dell'Ultimo, secondo il senso di quella compresenza di tutti i tempi in ogni istante, che rappresenta, come si è visto, il proprio dell'Annuncio.

Il senso escatologico dell'agape non sta, dunque, 'a parte' rispetto al *dráma* del Presente; la sofferenza (*il patheín*), che l'amore *qui* comporta, raggiunge la propria pienezza allorché l'uomo riconosce l'*impossibile* che da lui *attualmente* si esige: *ne simus homines...* In questa sofferenza si dà la

presenza dell'Ultimo; ed essa comporta quell'essere, nella propria radice, stranieri *nel* mondo, che costringe il mandatum novum – in quanto tale nient'affatto contrapposto al Nomos – alla sua costitutiva *antinomia*. È da questa agape, sofferente in sé di tali antinomie, che nessuna potenza può più districarci (*Rm.*, 8, 39) – ma è agape tremenda, tremendo cadere nelle sue mani, perché essa esige non solo l'abbandono di ogni «pneûma douleías» (8, 15), di ogni spirito di *naturale* servitù (misura di libertà già impossibile nell'ordine della Legge), ma, infinitamente di più, l'*impossibile* grazia di una visione escatologica, per forza della quale si trasfiguri qui-e-ora il volto dell'uomo, ed ognuno possa vedere nell'altro il volto *nuovo*, ed essere con lui in tale Pace. Tremenda è agape, in quanto questa tensione non deve tuttavia separarsi dalla Legge, in quanto la sua costitutiva antinomia non deve mai farsi anomia; nell'istante stesso in cui ci è comandato di guardare all'altro *come se fossimo e se fosse* immagine perfetta del Figlio, ci è *comandato*, e non potrebbe essere altrimenti. Al Figlio non viene comandato.<sup>1</sup> Eppure, a noi è detto di amare come Lui ama, di attingere alla perfetta gratuità del suo sacrificio: «siate *téleioi*» (*Mt.*, 5, 48), amate *come se foste* ‘compiuti’. Ma per amare *in questo senso* è necessaria *sempre* la più radicale delle decisioni: farsi straniero non tanto al mondo, come esteriore obbiettività, ma alla forza interna

1. Come Kant sempre ripete nella *Ragione pratica* e nella *Metafisica dei costumi*, all'amore non può esser comandato, poiché l'amore non è prodotto di un atto volontario, di una scelta determinata, ma della *Empfindung* (l'amore *ci* trova). Solo di ciò che è oggetto di volontà può esservi comandamento – e il comandamento fissa i doveri (lo stesso ‘comandamento’ di amare Dio diviene, allora, il positivo dovere di eseguire ciò che Egli ha positivamente comandato). Kant ‘risolve’ così l'antinomia, semplicemente *separando* la forma del mandatum dal senso dell'agape (e riducendo quest'ultima alla sua perfezione: come appare nel Figlio). Ma il mandatum ha anche il senso del destinare, dell'inviare, dell'aprire-a; e in forza di questo suo *spirito*, il Figlio ci ‘comanda’ all’Impossibile, che in lui, pure, *si mostra*: grazia perfetta dell'amare, amare-amando, senza intenzione, senza scopo, senza dovere; se nato libero è l'uomo, a questa perfetta libertà deve essere destinato: all'amore-che-ama. «...doch liebt die Liebe» (Hölderlin, *Vulkan*).

che ad esso ci collega, alla 'religio' che ci marchia l'anima, a quella «*philautía*», sorella strettissima della Follia che governa il mondo, dell'*Elogio* erasmiano. L'estremo esodo è quello da noi stessi, o, meglio, dalla nostra *psyché*, dal principio che rinnova la nostra vita *di questo mondo*, dalla volontà-al-mondo, dalla nostra essenza 'psichica'. Chi segue il Figlio deve rifiutare, anzi: negare se stesso, rinunziare a quella volontà fino a negarla: questo è il senso dell'«*aparnéomai*» in *Matteo*, 16, 24, in *Marco*, 8, 34 e in *Luca*, 9, 23. Ma ancora più forte e netta suona l'espressione in *Giovanni*: «Qui amat (*philôn*) animam suam (*psychén*) perdit eam [*apollýei autén*: distruggerà quell'immagine di vera Vita che in essa si conserva]; et qui odit (*misôn*) animam suam in hoc mundo [chi *odia*, invece, la sua volontà-al-mondo] in vitam aeternam custodiet eam» (12, 25). Il passo è assolutamente decisivo; qui il rifiuto, la rinunzia si definiscono come un'attiva esecrazione, un odio diretto per ciò che si abbandona, esattamente l'opposto, cioè, di una 'fuga' dal mondo. Tale è il valore del «*miseîn*», come già compare nei *Settanta*: l'*odio* di Dio contro i culti idolatrici è giudizio, lotta, punizione; ad esso si contrappone il suo amore (*agape*) nei confronti del giusto. (L'amore per la propria *psyché* non può essere *agape*, e perciò Giovanni, con quasi 'tecnica' precisione, lo definisce come *philía*. È il legame che ci rende prigionieri del mondo, che ci costringe alla catena delle sue opere e, perciò, alla lettera della Legge. Quando 'amiamo' la volontà della nostra *psyché*, e non facciamo la volontà del Figlio, facciamo ciò che *odiato*: *Romani*, 7, 15 – o che dovremmo odiare, se volessimo Vita eterna). All'*agape*, che è contrassegno ultimo della Vita, è possibile pervenire soltanto attraverso tale *miseîn*; è la sua forza che conduce *in vitam aeternam*, «*eis Zoèn aiónion*». I «*téleioi*», coloro che sono nella «*teleía agápe*», saranno, dunque, coloro che si son fatti perfettamente stranieri alle 'ragioni' dell'anima, che perfettamente le hanno *odiate*, combattute e vinte.<sup>1</sup> Coloro che anelano al Futuro eterno di tale per-

1. «Il cristianesimo è strano (*étrange*): ordina all'uomo di riconoscere che egli è vile e perfino abominevole, e gli ordina di voler essere simile a Dio», Pascal, *Pensées*, 537, nell'edizione Brunschvicg.

fezione, incessantemente si troveranno *in questa lotta e verso tale Vita*; inesorabilmente la loro volontà di amore sarà *anche* questo positivo, realissimo *miseîn*. L'amen della loro agape appare indistricabile da questo odio. È il *drâma* di questa antinomia, confitta nella stessa idea di agape, a rendere necessario che l'amore, nell'Età del Figlio, si esprima ancora nella forma del *comandamento*. Questa necessità sta in *inseparabile* contrasto con la perfetta libertà del Figlio, e con il contenuto stesso del suo mandatum, che qui-e-ora ci chiama ad essere «*tékna theoû*».

È straordinaria la dolorosa coscienza in Gesù dell'*Impossibile* che rappresenta per l'uomo salvarsi da tale distretta. Se salvezza significa «*teleíá agápe*», poiché anche se avessi tutta la fede, «*ita ut montes transferam*», ma non la caritas, sarei *nulla* (*I Cor.*, 13, 2) – così come nulla divento, se non odio la mia volontà-al-mondo –, allora, è *impossibile* per l'uomo salvarsi. È l'*Impossibile* per lui, in questa Età, amare come il Figlio, poiché è l'*Impossibile*, per lui, odiarsi così perfettamente, ‘svuotare’, in così piena libertà, la propria anima, da accogliere integra la voce di colui che chiama – e, insieme, è impossibile per lui attingere a questo Pleroma di amore e odio, che è completa risoluzione della potenza dell'odio nel Sì alla volontà del Padre (nel ritorno del Figlio alla propria stessa *divina* volontà), perché egli non può *vedere*, come il Figlio vede, la propria immagine, la *verità* del proprio volto (che è ciò che Dio ama), e che, all'istante, l’‘innamorerebbe’. La salvezza, che è in agape, è puro istante escatologico: l'*Impossibile* da parte dell'uomo – ma da parte di Dio tutto è possibile (*Mt.*, 19, 26). L'uomo *verso* ciò è *mandato*, verso ciò deve procedere, *attraverso* il suo odio. L'uomo deve corrispondere a tale *Impossibile*; la sua negligenza, la sua sordità e cecità, il sonno che lo coglie, la *philía* al mondo che lo seduce, suscitano, allora, assai più che impazienza e accusa in Gesù, ma un'esecrazione, piuttosto, nei cui toni *bisogna* anche ascoltare il *miseîn* di cui è capace il Dio veterotestamentario. Anche in questo Gesù compie la Legge, né la abbandona, né la dimentica. La Legge vive anche di quell'odio divino – e Gesù ne è erede. La sua caritas è l'esatto opposto di ogni pietistica commiserazione: esige quella misura di libertà e sacrificio di sé *che sa impossibile*

da parte dell'uomo – e quando l'uomo implora, *da servo*, che sian dati fondamenti visibili alla sua fede, esplode intrattenibile, *anche da parte del Figlio*, l'antica, eterna voce del *miseín*: «oh razza senza fede e perversa, fino a quando dovrò stare con voi? fino a quando sopportarvi?» (*Mt.*, 17, 17).

Da un lato, dunque, agape, in quanto Pleroma del Nomos, deve attenere a tutt'intera la dialettica del Nomos; dall'altro, alla perfetta libertà del Figlio. Ma il rivelarsi del ‘non’, del *miseín*, nell’Età del Figlio, nell’amore di cui ora soffriamo, è immagine della dimensione più radicale di quel rapporto col Nomos per la quale si rammemora lo stesso originario sacrificio, che è la fondazione del mondo, dell’ordine di Chronos. Non si risponde al problema del *miseín* di Dio – che in nessun modo viene semplicemente negato nel Nuovo Patto – risolvendolo nelle sue diverse contingenze. Il problema riguarda il fondamento che lo rende pensabile. E questo consiste nella possibilità sempre aperta, per tutto l’Evo del Figlio, della negazione (*arnéomai*), della *revoca* dell’atto esistentificante, manifestante. Il sacrificio del Figlio è perfettamente libero, perché a quella sua domanda, in *Matteo*, 17, 17, può darsi risposta ‘negativa’: «De domo mea eiiciam eos; Non addam ut diligam eos» (*Os.*, 9, 15). La decisione del Figlio non è irrevocabile perché *necessaria*, ma perché il Figlio può incessantemente rinnovarla; *in ogni istante*, egli gratuitamente accoglie quella «razza senza fede e perversa» – ma in ogni istante, con ciò stesso, prova il fondamento del suo sacrificio: la *catastrofe* (*katabolé*) per cui ha fatto ogni cosa. E compatisce insieme al Padre la nostalgia per il puro Passato, dove Ni-ente è. Il sacrificio-creazione si rinnova in ogni istante, ma, proprio per questo, sempre può venir meno; l’amore gratuito che fa *ek-sistere* è opposto inseparabile all’‘odio’ che è, alla sua radice, immagine della de-creatio sempre possibile; il ‘non’ del *miseín* è immanente all’atto di amore, se esso si concepisce davvero tale, e cioè perfettamente libero. Questa presenza rende il ‘sì’ di agape *vivente*, mai stato, mai necessità, mai irrevocabile. L’eterno Passato vive così nel Presente insieme al Futuro della «*teleía agápe*»; la nostalgia che può in ogni istante revocare la decisione che dà vita (la

vita ek-siste perciò, perché ogni volta 'esce' da tale possibile), che può abbattersi su ogni creazione (« Ho amato Giacobbe, ho odiato Esaù », *Ml.*, 1, 2-3), non può essere dimenticata, pena il risolvere agape nel Logos costretto a *dis-velarsi* (ed è semplice oblio dell'Immemorabile, semplice liberazione *dal* Passato – ma, allora, non avrebbe alcun senso l'affermazione di agape come Pleroma del Nomos). Come vi è *latreia e thysia* dello stesso Logos, che parla in libertà a tutte le genti e spezza ogni religio al *sacer*, così vi è Nomos della stessa agape – vi è, cioè, la relazione vivente di agape col Passato eterno del Padre, la sua 'cura' di tale Passato, al cui 'centro' il cuore del Padre sempre è *anche* rivolto. Su tale originario fondamento poggia l'odio *versus* ogni *philopsychía*. Il Figlio sa la nostra radicale impotenza a renderlo perfetto, ma mai cessa di accusarci di essa. Questa antinomia rende necessaria la forma del comandamento, altrimenti del tutto contraddittoria col senso dell'agape. E proprio in essa noi avvertiamo il Sempre-aperto del ritiro del Logos, del suo stesso negarsi – libero come il sacrificio della *katabolé*, altrettanto possibile di questo ek-sistere e della grazia per cui questa vita può volgersi alla Vita vera. Più radicalmente ancora: poiché non è concepibile spiegazione 'psicologica' del *miseîn* divino, poiché esso deve intendersi come *rivelazione* di quella possibile *decreatio*, che è aperta, come abbiamo visto, nel cuore stesso della *ktisis*, della fondazione del mondo, e dunque come rivelazione della nostalgia dell'I-nizio, esso neppure è separabile dall'agape perfetta, dalla dimensione puramente escatologica della « *teleía agápe* », poiché, come il Passato, così il Futuro ci è apparso consu-stanziale al Presente del Figlio. Il 'ritorno' dell'I-nizio nell'Ultimo dell'amore del Logos, che è in sé certamente volontà di esprimere e manifestare, costituisce l'estrema antinomia del Figlio. Ma, prima di tentare di affrontarne lo scandalo, è necessario, in analogia al 'non' apparso nell'atto di amore, ascoltare quello che vivifica ed agita l'atto di fede.

Presupposto di ogni seria interrogazione dell'atto di fede è la critica radicale di ogni sua concezione intellettualeistica, come esperienza 'irrazionale' incomunicabi-

le, come faccenda privata. I grandi dell'idealismo classico, come la grande scolastica, definiscono *negligente* tale riduzione della fede a 'sedata' devozione (poiché vi è devozione che partecipa, invece, della dinamica del sacrificio, del donarsi), 'quieta' al riparo della propria ignoranza (l'opposto di ogni *docta ignorantia*), impotente a sviluppare la propria aporia, a indagarsi, e perciò del tutto dimen-tica delle parole del Salmo 105, che potrebbero quasi essere assunte a impresa di Agostino: «*Laetetur cor quae-rentium Dominum*». L'astratta separazione tra ricerca razionale e atto di fede non 'assicura', però, soltanto quest'ultimo al dominio della devozione sentimentale, ma è volta, insieme, ad assolutizzare il carattere obiettivo, la piena verificabilità in ogni suo momento, della *shépsis* scientifica. La dinamica del 'credere' prima del sapere, la dinamica della 'decisione' che è presupposta all'atto stesso del cercare, qualsiasi forma assuma il cercare, il problema della presupposizione della verità che si cerca all'indagine che la cerca (*veritas indaganda*) – tutta questa dimensione aporetica sfugge di necessità alla sonnolenta negligenza di quell'immediata separazione. Ancor più, le sfugge come l'atto di fede esprima il più radicale contrasto col mero opinare, con la *dóxa*, come esclusa, appunto, da sé, ogni *immediatezza*. Ma proprio perciò il *dubbio* (che la mera *dóxa* assegna, invece, alla indagine scientifica soltanto) lo deve penetrare e attraversare. Dove, infatti, la fede non può oltre configurarsi come riconoscimento di un *sacer*, ma sta nel 'vento' dello Spirito che abbatte ogni separatezza, *appesa* alla certezza della Croce, che è certezza angosciosa (per tutti i motivi già visti), è inevitabile che essa, contrastando con ogni sapere esteriore, debba mediarsi con ciò che appunto *non* è, debba comprendere in sé il movimento del proprio stesso negativo. Poiché non immediata, essa dovrà *peruenire* a sé, e, nell'itinerario che la conduce a se stessa, mediarsi con ciò che non è, da un lato, e con la propria immagine, che *ancora* non è, dall'altro.

Ma questo schema dialettico, che è essenzialmente quello hegeliano, se certamente dissolve la chiacchiera contemporanea sulla separazione tra fede e sapere, presuppone il compimento del proprio 'metodo' nella risolu-

zione del ‘non’ (del radicale dubbio, della mediazione con l’altro da sé), che la dinamica della fede manifesta nel suo riconoscersi. Il negativo risuona nell’Amen soltanto come il *momento* che nell’Amen si è superato; l’Amen vi si fonda, certamente, ma non lo esprime, in quanto tale, esprimendosi; nell’Amen riconosciamo la *vittoriosa* conclusione del ‘lavoro’ dello Spirito’, nel suo attraversare ogni astratta separatezza, ma la dinamica del ‘non’ termina in esso. Il rapporto, allora, tra credere e non-credere non appare *necessario*; esso, infatti, si risolve, e perciò viene meno. Neppure si potrebbe, allora, parlare, alla fine, di angosciosa certezza (con Kierkegaard) per l’atto di fede, se non in termini vagamente esistenziali. La certezza che si pronuncia nell’Amen è *necessariamente* angoscia, soltanto se il pervenire a sé, alla propria pienezza, può essere *insieme* il pervenire alla pienezza dello stesso dubbio – soltanto se l’Amen non ‘condanna’ l’incertezza e il dubbio ad essere null’altro che immagine di dannazione e infelicità (come afferma Lutero *versus* Erasmo, ‘dimenticando’ con ciò, in toto, il proprio «tragice loqui»).

Sebbene il Figlio annunci la radicale prossimità a sé della creatura, la tensione, anzi, il *certamen*, tra l’amore del Figlio e la condizione della creatura domina questa Età. Nel suo Presente, l’uomo rimane sempre colui che *non ancora crede*; tale *nondum* non si riferisce affatto a chi semplicemente non crede, ma proprio al *pistós*, che riconosce la propria fede nella dimensione del non-ancora – e da tale fede è ‘convinto’ (*pístis-peithó*). Numerose figure vetero e neotestamentarie testimoniano di questa dinamica dell’atto di fede; costitutivamente *infirma* appare la nostra *credulitas* (Girolamo), *introductoria et multiplex* (Giovanni Crisostomo) sempre, rispetto al vero Fine, al puro Futuro della «*teleía agápe*». Gesù ha misericordia di questo suo limite costitutivo e insuperabile col suo stesso manifestarsi e col donare continuamente segni visibili di sé; l’Amen ‘vittorioso’ di Tommaso, «*Dominus meus et Deus meus!*», rimane inesorabilmente legato al suo dubbio: egli non si potrà dire, infatti, «felice», poiché «felici» saranno soltanto coloro che «*non viderunt et crediderunt*» (*Gu.*, 20, 27-29). La nostra fede non sarà mai ‘felice’. Nello stesso Amen rendiamo testimonianza della no-

stra *apistía*. La «generatio incredula» è quella stessa dei fedeli; sono essi che, insieme, credono e non credono, o che *sempre* si trovano all'inizio della fede, e pregano affinché *dal* Cristo possa venirne il compimento (*Lc.*, 17, 5); e precisamente questa dinamica viene narrata nell'episodio di Tommaso. Ma il locus per intenderla appieno è *Marco*, 9, 24. Al padre dell'indemoniato, che gli chiede di aiutarlo *se può*, Gesù *prima* risponde che tutto è possibile a colui che crede; ma, appunto, questa misura di fede, che può tutto, appare attualmente inatttingibile. È alla 'mediazione' della fede perfetta del Figlio che il credente di *questa Età* deve rivolgersi – la sua fede vale in quanto sorretta continuamente dal Figlio, il quale, continuamente manifestandosi, facendosi 'toccare', la aiuta a resistere *nel* proprio dubbio. Questa dinamica è riconosciuta dal padre dell'indemoniato con queste parole *decisive*: «Credo; adiuva incredulitatem meam». Non dice 'fammi credere', 'donami la fede, che non ho'; dice 'credo', ora, in questo Presente, io credo, e simultaneamente riconosce la propria *apistía*. Nel Presente, in quanto Presente, distinto dal Futuro, il credente, in quanto *creatura* che crede, è necessariamente un *pistὸs ápistos* (così come la sua vita qui-e-ora, poiché sempre distinta dalla Vita, è un *ábios bios*: la Vita vera ek-siste in questa, che essa *non* è – la Fede piena eksiste nell'atto di questo credente, atto che *non* è Fede piena). Il presente della fede («credo») si media pertanto, nel suo stesso atto, e non solo nel processo che vi ha condotto, al non-credere. Credente e non-credente formano *un simbolo*.

Questo passo di *Marco* va certamente letto, nella sua estrema para-dossalità, insieme a 10, 18, dove l'«*agathón*», l'attributo della perfetta bontà, è riferito solo all'*únus Deus* (e, cioè, il Pleroma divino è perfettamente 'buono', nessuna delle sue 'persone' astrattamente considerate). Se nessuno, nel Presente, può dirsi 'buono', se non possono esservi, in esso, «*téleioi*» – e ciò è vero così radicalmente che neppure il Figlio si chiama 'buono' –, la fede della creatura si esprimerà sempre piuttosto che in un Amen vittorioso, attraverso il grido che prorompe dalla più angosciosa distretta: «Auss tieffer Not schrey ich zu dir» (Lutero, *Lieder*, ed. cit., IV). Infatti, noi siamo «so-

schwach und ungewis», così *infirma* è la nostra stessa fede, che, se dipendesse dalle nostre sole forze, il diavolo ci vincerebbe tutti (Lutero, *Vorrede auf die Epistel S. Paul: an die Römer*, X-XI). La fede è opera divina, ma dura soltanto perché in ogni istante sostenuta da Dio, e perciò in ogni istante il *pistós* è anche *ápistos*. L'*agón*, il certamen, la lotta tra *pistis* e *apistía* si rinnova, incessantemente, e sta al fondamento di quella preghiera che il credente, che *non* è mai ‘buono’, esprime come sua propria: «credo; adiuva incredulitatem meam». Nessuno potrebbe diversamente pregare, poiché qui «non est iustus quisquam» (*Rm.*, 3, 10), poiché qui *tutti* hanno peccato «et egent gloria Dei» (3, 23). Non vi è chi possa appropriarsi del titolo messianico del ‘giusto’, così come non v’è *opera* di giustizia o obbedienza alla Legge che possa assicurarci salvezza. Perfino il Giusto, colui che è senza peccato, nel *Presente* del suo manifestarsi, non vuole esser chiamato ‘buono’ (anch’egli, infatti, abbisogna ora della gloria di Dio, *prega* di essere glorificato. Non vi è tratto che più profondamente riveli la perfetta realtà della sua nascita).

La figura del *pistós ápistos*, in quanto figura del credente *di questa Età*, spiega ancora in quale senso vada attualmente intesa la vittoria sul peccato o la remissione dei peccati attraverso il Cristo. La fede radicalmente *infirma*, che sola possiamo ricevere, è fede che non può eliminare la struttura di peccato, è la fede di chi *non* è ‘giusto’. Il peccato da cui questa fede salva è quello che consiste nel concepire ‘imperdonabile’ il peccato, di assolutizzarlo ‘naturalisticamente’ come malattia mortale del mortale, come forza che assolutamente separa l’uomo da Dio. Ora, infatti, da un lato, tutto può Dio, e, dunque, anche donare l’Impossibile di una fede capace di compiersi in «*teleía agápe*» – dall’altro, che *pistis, ora*, si intrecci ad *apistía*, nel suo stesso testimoniarsi, non comporta alcuna astratta separatezza tra credente e Dio, ma, appunto, soltanto quella preghiera continua: «adiuva incredulitatem meam». Mentre il peccatore e basta può separarsi dal credente in solitaria autonomia (ribadendo con questo l’intima relazione tra peccato e *Nomos*), quel peccatore che è il credente, nell’atto stesso della sua fede, manifesta e patisce il ‘non’ dell’*apistía*; la sua stessa pre-

ghiera esige di riflettersi sul proprio 'non', accoglie in sé il non-credente. Credere esige la coscienza espressa della propria *apistía*. Il peccatore che dice «credo» non può, a differenza del peccatore che non crede, separarsi dal proprio opposto, poiché la Verità in cui crede lo comprende in sé. Il peccatore che non crede può sempre considerarsi 'assoluto' nella propria autonomia – e perciò il suo tratto distintivo è *amare la propria anima*, la *philopsychía*; il peccatore che crede non lo potrà mai – e perciò egli *odia* la propria anima, proprio per quella costante *cupido*, che la agita, di richiudersi inospitalmente in sé, di non ascoltare che le proprie 'ragioni'.

Nulla rivela più chiaramente l'*agonia* del credente del carattere antinomico del suo atto di fede. La fede appartiene all'*inquietum cor nostrum*, e perciò non è *superstitio*; non fa cessare l'inquietudine assicurando nuovi fondamenti, ma piuttosto ci libera dalla loro ricerca (*philopsychía* per eccellenza). Né potrebbe essere diversamente, poiché è fede in ciò che si mostra come Servo ed è Figlio, in ciò che tutto rivela e chiede adorazione, in ciò che distrugge il meccanismo sacrificale *davvero sacrificandosi*, in ciò che esige perfetto Amore e lo dice l'Impossibile. Se l'atto di fede non si riduce a pietistica contemplazione di tale *dráma*, ma ne è *agonista*, e cioè vi partecipa, non potrà che avere struttura antinomica anch'esso: credere che sa di non-credere e incredulità che crede. Certissimo, nella fede, è soltanto la certissima angoscia che perciò la flagella. Il credente è colui che è perseguitato dal 'non' della propria stessa fede. *Colossei*, 1, 24 assume, allora, tutta la sua straordinaria pregnanza. L'Apostolo saluta («*chaíro*») le passioni che subisce per la Chiesa «in carne mea», nella sua carne; tali passioni, aggiunge, compiono «ea, quae desunt passionum Christi». Il testo greco non dà adito a dubbi: «καὶ ἀνταπληρῶ τὰ ύστερηματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ»; *antanaplerô* indica il corrispondere, ma il corrispondere *compiendo*: Paolo non si limita a dire che ripete la pienezza della sofferenza del Cristo, ma che, nell'imitarla, ne rende perfetta la misura; *hystérema*, *hystéresis*, infatti, indica con chiarezza una mancanza, una privazione, un difetto, e si riferisce, altrettanto chiaramente, alla *thlipsis*, alla pena, all'afflizione del Figlio. Ma

in quale senso mai si può dire ‘in difetto’ la passione del Figlio? La morte di Dio è passione assolutamente incommensurabile – eppure questo le manca: la sofferenza del *pistōs ápistos*. Questa sofferenza non può patire il Cristo sulla Croce. È la passione dei *christophóroi* che compie quella del Figlio, la passione del credente per la propria incredulità (che non può trovarsi nel Figlio). Il *drâma* tra *pistis* e *apistia* non appare, allora, come potrebbe credere una fede superstiziosa, un semplice dubitare su quella Passione o un volgere via lo sguardo da essa, ma, all’opposto, un *compierla*. Nella sofferenza del *pistōs ápistos* è colma la misura del Suo stesso patire; questa *infirma credulitas* è richiesta dal senso stesso del Suo sacrificio. È accanto al Figlio, *nel* Figlio, sulla Croce: al culmine del suo donarsi, infatti, egli accoglie in sé il più radicale dei dubbi; nella perfezione raggiunta dalla sua fede fa segno al contenuto essenziale dell’incredulitas: «Eli, Eli, lema sabactani?». Questa domanda non si fissa in lui; l’atto in cui si esprime, già in sé la risolve, e la resurrezione (che il credente attende) è piena risposta. Ma essa testimonia il fondamento ultimo dell’agonia del credente, e, poiché essa risuona incessante nell’atto di fede, mostra in che senso tale agonia possa dirsi *Pleroma* di quella del Figlio. La fede, poiché anche incredulitas, non può rivolgersi a Dio che attraverso quella domanda: «ut quid dereliquisti me?»; il credente, poiché anche *ápistos*, non può non provare nel suo stesso atto di fede la pena dell’essere abbandonato, il movimento dell’abbandono *nell’istante stesso* in cui più intimamente è certo di essere chiamato.

## SEZIONE TERZA

*Natura e Sacro*

È famoso l’inno di Hölderlin *Wie wenn am Feiertage...*, e noto anche il colloquio con esso di Heidegger, centrato sulla *singe* del Sacro, «das Heilige» (*Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, ed. cit., IV).

È il giorno: «Jetzt aber tagts!» («Sed venit hora, et nunc est», *Gv.*, 4, 23): dal suo riposo colmo di presagi (è l'*ahn*en del Futuro schellinghiano) sorge nuovamente la Natura. Essa è detta «wunderbar», prodigiosa, «allgegenwärtig», onnipresente, «mächtige», potente, «göttlich-schöne», divinamente bella. Non solo nella sua epifania essa appare così; prodigiosa e potente rimane anche allorché riposa. «Il suo riposo» dice Heidegger «non indica affatto il cessare del movimento»; infatti, riposando essa essa pre-sente. L'*ahn*en è attiva facoltà dell'immaginare, Einbildungskraft della Natura (l'immaginazione kantiana trasformata in senso dell'Anima mundi, in intelligenza profetica della *chóre kósmou*). La Natura così cantata non può certo confondersi con l'insieme discreto degli elementi: è *physis*, l'ardore del venire alla luce, del nascimento (la stessa radice di *physis* risuona in *fa-villa*), ma è anche il nutrire, il sostenere perenne, instancabile (*forevere*). Creazione continua, in ogni istante, è Natura, creazione che avviene anche attraverso il riposo, la pausa, il raccogliersi nel proprio principio.

Ma essa non viene detta «das Heilige», il Sacro. Il poeta attende il giorno. Lo vede venire. Ma, ora, non è la Natura che, in verità, 'vede', che con gioia accoglie, bensì «das Heilige» – e il Sacro ne diviene *la* parola. Il nome 'natura' «viene già oltrepassato come parola poetica fondamentale» (Heidegger): un dire veramente iniziale, un dire che fonda, non può iniziare dalla Natura. Ma possiamo far cenno a «das Heilige»? Gli ultimi versi della terza strofe sembrano soccorrerci: la Natura si destà «nach festem Gesetze», secondo un saldo Nomos, come un tempo, quando si generò «aus heiligem Chaos». Il Sacro non si riferisce perciò alla Natura, ma al Chaos. Heidegger conclude: «il Chaos è il Sacro stesso».

Ma *heilig* (gotico: *hails*, da cui *heilen*=guarire; e si noti la corrispondenza in inglese tra *holy*, equivalente di *heilig*, e *whole*=intero, integro) ricorre in Hölderlin innumerose volte, e sempre nel significato che abbiamo visto proprio del vedico *isira* e del greco *hierón*. Il vino è *heilig*, ma in quanto ridesta e ravviva; *heilig* è il sacerdote del dio del vino, Dioniso; *heilig* è il vaso in cui il vino della vita si raccoglie: il poeta; *heilig* è la *Lebenslust*, la gioia,

che il vino così raccolto dona, e che trattiene dal morire, che cura (heilen!) la nostalgia di morte. Perfetta fedeltà all'*etimo*: heilig è *hierón*: vita che balza e si effonde, senza mai spegnersi, e più si dona più integra si manifesta. Heilig è la forza, tutto ciò che ha forza, e la manifesta germogliando; heilig è il Celeste – sole, giorno, stelle («heiligréien») – e ogni sua eco: cuore, giovinezza. Heilig è la Terra, in quanto potente e divinamente bella; heilig può essere anche *questo* luogo, se poeticamente è abitato. Heilig è lo *spiritus* onniavvolgente e onnianimante: il soffio che ci percorre e ci dona vita. Heilige sono i raggi, i soffi del divino. Potremmo moltiplicare gli esempi, attingendo pressoché a tutte le composizioni di Hölderlin; sempre ci apparirebbe questa idea epifanica, luminosa dello *heilig*. Il termine tende sempre a riferirsi ad un *Wesen*, ad un essente determinato, ma la cui vita appare così pulsante, così intrattenibile, così *libera*, da trasfigurarsi in *anima*, soffio, luce. Qualsiasi essente, colto come heilig, subisce una metamorfosi ek-statica: viene, cioè, rapito fuori di sé, eccede la propria forma, e così opera nei confronti di chi gli si avvicini, di chi gli si ‘apra’.

È impossibile separare heilig, in quanto predicato, da «das Heilige». Heilig è ciò che talmente vive da tendere la propria forma fino a spezzarla, da astrarsi da essa. Da ‘aprirsi’ così assolutamente che appare l’Aperto esso stesso. «Das Heilige» è perciò, sì, l’Aperto (Chaos, in quanto iniziale ‘sbadiglio’, voragine, nella cui apertura tutti gli enti ‘giocano’; dice Bacchilide: «en atrýtoi cháei», nell’incorribile, impercorribile Aperto), ma *sempre* inteso come ‘ciò’ cui l’ente, all’*akmé* della propria ‘bellezza’ (nel senso del *kalón*, che ribadisce l’idea del ‘sano e salvo’ implicita in *hierón*), irresistibilmente anela. L’ente anela al puro Inizio – e Chaos può avere questo significato (anche se, in Hölderlin, il termine ricorre frequentissimamente come semplice opposto ad Armonia, Urania, Diotima, come discordia e lotta tra gli elementi, come assenza di ordine e forma, e, dunque, assenza del canto che articola-scioglie lo Spirito, come, insomma, *titanica* selva, nient’affatto quel *lucus* da *lucere*, con cui Heidegger, vichianamente, lo vorrebbe tradurre). Ma l’Inizio è *sempre* inteso teo-gonicamente, è l’Inizio che genera: il sacro

Chaos, «das Heilige», pro-duce. Heilig è perciò l'epifania dell'ente in quanto riconosce il proprio Inizio e vi anela; «das Heilige» è 'ciò' che produce quest'ente, la forza infaticabile che lo produce e fa ek-sistere. Dunque, l'Inizio è qui avvertito unicamente come fons, origo, come ciò che dona-inizio.

Né l'*Erörterung heideggeriana* 'disloca' minimamente questa idea dell'Inizio, come ciò che *destina* l'ente ed è, insieme, *destinato* all'ente, a manifestarsi e rivelarsi. Ritrovare in Heidegger questa idea dell'Inizio come «*quod debet esse*» è tanto più significativo, in quanto egli sembra, invece, muovere da un'esigenza di assoluta distinzione tra l'Aperto (Chaos, «das Heilige») e il gioco dell'esente. Di contro alla mediatezza rigorosa della Legge, che è il Nomos, l'Aperto stesso appare come *l'Immediato*; l'Aperto concede, sì, «ad ogni ente distinto il suo presentarsi definito» (Heidegger), ma sempre rimanendo in se stesso «sano e salvo» (heilig); è, sì, *ambitus omnium*, e, dunque, di tutte le mediatezze, ma custodendosi nella propria Im-mediatezza, intoccabile per i mortali come per gli immortali.

Ma questa interpretazione dell'Aperto come immediato non supera, ma, anzi, ribadisce il suo destino: d'essere divorato dal processo. Non è forse l'immediato precisamente la *posizione* del togliersi dello stesso fondamento, in quanto non pensabile se non come *non* ulteriormente fondabile? Ma si tratta, appunto, del togliersi del fondamento *nel fondamento*, del risolversi della mediazione *attraverso la mediazione*. L'immediato non è *altro* dal mediato, ma il mediato stesso, nella misura in cui il suo fondamento deve essere pensato come immediato (ovvero: non ulteriormente mediabile). E così la Legge: la sua espressione raccoglie e media, ma sulla base di un fondamento (di una Auctoritas) che deve valere come irrevocabile. Una volta posta la Legge, anche il suo fondamento dovrà *immediatamente* valere.

Se diciamo «das Heilige» l'Immediato, lo rendiamo perciò stesso perfettamente rappresentabile attraverso la stessa logica della mediazione, attraverso la stessa dinamica del Nomos. E, infatti, Heidegger, nel momento stesso in cui 'esige' la distinzione tra Aperto ed ente, non può

far cenno all'Aperto se non come a «ciò che viene», alla potenza 'mediatrice', e, infine, alla Parola – al Verbum maniaco della poesia, del *dichten*. Non muta nulla se affermiamo che 'ciò' che colpisce il poeta è 'solo' il raggio mediatore dell'Immediato, ma non l'Immediato stesso. O precipitiamo nella più ingenua delle metafisiche emanazionistico-degradazionistiche, oppure quel raggio è l'Aión stesso in quanto, come sappiamo, Aión è *eklámpōn*. Anche per Heidegger, l'Aperto non può concepirsi se non come ciò che dà vita, come *communicativum*; questo dar-vita gli è destino essenziale; Aperto, Chaos, «das Heilige» non sono che i nomi dell'*origine* nella legge del canto, nei *métra* del *dichten*. Il Sacro è Verbum. Ma se il Sacro è il raggio che colpisce, e questo viene afferrato dalla Parola, come potrebbe mai l'Aperto essere minacciato «dalla mediazione che da lui stesso procede»? come potrebbe quella stessa Parola che lo medita (*comunque* lo mediti), e ne è la *necessaria* mediazione, minacciarne l'an-nientamento? Come potrebbe l'Immediato essere travolto dalla mediazione, se è in se stesso pensabile solo in quanto mediato? Se il Sacro è essenzialmente, anzi: unicamente e necessariamente, ciò che viene, il suo ad-venire, *mai* il suo diventare-Verbo potrà minacciarne l'essenza, ma ne costituirà, all'opposto, comunque, la piena realizzazione. Mai il rivelarsi minacerà l'Inizio, se l'Inizio viene concepito 'semplicemente' come l'Immediato; anzi: la sua più intima essenza vacillerebbe *se non* diventasse Parola. Il Sacro, *in quanto immediato*, è *da dire* – è in se stesso *inno*, come l'Apollo dell'Inno omerico. Il suo emanarsi nella Parola è *sacra necessità*.

In Hölderlin, questa conclusione è manifesta e coerentissima; tutte le sue immagini, tutti i suoi simboli costituiscono il pre-sentimento del *drâma* cosmico dell'articolarsi, dello *sgelarsi* dell'Inizio – dal Chaos, alla «uralte Verwirrung», alla selva titanica, a Dioniso, a Eracle, a Cristo. In Heidegger, all'opposto, che «das Heilige» esprima, alla fine, null'altro che il *destino* del suo manifestarsi, che l'immediato debba, alla fine, rivelarsi null'altro che il fondamento stesso della mediazione, che nella mediazione si invera (senza per nulla vacillare, o esserne minacciato), sembra assumere un acre senso di naufragio – del nau-

fragio della fondamentale istanza anti-idealistica di tutto il suo pensiero. Ma alla rimeditazione profonda delle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*, non era seguito un analogo incontro con il pensiero positivo della *Filosofia della Rivelazione*. La libertà continua ad esprimersi esclusivamente nella *lotta* al 'Dio solo', al Deus absconditus; la latenza del Dio non è che il riposo in cui egli pre-sente (ed è sempre *presente* nel suo pre-sentire). Neppure l'"incontro" col linguaggio eckhartiano della *Gelassenheit*, modificherà il quadro – poiché l'"abbandono" presuppone la rappresentazione della volontà (*volere non-volare*), ne costituisce, anzi, l'*en-érgeia* stessa. Culmine della volontà di potenza è, infatti, la volontà di 'rilasciare' il volere, poiché essa si ricongiunge al Posse più originario, che è poter fare esistere, in un senso infinitamente più radicale del creare o produrre determinato – nel senso di presupposto insuperabile per ogni esistere o far-esistere. Ma ciò equivale all'affermazione della *necessità* che l'ente sia, in opposizione al ni-ente – all'affermazione della *religio* che sottomette al «ciclo della genesi». Ma che ente e ni-ente, mediato e immediato, siano da sempre compresi nell'in-differenza dell'Inizio, e non nell'Inizio in quanto condizione necessaria del manifestarsi dell'ente – non può essere ascoltato nei limiti dell'Erörterung heideggeriana. Ed è questo il mistero, *Geheimnis*, del nostro oblio: il suo cuore, il suo centro (*Heim*), la sua dimora stabile, che sempre ignoriamo – che Dio stesso ignora di sé.

### *Stásis*

La paradossalità di un *comandamento* che deve essere comandamento di *amore*, la paradossalità del *dover-essere* «*téleioi*» (Mt., 5, 48), colpisce non appena si riflette sulla sua stessa formula: «amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori». In essa l'esistenza del nemico viene del tutto presupposta; il nudo fatto – che si dà nemico – è pre-potente rispetto all'amore. All'interno dei limiti del *mandatum* non potrà esprimersi «*teleía agápe*», poiché

Amore perfetto non ammette altre potenze accanto a sé, è *alfa* e *omega*, non può fondarsi su nulla; la sua gratuità non può esser ‘richiesta’ da nulla. Il comandamento afferma, invece, che tu hai un nemico, il quale ti perseguita, e che tu lo riconosci in quanto tale (chiamandolo nemico) – ma, *in quanto tale*, devi amarlo. Questo amore non sopprime in nessun modo il *fatto* che ti sia nemico. Il nemico rimane necessario. Il fedele, colui che obbedisce al comandamento, non ne sarà mai privo. Nel momento stesso in cui porge l’altra guancia, la porge al nemico. Nel suo essere perseguitato, egli è anzitutto perseguitato dalla figura insuperabile del nemico – da amare. La «*teleía agápe*», invece, non è concepibile se non come dimensione assolutamente pura da ogni presupposizione di inimicizia. In essa non vi è nemico.

Perciò il comandamento non è espressione di quell’Impossibile, che risuona, tremendo, nella forma: amatevi come Lui vi ama. Nell’agape perfetta del Pleroma divino, infatti, nessun nemico può essere presupposto, a meno di non accedere a gnosi dualistiche. Nel mandatum, invece, si riconosce, ‘realisticamente’, l’*akmé* dell’amore umanamente possibile: hai nemici, porti nel cuore l’immagine insuperabile del nemico, né potrebbe essere diversamente, poiché sei uomo (e non ti è chiesto, nei limiti del mandatum, di essere come i «*tékna theoū*», di essere come il Figlio) – ma puoi, quell’immagine, giungere fino ad amarla. Amare i nemici è ancora umano, poiché vi è presupposta l’esistenza del nemico. Basta che si smarrisca un istante la nostalgia per la «*teleía agápe*», che anima il comandamento, e la creaturale misura di quest’ultimo apparirà in una luce ancora più cruda: non puoi non ‘amare’ il nemico, poiché appartieni alla Legge, al Nomos, di questo rapporto; devi ‘amarlo’, perché gli appartieni, sei ‘suo’ (*philía*, più propriamente di agape, dovrebbe chiamarsi, allora, la relazione che ci lega al nemico). Questo *possibile* timbro del mandatum sta alla base (come Carl Schmitt riconobbe) della filosofia della politica di tutta questa Età: puoi anche amare il tuo nemico, ma mai annullarlo, mai liberartene.

Nel dover amare il nemico, che pure ha di fronte (e chiama col nome di nemico), l’agonia del credente rag-

giunge la massima interiorità. È *stásis* in lui, guerra civile, tra le potenze della sua stessa anima. La dialettica amico-nemico perde ogni carattere di esteriore immediatezza, come se si trattasse della contrapposizione tra principi separati; amico-nemico è *lo stesso*, anzi: è la stessa immagine dello stesso, che si forma nell'anima. Ecco il mio nemico – e proprio questa immagine, quella del mio nemico, che io provo come tale, è l'immagine che amo. Idea archetipica della *stásis* e suo orizzonte ultimo; da essa derivano (e in essa insistono) tutte le altre configurazioni del rapporto amico-nemico, amore-odio, che abbiamo visto impresse nella dinamica dell'Annuncio. La potenza che, in realtà, perseguita colui che *imita* il Cristo, non è la potenza obbiettiva del nemico, ma il fatto di avere *in sé* ancora l'immagine del nemico, che amare sia ancora *amare-nemici*.

Anche Dioniso sconvolge il logos, la misura, su cui si reggono le leggi della città. Anche Dioniso accende una *stásis* a Tebe. Chi è chiamato dalla sua *manía* (e a tutti essa è rivolta, tutti possono udirla, schiava e regina, giovane e vecchio; la *metánoia* alla sua vita è aperta a tutti, libera da ogni *táxis* politica, da ogni gerarchia sociale) abbandona la casa, non riconosce i parenti. Anche Dioniso viene a separare; non è degno di seguirlo chi ama il figlio o la figlia più di lui. E chi lo combatte, come Penteo, è *theomáchos*, scende in guerra col dio: audacia massima, empietà estrema (*Baccanti*, 1255=At., 5, 39!). Ma Dioniso non comanda di amare Penteo – non impone di amare ciò contro cui si trova in guerra. Quando reca guerra, non reca *insieme* pace. Quando pronuncia il nome di nemico, non pronuncia insieme quello di amore. Agave non può amare il figlio mentre lo dilania. Al nemico del dio, che come tale si presenta, la Baccante muove guerra soltanto, *pura* guerra. La *stásis* ha qui luogo ancora tra potenze contrapposte, anche se generate dallo stesso grembo, e anche se la stessa violenza della loro separazione costituisce momento del reciproco purificarsi. Nei termini dell'Annuncio, bisognerebbe, invece, immaginare Agave che ama Penteo nel separarsi da lui, che lo ama riconoscendolo come nemico; o Dioniso che ama il «tiranno» di Tebe, mentre la sua spada ne divide la città. Si comprende, allo-

ra, come il senso dell'Annuncio dovesse suonare 'follia' non solo agli occhi della *sophía*, ma anche a quelli della stessa *manía* degli antichi.

*Stásis* è nome d'azione, dalla stessa radice di «*hístemi*»: indica il drizzarsi, ben fermi sul posto, lo stare saldo ed eretto, che nessun assalto potrebbe smuovere. Ma chi così forte si erge, così saldamente *si solleva*, viene di necessità avvertito dagli altri come potenza ostile. Anche i venti si levano («*tôn anémon stásis*»), e *colpiscono* chi ne ostacola l'irrompere. Non è possibile sollevarsi in tutta la propria forza, senza sollevarsi *contro*. Perciò, nella sfera divina, per Empedocle, non può esservi *stásis*: nessuna potenza, infatti, potrebbe ergersi contro l'altra. Ma epici e tragici la riconoscono, e nella sua stessa ontologica necessità: come potrebbe una forma star ritta dinanzi a un'altra, stare ben ferma e compiuta nella propria *timé*, senza con ciò stesso costituire minaccia per chi le si 'oppone'? Nessuna 'perimetrazione' di competenze e dominii, nessun patto veramente durevole possono bastare ad eliminarne lo spettro. Così come impossibile è eliminare quella *stásis* nell'anima, che ben conoscono Platone e Aristotele: continuamente un impulso si leva contro l'altro, e tutti contro il logos, e il logos in se stesso, tra i distinti calcoli cui può dar luogo. Ogniqualvolta una forza dell'anima giunge ad esprimersi *en akmēi*, giunge ad aver forma, si spalanca il baratro della *stásis*. Ma come una qualsiasi potenza potrebbe non volere e non perseguire la propria compiutezza? Qui parla il disincanto classico. E ancora, nella 'follia' dell'Annuncio, esso non si dimentica, né tantomeno si consola, ma si tende nella forma dell'estremo paradosso.

Anche la Croce è *stásis*. Il Figlio vi si innalza; lì eretto, asse che non vacilla, intorno alla quale tutte le Età ruotano, viene glorificato. È anzitutto *stásis* col mondo. Crocifiggersi al mondo significa starvi contro, sollevarvisi contro. E non è concepibile 'sollevazione' più radicale di quella che avviene sulla Croce. Ma il Figlio, poiché uno col Padre, ama il mondo, gli si dona. Lo ama nel momento della massima *stásis*; lo divide e decide *in amore*. Perviene alla massima compiutezza della sua forma – a esprimere, cioè, la massima inimicizia e minaccia nei confronti delle altre potenze, secondo il metro della tragedia anti-

ca -, e vi perviene con perfetta consapevolezza che il suo atto dovrà essere avvertito come *nemico* (rifiuta ogni patto, ogni compromesso; non è possibile servire due padroni; avrebbe forse risposto con ‘ateniese’ disprezzo alla cura dei Meli per una domestica tranquillità: «Che noi, restandocene in pace, vi fossimo amici invece che nemici, senza combattere, però, né al vostro fianco, né a quello dei Lacedemoni, non l'accettereste?», Tucidide, V, 94) – eppure, in questo stesso *atto di stásis*, ama e consegna un mandatum di amore.

Ma la *stásis* della Croce non avviene soltanto tra il Figlio e il mondo, che egli ha *in sé*, poiché tutto è *per lui*. Nel grido in cui esplode, questa dimensione della guerra interiore, che deve patire, che ne costituisce, anzi, la passione, si intreccia all'altra: la *stásis* col mondo è immagine di quella col Padre. Non può concepirsi *stásis* più ‘pura’: la ‘consanguineità’, la prossimità tra le persone che si oppongono raggiunge una misura inconcepibile per ogni *sophía* o *manía*. È l'antica *stásis* dell'anima, in interiore homine, ma condotta al suo paradosso estremo. Qui non si tratta di forme che, nella loro compiutezza autonoma, si ergono l'una contro l'altra; né si tratta delle potenze confliggenti dell'anima, che hanno, infatti, molti nomi come il divino. Qui è l'unità Padre-Figlio, che *come tale*, attualmente, si esprime, si manifesta, si rivela in quel grido di lacerazione e abbandono. Allora sono Uno, allora il centurione riconosce il «*pneúma hyiothesías*», il perfetto spirito di figliolanza che rende divino quel Logos. L'atto della *stásis* più pura corrisponde a quello della conciliazione; la conciliazione non è *altra cosa* dal recare la spada, dal ‘decidere’, dall'ergersi contro il mondo sulla Croce, dal gridare *qui* il proprio abbandono. Questa *stásis*, infatti, non presuppone il nemico; il Figlio che così grida non presuppone affatto nel Padre il nemico; né, ergendosi contro il mondo, presuppone col mondo un rapporto di originaria inimicizia. La *pura stásis* ha luogo quando non più potenze opposte, per quanto perfettamente consanguinee, si sollevano contro, ma quando *lo stesso* si lacera in sé, rimanendo se stesso. Quando cessa anche la possibilità di indicare nei termini dell'amico-nemico la relazione che si rivela, allora essa è veramente *stásis*.

Ma, allora, la *stásis* diviene lo stesso della «*teleía agápe*». L'Amore perfetto non può, infatti, intendersi come morta quiete; è continuo invocarsi e ritrovarsi in ispirito, perdersi e rimanere, nella distinzione, inseparabili. La «*teleía agápe*» può concepirsi soltanto come *stásis* (compiuto 'ergersi' delle persone), che mai si irrigidisce nella presupposizione del nemico. Una *stásis* non tra persone che si odiano (e non cambia nulla se si odiano solo momentaneamente), ma tra perfetti amanti. Questa è la massima lacerazione, *la forma del patheîn*. A questo Impossibile muove la nostalgia del mandatum novum; poiché nei limiti del mandatum, invece, noi non possiamo che amare il *nemico*; la sua immagine ritorna, con necessità, in ogni sofferenza. Il mandatum ci impone di *sollevarci contro* quest'immagine, di iniziare con essa una *stásis*; ci impone, cioè, di far guerra al nemico. Ma l'inimicizia al nemico ne ribadisce il presupposto, l'insuperabilità. Non possiamo immaginarci senza nemico – sia pure questo la stessa inimicizia. Così la creaturale condizione del mandatum appare stretta tra la nostalgia dell'Inizio, che *sempre 'contrae'* il Padre verso l'In-differenza, dove si annulla ogni concepibile *stásis*, e quella del Futuro, dell'Unum della «*teleía agápe*» (in nessun modo semplicemente Unum, Unum *haplôs*), *Pleroma* della *stásis*, *éschaton* della sua passione, *stásis* che nulla più presuppone, che nell'istante intreccia le sue figure: memoria dell'Immemorabile, e cioè di quella stessa in-differenza dell'Inizio, che da sempre destituisce ogni 'religio' tra amicizia e inimicizia.

### *Icone*

È necessario meditare sulla *Trinità* di Rublëv per concepire l'inseparabilità dei perfettamente distinti, la «*teleía agápe*» tra le persone che *stanno*. L'icona era destinata alla chiesa della Trinità del monastero che san Sergio di Radonež aveva fondato nei boschi della provincia di Mosca, a Zagorsk – ed è tutta dedicata alla sua memoria. Non solo perché il mistero della Trinità costituiva il fulcro dell'insegnamento di Sergio, non solo per il suo 'con-

tenuto', ma per la luce che vi irradia, per la luminosa sobrietà, *di cui* appare composta. A lottare contro ogni malinconica accidia, contro ogni abbattimento o paura, insegnava Sergio – così come Antonio, nell'antica Tebade, abitava il deserto per sgominarvi i demoni notturni, lemuri e fantasmi, per *dissacrare* i confini. Con sguardo chiaro, con *logikè latréia*, gli 'amici' devono rivolgersi al mistero, alla sua *verità*: teorizzarlo. Così appunto l'icona s'inchina (*proskýnesis*) al mistero: s'inchina alla Luce perfettamente evidente e pervadente dell'Aletheia.

E la *logikè latréia* si rivolge alla *logikè thysia*: centro perfettamente evidente della composizione, intorno al quale ruota il Grande Cerchio che abbraccia la Trinità delle persone è il calice eucaristico, che contiene il capo dell'*amnós*: *doûlos, paîs e hyiós*. Il Cerchio della comune *ousía* rimane invisibile: *sola mente* possiamo concepirlo; le figure obbediscono, sì, al suo *ambitus*, ma gli scanni su cui seggono, l'altare su cui celebrano, le stesse pieghe delle loro vesti hanno geometrie proprie, ritmi *visibili*, un tempo chiaramente distinguibile dall'aionicità puramente spirituale del Cerchio. Si stabilisce così quella *armonia* tra Chronos e Aión, propria del neoplatonismo, ed essenziale alla comprensione dei fondamenti teologici dell'icona.

Secondo la sequenza dell'atto di fede la scena viene articolata. Il primo Angelo (a sinistra di chi guarda) è il Padre; nel mezzo del simbolo trinitario, il Figlio; a destra lo Spirito. In consapevole obbedienza al disegno del Cerchio, Figlio e Spirito rendono al Padre *logikè latréia*, piegano a lui il capo; indicano, con questo atto, la prima persona o il primo nome della propria stessa essenza; si riconoscono in lui e in lui vengono glorificati. Il loro gesto è accompagnato dalla roccia e dall'albero, che inclinano al perfetto *stare*, alla pura verticalità della Chiesa-Tabernacolo che si 'fonda' sul Padre. Così anche i bastoni pastorali che i tre Angeli recano nella sinistra si 'avvicinano' gradualmente alla linea diritta di quello del Padre. La scena è *libera* da ogni astratta simmetria; vivente dimostrazione della estraneità dell'icona ad ogni *canone* estetico, della sua intima adesione all'idea neoplatonica del Bello. Altrettanto essa è *libera* da ogni unidimensionalità, così come da ogni tridimensionalità prospetticamente 'finta':

l'Angelo nel mezzo è, *insieme*, sul terzo piano rispetto alle figure laterali, eppure la sua figura centrale, il suo apparire di fronte, i suoi valori cromatici lo fanno sporgere in avanti con tale evidenza, da far percepire come convessa l'intera composizione.

Sulla nivea tovaglia dell'altare, la danza delle mani spiega il significato della sacra conversazione. Il Padre benedicendo *invia*; la sua mano sembra quasi dolorosamente allontanare. Il Figlio accoglie e consacra, *insistendo*, nel suo gesto, sopra il calice del sacrificio. Una straordinaria figura disegna, infine, la destra dello Spirito: un golfo, un seno, dolcemente arcuato; un geroglifico di pace; un luogo di iperurania quiete. Nulla in esso viene dimenticato del *drâma* tra Padre e Figlio; tutto ricorderà lo Spirito (*Gu.*, 14, 26); ma ricordando darà la Pace e sarà la Pace vera, «non come la dà il mondo» (14, 27). Nel suo gesto, lo Spirito accoglie quel *drâma* e lo consola. La perfetta obbedienza non cancella in nessun modo la sofferenza del sacrificio, né l'unità dell'essenza la perfetta distinzione delle persone: tanto più essa è chiara, quanto più essenzialmente indicata. Lo sguardo delle figure dice con *essenziale* evidenza il *drâma* che ne intesse la vita, ma ciò che qui viene reso in modo insuperabile è l'*impossibile* misura di libertà, con la quale esse lo accolgono e lo compiono. Nessuna ombra di *necessità* oscura la Relazione non relativa, non accidentale, non mutabile che ne fa Deus-Trinitas. La luce dell'icona è primissimo simbolo dell'effondersi gratuito del Bene, del trasfigurarsi della dinamica e del meccanismo sacrificali in perfetto atto del dono – che nessun ostacolo può trattenere, in nessuna oscurità smarirsi: ragione teologica essenzialissima del rifiuto della figurazione prospettica: la luce, nel suo effondersi, non può obbedire che alla propria stessa forza, e mai disporsi secondo la 'necessità' della 'natura' che incontra. Essa produce le forme, non semplicemente le illumina.

La distinzione delle figure e dei gesti, nella inseparabilità della loro luce e del loro *drâma*, si compie, finalmente, nei timbri cromatici di ciascuna. Risonanze d'azzurro e d'argento si intrecciano, attraverso innumeri vibrazioni e sfumature, tra i due Angeli laterali: trascolorano qui tutti

i timbri della contemplazione. Un azzurro intenso, da cielo montano, s'accende, invece, sul mantello del Figlio, e il chitone che indossa è di un rosso maturo, caldo, profondo. Al centro del divino pulsa il cuore del Figlio, pulsano insieme i colori della contemplazione e dell'amore più ardenti. Ed è davvero intorno al proprio *cuore* che la Divinità appare qui raccolta, in sofferta, silenziosa meditazione. Anche nostalgia e attesa ne formano il *pathēin*. Poiché qui l'*Unum* non è perfettamente compiuto; Uno è il Deus-Trinitas, ma non *Unum* con lui, in lui, sono ancora le creature al Figlio affidate. L'attesa che si legge negli sguardi di tutti e tre gli Angeli è speranza di tale compimento. Così come nel cenno di distacco, che si legge nella benedizione del Padre, vibra ancora la nostalgia dell'Inizio. I poli di ogni vita concepibile – dall'Immemorabile all'eterno Futuro –, *la Vita*, cioè, quest'icona, per grazia, rivela.

È necessario meditare sul Volto del Salvatore di Rublëv, per concepire *insieme* tutti i nomi del Figlio.

Il suo sguardo ci si rivolge chiaro, aperto, diritto – come un appello irrevocabile. Ci parla con cristallina chiarezza, senza parabole, in *parresía*. Epperò i suoi occhi hanno trasparenza abissale: si lasciano penetrare e ci penetrano fino a un 'fondo' insondabile («*Deus itaque nescit se, quid est...*»), 'dove' ci inchiniamo (*proskýnesis*) proprio dinanzi alla Sua più intima affinità con noi. È la maestà del figlio dell'Uomo, la sua *Vita sacra* (*hierós*). Ed è l'immagine del perfetto Erede, dello «spirito di figlianza».

*Sta* quest'immagine, nel pieno della sua *forza*; il suo *ascetismo* non l'ha piegata (a differenza, ad esempio, della figura di san Paolo, dipinta da Rublëv per la Désis di Zvenigorod). È *libero*; la sua energia non può essere da nulla costretta. E a una tale misura di libertà chiama, col suo solo mostrarsi. Eppure, nemmeno un fato di prepotenza emana da questa figura. Non possiamo guardare al suo collo possente, senza pensare al *giogo* che è liberamente venuto ad assumere. E il suo sguardo è, sì, diritto e sicuro, colpisce davvero chiunque lo incontri, lo 'de-cide' davvero da tutta la sua vita passata – ma è insieme *preghiera*.

*ra*, fiduciosa attesa nella *libertà* della creatura cui si rivolge, e *pazienza* nei confronti della sua miseria, e *mitezza*. Nessuna immagine del Cristo ha mai più perfettamente espresso come egli non sia venuto a giudicare.

Questo dice l'icona: «Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore [πραύς εἰμι καὶ ταπεινός τῇ καρδίᾳ: *tapeinós* rimanda alla *kénosis* dell'incarnazione del Logos], e troverete pace (*anápausin*, requiem) per le vostre anime. Il mio giogo, infatti, è buono [*chrestós*, che non va affatto tradotto 'sdolcinatamente', come si usa, a partire dalla stessa Vulgata; *chrestós* – da *chráomai*, *utor*, da cui *chréma*, il bene, il possesso – è ciò che *fa bene*, che dà buoni frutti], il mio carico leggero» (Mt., 11, 29-30). Ma, nell'istante stesso in cui dice questo, Egli anche esprime tutto il peso di quel carico e di quel giogo. Essi sono lievi *in quanto salvano*, non per se stessi. Il volto del Salvatore *ci prega* di rispondere a lui, come lui ha risposto al Padre, ma in nessun modo ci nasconde la *passione* che questo significa. Con questo volto, il Cristo dovette apparire agli Apostoli dopo la resurrezione, *memore* della Croce appena patita. O con il volto del Cristo risorto di Piero della Francesca a San Sepolcro? Vi è in quest'ultimo la stessa irrevocabilità della *nativitas*, la stessa forza e libertà del figlio dell'Uomo (che la liberazione dalle pietre del sepolcro simboleggia), la stessa *parresía* dello sguardo, forse anche un'analogia pazienza. Ma, nell'italiano, mancano trasparenze e mitezza; un aspro disincanto aleggia già nel volto del Risorto, trattenendo in sé quasi il dono che egli va compiendo, arrestandone la luce nel terraneo chiaroscuro delle forme. Il paradosso va risolvendosi in nuovo logos, in nuovo ordine. Dello 'scandalo', in forza del quale il più affocato Amore invece di disciogliere, di disfare, può donare quiete, come avviene nella icona della Trinità, e il più perfetto *stare* (la *stásis* finalmente compiuta del Crocefisso e *Risorto*) può esprimersi in una mitezza che nulla impone, che nulla presuppone – di questo 'scandalo' già è immemore il Volto di Piero, o già vi medita senza più speranza.

Tra i nomi del Figlio spicca l'ascolto. Le persone della *Trinità* di Rublëv hanno le labbra serrate: si ascoltano. Anche il Salvatore di Rublëv sembra ascoltarci, saldissimo nella sua fede – nell'interminabile attesa che da noi gli giunga parola. «*Fides ex auditu*», *Rm.*, 10, 17.

Vediamo il Figlio per *ascoltare* da lui il Padre, che egli soltanto ha *visto*. La Vita che il Figlio promette è appesa a questa forza di ascolto. La sua rivelazione consiste in ciò, e non nel vedere. Il suo spirito, il suo verbum irrompono nella cella del *telestérion*, dove, invece, il *mýstes* *vedeva*.

Il Padre è invisibile. Ma chi vede il Figlio può ascoltarlo. Chi riconosce il Figlio, ascolta il Padre, che nessuno mai vide. Possiamo, dunque, ascoltare l'invisibile. Qui consiste lo straordinario pregio dell'ascolto. Di esso si fa mercato, allorché ce ne serviamo per ascoltare il già visibile. Ascolto, propriamente, è solo ascolto dell'invisibile. L'ascolto è, cioè, la vera icona dell'Invisibile.

Se posso ascoltare il Padre nel Verbum, il Padre non sarà semplicemente *absconditus*: è nascosto alla visione, ma viene alla parola e all'ascolto. *Absconditus et veniens*. Nell'ascolto si incontrano colui che cerca e interroga, senza poter vedere, e il Padre che viene nel Figlio – e soffre, fino alla Croce, per essere ascoltato. Soffre per aprire le orecchie e sciogliere il legame che impedisce di dire (*Mc.*, 7, 31-37). Non basta che le orecchie siano aperte, perché si dia l'ascolto; occorre anche «*praedicare*».¹ Il Figlio è Verbum-in-ascolto; egli parla-ascoltando-il-Padre. È così vuole che siamo. Il Figlio non chiede un ascolto che riproduce o ripeta, ma che ricrei e immagini. Un ascolto tutto risuonante. Un ascolto che valga come nostra piena espressione. Per ascoltare come il Figlio ascolta, occorre che la nostra parola sia altrettanto *libera* della sua, altrettanto capace di decisione. Non si ascolta senza l'arrischio di dire, di esprimere, mostrare, rivelare. Il dire dice l'ascolto dell'Invisibile, e l'ascolto è in ascolto del dire, del

1. «Siate dunque artefici, fattori del Verbo (*poietaí, factores*), e non soltanto auditori, ingannando voi stessi» (*Gc.*, 1, 22).

Verbum, che dell'Invisibile è perfetta icona. «Apertae sunt aures...» e, ecco, si scioglie la catena che lega la lingua – «solutum est vinculum linguae...» e, ecco, si spalanca l'ascolto. Non c'è vero ascolto 'al riparo' dal dire – e non c'è 'praedicare' che non sia ascolto del Verbum. E, allora, soltanto ascoltando l'Invisibile è possibile dire. Il dire non è che un risuonare dell'ascolto.

Non si comprende la Parola che prestandole ascolto. «Quare loquelas meam non cognoscitis? quia non potestis audire...» (*Gu.*, 8, 43). Chi non sa ascoltare, non può capire. L'ascolto è organo dell'intelligenza spirituale. Chi non ascolta non sa, e chi non sa è servo, prigioniero del «*pneûma douleias*». Non potete capirmi poiché non sapete ascoltare – questo dice il Figlio, e cioè: se le vostre orecchie fossero aperte, allora già conoscereste la mia parola. Il Verbum non ha segreti per noi; sono le nostre orecchie chiuse a costringerlo nel segreto. L'inospitalità del nostro ascolto lo rende 'arcano'. L'*ek-sistere* del Verbo stesso è 'appeso' all'ascolto.

Mai confondere questo dire-in-ascolto con apocalittica visione. L'ascolto è icona del Verbo, che è vera icona del Padre. Sono uno perché indisgiungibili, non perché identici. L'ascolto aborre dalla logica dell'identità; è sempre attenzione e interrogazione, un perenne *riaprire* le orecchie e *ridiscogliere* la lingua. L'ascolto della parola veramente libera conosce tutto l'abisso che la distingue dalla visione e dall'Ultimo. E *ama* tale perfetta distinzione in ogni sua fibra. Idolatria somma: costruirsi immagini della visione attraverso il nostro dire-in-ascolto. È il servo che esige segni, tangibili manifestazioni, poiché non sa ascoltare, ha le orecchie murate. Nulla gli sembra l'älito fuggente del Verbum. Il soffio, il respiro, il vento più leggero sono per lui le più caduche delle cose. Il Figlio, invece, attende proprio l'impercettibile, l'Invisibile. Dove il servo nulla vede, nulla tocca, dove per il servo regna soltanto l'assoluto silenzio, il figlio è in ascolto e dell'ascolto dice. Per il servo, è tutto silenzio ciò che non vede; il Figlio, invece, vede l'ascolto. Dove non tocca, il servo è perduto; vuole immagini salde, che lo *leghino*; e non sa immaginarsi libertà dalla 'religio' che non sia costruzione di un'altra. Così *legato*, di nulla è responsabile, a nulla de-

ve rispondere. Il Figlio, che tutto si arrischia all'ascolto, ritrova la parola solo ek-staticamente, allorché è 'fuori' di sé, nell'ascolto. Esprimersi è per lui 'gettarsi' oltre se stesso, all'ascolto – e solo allora può nuovamente dire. Ecco, pronuncia un suono. Ma l'inizio di questo suono, di questa sua parola, è già iniziato. Questo determinato inizio è già ascolto – ha già udito l'Inizio. Ora il suono continua: l'ascolto si dice, si articola. Esprimiamo l'ascolto, dobbiamo dire l'ascolto che è icona dello stesso Inizio. Fedeltà difficile a ciò che nessuna immagine potrà mai comprendere, esaurire, risolvere. Perciò il Figlio non giudica. Egli *dona senso*, non stabilisce significati; è *Sinngebung*, mai *Sinnsetzung*. Ciò che inesauribilmente si dona come senso vivificante è lo spirito dell'ascolto. Vera icona dell'Invisibile, poiché invisibile icona. Per 'vederla', «circumcisas aures requirimus» (Origene, *Homilia in Genesim*, IV, 3) – è necessario l'"orecchio" di Van Gogh.

PARTE TERZA  
DE REDITU

SEZIONE PRIMA

B. – Mi ha abbandonato, l'ultima volta, così inchiodato al *drâma* del Figlio, che mi stupisco, ora, di ritrovarla quasi... sereno. Non vorrei dipendesse dal fatto che stiamo per lasciarci.

A. – Dovrebbe esserne lieto lei, allora. Certo, l'ho costretta a deviare anche troppo dai suoi *seri* studi. Ma, forse, se ho un aspetto sereno, penso di doverlo a Francesco, che mi accompagna in questi giorni.

B. – Francesco!? Pensavo piuttosto a Iacopone da Todi!

A. – Perché mai? Le sembra che il grido del Figlio implori: «*Vendeca nostra eniuria, / alto, iusto Signore!*» (*Laudi*, VIII, nell'edizione Mancini, corsivo nostro).<sup>1</sup>

B. – Smisurata è la passione che lo agita – e smisurato è il suo *amore*; senza misura l'invettiva e altrettanto de-lirante l'«*amanza / de lo cor enfocato*» (XL). Questa inseparabilità di opposti non costituisce, appunto, anche la sua ossessione?

1. «Se torni in terra, armato vien', Signore...» implorerà un altro 'furioso amante' del Crocefisso (T. Campanella, *Poesie filosofiche*, in *Scritti letterari*, a cura di L. Firpo, Mondadori, Milano, 1954).

A. – Ma non vi è in Iacopone alcun opposto. L'amore è assalto, assedio, cattura, arpione (« Amor priso m'ai all'ama... »), liquefa, annulla – ci muove guerra totale.

B. – Improvvisamente si mette a difendere la nostra... ‘Hütte’, i nostri rifugi!

A. – Al contrario, le sto dicendo quanto ci sia ‘familiare’ quell’immagine di amore, che è *eros* e basta, di nuovo – quanto ci siano vicine le sue radici *psicologiche*, e nient’affatto *pneumatiche*.

B. – Lei sa bene – mi pare che Solov’ëv l’abbia stupendamente spiegato – come l’agape cristiana non sia affatto separabile da eros. Tommaso stesso parla dell’agape come «summa utriusque amoris», e non come superamento (tantomeno negazione) di eros.

A. – Ma in un contesto che tutto potrebbe avallare tranne l’eros di Iacopone. Solov’ëv rivendica la dimensione erotica di agape, in quanto ha orrore di quella «falsa spiritualità» che è negazione, e non resurrezione della carne. Nella stessa unione sessuale egli vede una trama dell’ordito cosmico – mentre non potrebbe immaginarsi più radicale espressione di *acosmismo* della *Lauda* di Iacopone.

B. – Ne convengo. Ma resta che nella sua insaziabile nostalgica dell’Estremo, *tutto* il linguaggio di eros ritorna, anzi: della *manía* erotica, che ci trae fuori dal nostro stato, che interamente ci rinnova, che fa «commutare» nell’oggetto d’amore, trasfigurare «en Isso»...

A. – Quale straordinario testo va citando (xcii)! Le più vertiginose dottrine areopagite, filtrate, attraverso chissà quali carsiche correnti, eresie amalriciane, movimenti del Libero Spirito, che assumono inaudita violenza plastica; abissi di dottrina che si sollevano in prepotente sermone...

B. – Sì, ma questo perdersi, questo annegarsi in amore, questa «somma esmesuranza», «ama tranquillitate», «dolce tranquillitate», così sicura, così ferma, che «cosa nulla che sia / pò variar tuo stato».

A. — Più ancora: il nostro minore ha già « passata morte », già si sente « en vera vita », così è esaltata la sua « bassezza » da « cum Deo sempre regnare ». Difficile trovare espressioni più ‘crude’ dell’idea della *hénosis* — una maggiore *hybris* nell’affermarla. E lei crede che in essa possa darsi *pace*?

B. — Più ancora: « alta nichilitate »; la quale perfettamente corrisponde a puro atto, *en-érgeia*. Disfatta ogni « vertute », ogni determinato potere o appetito, « anegato » ogni volere (« voluntat’è passata »), spogliati di tutto, *poveri* in verità, si raggiunge una tale *spissitudo*, una tale celeste ‘leggerezza’, un tale « lume for de mesura, / resplende en lo meo core », che pace coincide qui con quella « Bontà senza figura », con « la summa Veretate » di quel Ni-ente iniziale, alla cui caccia lei mi sembrava tutto intento.

A. — Non vede l’inospitalità di questa Nichilitate? Essa è *enérgeia* dell’annichilire, del *voler* annichilire. La sua pace sembra il prodotto del non aver più nulla da distruggere. Tutto è *falso*, al di fuori della sua Luce: la sua Luce afferma che tutto è tenebra, « obscuritate ». Questa Luce mi appare un martellante giudizio, piuttosto che l’oro onni-trasfigurante dell’icona.

B. — Lei stesso mi ha spiegato la ‘necessità’ del giudizio.

A. — Ma qui è di nuovo quella forma del giudicare che ‘fagocita’ l’Inizio!

B. — Nient’affatto; alla « summa altezza » del Nihil nessuna parola corrisponde; « questo celo impero / sì alto... » con nessuna lingua si può narrare. L’abisso di amore (« Iesù, speranza mia, abissame enn amore! », xc) esclude ogni determinazione. Non vorrà negare la forza della tradizione apofatica nella mistica di Iacopone!

A. — Ma è sul significato che io le conferisco, che speravo ci fossimo intesi. La ni-entità dell’Inizio non può significare la sua predicabilità in quanto assolutamente Nihil, in quanto negazione assoluta di ogni *possibilità* di dire. Se così fosse, l’Inizio apparirebbe altrettanto necessitato del semplice iniziante: l’Inizio necessitato alla sua ineffabilità,

quanto l'iniziante al proprio auto-rivelarsi. L'«alta nichilitate», il cielo che «à nome None» in «un nichil fundato» (xxxvi), di cui Iacopone è entusiasta, è il prodotto di un *processo* di annichilimento, di una determinata *volontà di potenza*, è la somma determinazione della negazione dell'ente, in quanto pura falsità e tenebra. Mai Iacopone – e tutta la tradizione 'spirituale' cui appartiene – ammetterebbe l'In-differenza dell'«alta nichilitate» nei confronti dello stesso apparire – che proprio l'apparire, cioè, sia l'apparire del Ni-ente. E, dunque, che la *cosa stessa* sia l'ineffabile.

B. – Ciò che *esclude* ogni pace – e, dunque, anche la sua filosofia procede ad excludendum, mentre, almeno, il nostro «pazzo di Dio» è giunto «a porte», più «non po' errare, / cadere en tenebria», «né non timi frita / né cosa che tte ofenda».

A. – Gli crederò quando ne scoprirò il *gaudium*; ma temo che sarà vana attesa, poiché, per lui, proprio il *gaudium* rappresenta uno dei «quattro venti», che sconvolgono il mare dell'anima, e da cui è necessario spogliarsi (xxxvi).

B. – Ma come farà a tenersi il *gaudium* senza le altre tre «espogliature»: «lo temere (timor) e lo sperare (spes), / el dolere (tristitia)...»?

A. – Sarò anche con esse infatti. E come potrebbe essere altrimenti se *tutte* sono nel Figlio? se di tutte egli è 'martire'? E se l'idea di caritas-agape è indissolubilmente connessa all'Incarnazione?

B. – Le ripeto: ciò che *esclude* ogni pace...

A. – Se pace non significa inseparabilità dei perfettamente distinti. Ma se non significa questo, non sarà mai pace, poiché presupporrà sempre il nemico. È questa pre-potenza del nemico che fa la grandezza e la 'miseria' di Iacopone.

B. – E che lei non troverebbe in Francesco?

A. – Vorrei attendere ancora prima di risponderle. Ho

la sensazione di non sapere ancora le giuste parole con cui nominare il suo gaudium. Può darsi sia un buon segno, poiché, come diceva Valéry, significa che stiamo considerando un fatto mentale (*prâgma*, die Sache!), non un'ombra del dizionario.

B. – Sorprendente battuta, da parte del nostro ‘matematico’.

A. – Chi lo sa che non si possa, altrettanto sorprendentemente, ritrovare Iacopone ‘in’ Francesco – ma, certo, non riesco a trovare Francesco nell’impazienza, nell’eroico furore del grande *nemico* di Bonifacio.

B. – E lei pensa che «lo principe de’ nuovi Farisei» (*Inferno*, xxvii, 85) non avrebbe suscitato le ire anche di «Francesco povero, / patriarca novello...» (xl)?

A. – Forse l’avrebbe spinto a una lode ancora più alta di «sora Morte»... Qui si cela, io credo, la ‘tentazione’ di cui soffre Francesco.

B. – Non sono certo di comprenderla; attenderò ‘in pace’ che voglia ritornare sull’argomento. Ma perché pensavo fosse Iacopone ad accompagnarla, «matto senza senso», assai più che troubadorico giullare? proprio perché nessuna traccia di letizia o di gaudio m’è dato di cogliere in quell’agonia del credente, di cui lei ha parlato, in quella *stásis* intradivina, che si esprimerebbe nel grido di abbandono del Figlio.

A. – Ma non ricorda che soltanto come *stásis* può apparirci la «teleía agápe»? Come potrebbe immaginarsi vero amore, se gli amanti non si ‘ergessero’ nella propria persona, fino a patire così perfettamente la distinzione da sentirsi abbandonati – e proprio qui, nell’istante dell’abbandono, essere uno?

B. – Ecco una buona parafrasi di Hegel.

A. – Ne è certo? Abbandono, in Hegel, è sinonimo di perfetta kenosi, e kenosi di potenza manifestativa. Qui esso, invece, riguarda il rapporto intrinseco tra le persone.

B. – Ma è forse il Figlio che abbandona?!

A. – Certamente, che può abbandonare – e, da questo punto di vista, è lo stesso. Quel grido è anche l'estrema testimonianza di questa sua potenza. Sta – appeso all'istante in cui la sua *decisione* tocca l'*akmé*. Esplode in quel grido quasi costretto dallo spasmo che costa l'ultimo *salto*, per essere nell'Unum col Padre.

B. – E non è Hegel? Lasci perdere l'“aura” kierkegaardiana del ‘salto’ – si tratta della *de-cisione* dal Passato del Padre, e della ‘dialettica’ trasformazione, attraverso la Croce, dell'intera vita intradivina.

A. – Ma nell'Unum col Padre il Figlio non può ‘conciliarsi’ alla semplice facies rivelativa della vita intradivina. *Nel Verbum* si mostra lo stesso Immemorabile dell'Aión – Passato e Futuro.

B. – Si dissolverà, allora, il Presente del Figlio, poiché in esso si mostra ciò che appunto esso *non* è: Passato e Futuro.

A. – Ma il Presente del Figlio non è il presente *non-più* del Passato e *non-ancora* del Futuro.

B. – E quale presente mai sarebbe, allora? O non si tratta che della semplice articolazione-espressione della Vita già piena (e ricadiamo nello stesso docetismo, in cui, e pour cause, è finito Schelling), oppure il suo presente è *momentum*, oscillante e *morente* come tutti i momenti.

A. – È Presente aionario – e non *momentum* – proprio nel suo *morire*. È in quest'istante che grida: nell'*átopon* del suo *transitus*. La relazione tra i tempi avviene ‘attraverso’ questo *átopon*, ‘per’ questo abisso. Senza di esso, non potrebbero essere né Passato né Futuro, poiché essi si dicono *relative*, e la loro reciproca relatività è insieme relativa al Presente istantaneo del morire, dell'esser-morente. Questo Presente, *átopon*, è perciò incommensurabile – e, dunque, inconsuibile, non ‘diviene’.

B. – *Kairós*, *Aión-eklámpon*, *exaiphnes* – conosco ormai i suoi flatus vocis. Ma questo morire, che lei, per gusto del paradosso, vorrebbe intendere come *enérgeia*, aionicità

dello stesso transire, è tanto lontano dal presentarsi come tale nel Verbum, da congiungersi immediatamente alla Resurrezione.

A. – Immediatamente? Sì – cioè, senza mediazione. E, allora, quella congiunzione è un ‘salto’. E se è un ‘salto’, mai potrà dialetticamente ‘togliere’ il morire. Dico che, per essere *vera* Resurrezione, il Risorto dovrà mostrare in ogni sua fibra la verità del suo morire e della sua stessa morte. Proprio come avviene in Piero della Francesca, ricorda?

B. – Ma mostrerà la morte in quanto definitivamente sconfitta. E dovrà rallegrarsi di ciò.

A. – Mostrerà la definitiva apertura della *possibilità* del simbolo, sulle cui tracce, fin dall'inizio, ci muoviamo: che l'immemorabile Passato, ‘salvo’ nella nostalgia del suo ritirarsi, *proprio in essa* possa incontrare l'*adventus* del Futuro – che il ‘morire’ del presente, *realissimo* morire, sia *transitus* a tale incontro.

B. – Nella Resurrezione è sempre stata vista l'*ultima* potenza della Rivelazione, il suo trionfo – il perfetto ‘sgelarsi’ di ogni nostalgia di morte (il cui timbro – posso convenire con lei – risuona, a volte, nelle stesse parole del Figlio, e, forse, nel suo stesso grido).

A. – È strano; le immagini più trionfali, più ‘risanate’ del Cristo risorto succedono spesso all’*enfasi estrema* sulla ‘miseria’ della Croce: pensi al Grünewald.

B. – Non ha insistito a iosa lei stesso sul carattere ‘maledetto’ di quella morte?

A. – Sì – ma non bisogna intenderlo come semplice essere-abbandonato, essere-maledetto. È anche abbandono, *transire*. E perciò il Risorto può rammemorare il *proprio* morire. La morte deve essere da lui custodita – non come quella morte che è uguale al semplice *momentum*, che in ogni momento viviamo, ma come quel ‘punto’ cui il suo Verbum tende, e nei cui confronti sempre anche vien meno. ‘Vittoria’ sulla morte non può significare *morte* di Passato e Futuro in un Presente *assoluto*, poiché signifi-

cherebbe assoluta morte di ciò che nel Padre è «wissen» e di ciò che nello Spirito è «ahnen» – insomma: negazione della *vita intradivina*.

B. – Ma per affermare tale vita, l'Aión, lei finisce col porne la morte nel cuore stesso.

A. – Io? Ma è precisamente così che sta scritto! E che Rublëv *vide...* L'equivoco consiste nel fatto che lei si ostina a intendere morte come equivalente alle innumeri morti di cui ogni processo è formato, in analogia al Passato come ciò che non è più e al Futuro come ciò che non è ancora. Ma una tale morte, come ben sapevano i *sophoi*, *non è* (come altrettanto non sono Passato, Presente e Futuro). Nel suo grido il Figlio testimonia, invece, dell'inappellabile realtà del morire – ma in quanto *átopon*, istante. Ne grida l'aionicità – qui-e-ora, lui, il Presente. Ed è intorno a tale decisione che si 'salvano', articolandosi insieme, Passato e Futuro.

B. – Lei non dice, allora, che egli saldamente promette salvezza dalla morte, ma *della* morte! Mi piacerebbe essere un grande inquisitore, e 'torturarla' un poco su questo punto.

A. – Avessi le certezze dell'eresia, sopporterei volentieri. Oso, comunque, insistere: come la *stásis* della Passione è anche Resurrezione, così la Resurrezione è Passione; il *descensus* che la precede ha questo profondo significato: la Resurrezione porta a termine, è *Pleroma* del più radicale *rammemorare*. Sono i perfettamente rammemorati-rammemoranti che risorgono. Ma – noi sappiamo – soltanto nel rammemorare l'Immemorabile è perfetta la memoria. Coloro che risorgono, dunque, risorgono sul fondamento della «tragende Vergangenheit», che è inafferrabile e insondabile – risorgono pieni della nostalgia per essa. E davvero non la coglie (scusi se insisto con questo 'esempio' – ma da troppi anni mi 'flagella') nello sguardo del Risorto di Piero?

B. – Ammettiamo che l'*intera* passione del Figlio realizzi il simbolo di tutte le dimensioni della vita intradivina – e il 'superamento' di nessuna. Forse che ciò ci salva dal nostro

morire? Nel suo discorso l'uomo diviene del tutto 'superfluo' – e, invece, in quanto lo mostra «capax divini», l'Incarnazione lo rende dimensione essenziale della divinità stessa.

A. – Tanto poco diviene 'superfluo', che in lui gioca l'intera dimensione intradivina del Futuro. Il Passato è l'abisso del «wissen» del Padre, il Futuro è quello dell'«ahnen» dei «tékna theoû». La Croce non è *éschaton* in quanto tutto-dice, tutto-risolve, ma in quanto tutto-indica. Essa indica il *problema*, lo *skándalon* della Resurrezione dell'uomo, come del suo eterno Futuro. Potrà l'uomo essere «capax divini», nel senso di essere capace di 'accogliere' la Resurrezione del Figlio? Avrà la potenza di questo Sì: Sì alla Memoria che quella esprime, Sì alla Caritas che dice aionica? E che altro indica l'aionicità di agape, se non l'intramontabilità della distinzione che ci fa ad-tendere l'altro, fino a quel grido, e che mai ce lo assicura – che assicura soltanto che nessun processo mai ne esaurirà il puro Futuro?

B. – Nella nuova Gerusalemme non ci sarà più tempo.

A. – Non vi sarà morte: vi sarà, cioè, un tempo *salvato* – e cioè il simbolo della totalità degli Evi, in ogni istante. Altrimenti vi sarebbe morte – e precisamente quella Gerusalemme diverrebbe la patria della morte del tempo.

B. – Ma questo tempo salvato salverebbe in sé la stessa lacerazione, che nella Croce pure si mostra. E come potrebbe immaginarsi, secondo questa facies, l'Apocalisse, che è culmine della Rivelazione?

A. – Sembra ormai inevitabile che si affronti la sua domanda. In un recente passato, ne ero così lontano, da credere di potermi acquietare in immagini di apocatastasi.

B. – Non l'avranno convinta, spero, le logiche penalistiche del Giudizio.

A. – Ne sono ancor più lontano. Ma l'Apocalisse non può dimenticare la *complexio* della vita intradivina, an-

zi: dovrà esaltarla fino all'estremo arrischio: concedere luogo *in sé* al puro esserci, al Dasein.

B. – Ripetizione, ‘riproduzione’ allargata della stessa Passione del Figlio, in quanto Croce e Resurrezione.

A. – Questo non potrebbe essere. Questo renderebbe di nuovo tutto *necessario processo*. Come i *tékna theoū* ‘completano’ effettivamente le sofferenze del Figlio, così l’Apocalisse deve valere come segno di un possibile ‘Pleroma’ della stessa Resurrezione. O tutta l’Età del Figlio risulterebbe regno di Ananke.

B. – Lei vuole, insomma, affermare che la Passione del Figlio indica soltanto, dischiude ogni possibile – dunque, la stessa polarità massimamente tragica. E la rivelazione di tale polarità sarebbe l’Apocalisse, il *télos* ultimo, nel quale addirittura protagonista o, almeno, essenziale deuteragonista è l’uomo perfettamente distinto dal divino. L’Età che *completa* tale espressione è liberamente fondata su quel Segno che ne indica tutti i possibili, o i *Due* insuperabili. Tra essi dovrà decidersi. Età, dunque, essenzialmente ‘creativa’, poiché chiamata a produrre l’aut-aut radicale e alla fine impotente a ‘servir due padroni’. Si schianteranno, alla fine, tutte le loro ‘gloriose’ difese, e i *tékna theoū* dovranno decidersi: cioè perfettamente esprimersi-articolarsi. Sarà la *loro* nativitas perfecta. Ma il senso di tale nativitas non è predeterminabile-prevedibile sulla base della Croce (che, infatti, non assicura alcun quieto fondamento).

A. – Forse la Croce del Figlio rappresenta uno dei poli di quel Possibile.

B. – Ma, se ho riassunto pressappoco il senso del suo discorso, mi ricompensi, ora, illustrandomene le ragioni. Io so di un *éschaton* che è vera Pace, Requies (o vera Morte, Morte seconda e ultima, Morte senza più dover-morire), che è Gaudium (o totale assenza di Gaudium, puro nihil negativum). Oppure, so di un *éschaton* che è conversione di tutto e tutti «*in bonitatem*» (Origene, *De principiis*, I, 6). In tutti i casi, l’Ultimo è perfetta ‘assicurazione’ del creato – o nuova creazione, proprio in quanto cessa la

costitutiva inquietudine della prima, il movimento che ne contrassegna l'anima.

A. – E vorrebbe che *io* le illustrassi una ‘mia’ escatologia?! Non penserà che in me abiti quello «spiritò» capace di scrutare «etiam profunda Dei» (*I Cor.*, 2, 10)?!

B. – Mi permetta di assegnarle un compito. Non solo lei deve tentare un qualche fondamento esegetico e critico di quel dubbio che, mi pare, l’assale di fronte alle escatologie tradizionali; ma, poi, ne deve esplicitare il senso: perché non sarebbe possibile concepire la Croce come il terminus da cui si origina l’itinerario che *conduce* al Fine? perché l’Età del Figlio è quell’Età che ha in sé la potenza, l’effettuale potenza, dell’assoluta distinzione rispetto a quel Segno?

A. – Risponderò come il Nicodemo di quel dialoghetto del mio amico: sono troppo stanco per risponderle.

B. – Le concederò tutto l’indugio’ necessario.

A. – Proprio l’indugiare cela, temo, la massima fretta – il più impietoso scavarsi.

B. – È la trappola dei filosofi, che ti ‘arrestano’ per via promettendoti, invece, riposo, *scholé*.

A. – Una pena del contrappasso, perciò, mi vuole infliggere.

B. – Che è inesorabile, come ben sa.

A. – Aggiungerò colpa a colpa, motivo di pena a motivo di pena.

B. – L’elenco delle sue colpe è ormai interminabile. Neppure il Signore potrebbe accorgersi di una piccola appendice.

A. – E se le ripetessi che *éshaton* è ogni istante, in quanto complexio dei tempi – che ogni istante, *aperto* nell’átopon del suo morire (e non è *Aperto* quello stesso grido?) a eterno Passato ed eterno Futuro, è *éshaton*, insuperabile Ultimo?

B. – Le direi, allora, che si tratta, appunto, di ciò che la Croce del Figlio *attualmente* significa. Le mostrerei come

quest'*éschaton* sia saldamente promesso nel già di questo Segno – e come non abbiano alcun motivo i suoi dubbi sulla ‘polarità’ tragica dell’Apocalisse.

A. – E credo avrebbe ragione.

B. – Sapevo che la sua *incredulitas* è insaziabile. Succede a tutti coloro che hanno cominciato a dubitare prima di credere.

A. – Li chiameremo, *ci* chiameremo: *die Frühniegereiste*, coloro che presto-mai han dato frutto – o, piuttosto, i cui frutti maturarono così precocemente, che non si trovò il *kairós* per coglierli.

## SEZIONE SECONDA

L'estremo arrischio che comporta ogni parola intorno all'Ultimo, al tempo dell'*éschaton*, è testimoniato dall'intera tradizione giudaica e cristiana. Instancabile è in essa il tentativo di definire la dimensione apocalittica nei termini e nel dominio della Rivelazione; nel giudaismo rabbínico ortodosso, la Torah finisce col designare l'unica concepibile ‘apokálypsis’. L’attualità del Signore creatore di tutto, che si manifesta nella storia *quando vuole* (e rimane, perciò, essenzialmente *absconditus*), tende ad esaurire ogni valore attribuibile al termine. Lo stesso tempo messianico, che il profeta ‘rivela’, va interpretato come da sempre immanente nel consiglio di Dio, e dunque tutt'uno con la sua attuale Rivelazione. Sembra impossibile mantenere la distinzione tra Rivelazione e apocalisse, a meno di non intendere quest'ultima nei termini di un messianismo secolarizzato. Una duplice impazienza, opposta e complementare, domina il campo: quella che risolve nel Futuro del «giorno di Yahwèh» il senso attuale della Rivelazione, e quella che riduce il tempo della Fine al Presente, considerandolo del tutto fondato su ciò che già si è rivelato-espresso. Quest'ultima prospettiva appare, oggi, quella teologicamente-filosoficamente

dominante, attraverso il discorso sulla ‘demitizzazione’ (Bultmann), e quello che interpreta l’*éschaton*, alla luce del concetto di istante, come il *novissimum* di ogni presente, frutto della *decisione* irreversibile del Singolo. Alla sostanziale eliminazione del problema escatologico, che questa prospettiva comporta (con ‘brutale’ evidenza, ad esempio, in Cullmann),<sup>1</sup> sembra non poter rispondere che un anelito alla redenzione e al riscatto, fondato esclusivamente sulla constatazione del tutto *fattuale* della ‘miseria’ dell’Evo. E si ripete il quadro di una teo-*logia* ‘forte’, in quanto sostanzialmente ignara dell’antinomicità del suo testo, contrapposta ad un ‘sentimento’ religioso, sostanzialmente ignaro della complessità del metodo teo-*logico*, vuoto nella sua pietas, vetero-materialistico nella sostanza (poiché tutto mosso dal *dato* del male nel mondo), riproducente, infine, i motivi più ‘psichici’ delle apocalissi vetero-testamentarie e apocrite.

Epperò, il problema rimane. Le ragioni per cui il discorso teologico ‘forte’ ha teso e tende a ridurre drasticamente apocalisse a Rivelazione, a tradurre, come dire, il termine secondo la nuda lettera, sono di grande rilievo. Se l’*éschaton*, infatti, si riduce a tempo Futuro, il Presente non avrà valore che come suo fondamento, come ciò che dà inizio al processo, il cui senso sarà evidente soltanto nell’*éschaton*. La dimensione del Presente finirà tutta con l’infutararsi, trasformando il *Revelatum* in semplice espressione della *promessa* dell’Ultimo. Nello stesso tempo, e per questi stessi motivi, il futuro non appare che come risultato del processo che ha il Presente a fondamento. Da un lato, il Presente è divorato dal processo e dal Fine – dall’altro, il Futuro ‘si sconta’ nella sua origine. Alla perdita del primo deve corrispondere dialetticamente

1. Per Cullmann l’*Apocalisse* è certamente « il peggior libro del Nuovo Testamento », e non merita né l’« esagerata considerazione » né la « pronunciata avversione » cui è stato fatto segno nel corso dei secoli. D’altronde, la rimozione del tema (e del problema) escatologico-apocalittico domina tutta una certa tradizione dell’‘umanesimo’ cristiano: nelle sue parafrasi dell’intero Nuovo Testamento Erasmo non dedica una sola parola all’*Apocalisse*.

te quella del secondo: se rimando al futuro il senso del Presente, devo fondare nel presente quello stesso Futuro, che ne costituirebbe il 'sale'. Il circolo è perfettamente vizioso – e perfettamente insuperabile. Né se ne esce postulando il fine come *apocatastasi* (anche qui, secondo la lettera del termine): perfetta reintegrazione del tutto nel suo stato originario, *guarigione* cosmica (nel senso di *Marco*, 3, 5, che direttamente 'cita' *Esodo*, 4, 7, nella versione dei *Settanta*). O il 'ritorno' non è che metafora per affermare l'aionicità presente della Rivelazione (e *ogni* punto del grande Cerchio è inizio e fine), oppure apocatastasi non potrà mai significare un'indistinguibile identità con l'origine, e si tratterà, di nuovo, allora, di definirne il valore intrinseco. Se essa apparirà semplice 'dimostrazione' di ciò che è già immanente nel presente, assicurato al presente, se il processo che vi conduce non può 'creare' alcunché, ogni tempo si ridurrà al tempo presente; se essa apparirà, invece, veramente, come *novissimum*, in tutta la pregnanza del termine, sarà il presente a doversi inverare in essa, con tutte le aporie che ciò comporta, e che abbiamo appena indicato. Di nuovo, la dialettica che risolve il presente nel processo e nel risultato, e quella per cui il futuro è nient'altro che effetto, come tale immanente nella causa, sono strettamente solidali nel *non pensare* aionicamente *tutte* le dimensioni del tempo (nel non pensare il tempo *simbolicamente*). Il tema dell'*éschaton* potrà essere 'salvato' dalla sua negazione teo-*logica*, soltanto se risulta pensabile, nell'attualità dell'istante, Futuro come Futuro *eterno*, perfettamente distinto dagli altri volti del tempo e inseparabile da essi, per cui il Presente sia tale, Presente eterno, in questa relazione non accidentale col Futuro. Soltanto mostrando come il *Revelatum* abbia in sé non semplicemente il Futuro come suo dispiegarsi o di-mostrarsi (che è non-Futuro, ma estrapolazione dello stesso Presente del *Revelatum*), ma il Futuro in *verità*, e cioè *sempre* tale – e come questo Futuro aionario sia costitutivo dello stesso Presente (in quanto quest'ultimo è impensabile astrattamente separato dal Futuro) – sarà possibile indicare i termini di una escatologia non 'sentimentale' (cupamente pessimistica o consolatoria, è lo stesso). Il quadro complessivo, cui fare riferimento, è già sta-

to chiarito nella Sezione riguardante le Età del mondo; dobbiamo, ora, farlo reagire col ‘testo’ apocalittico, in ‘simpatia’ profonda con quanto Girolamo ebbe a dire: «*apokálypsis* proprie scripturarum est [...] a nullo sapientium saeculi apud Graecos usurpatum» (*Comm. ad Galatas*, 1, 11).

Che apocalisse sia Rivelazione, che in nessun modo l’*éschaton* ne possa ‘divorare’ l’attuale presenza, costituisce il fondamento dell’Annuncio. L’Annuncio, il *kérygma*, è apocalisse del mistero sigillato lungo l’infinità dei tempi (*Rm.*, 16, 25). Cristo elimina il velo (*kálymma*, da *kalýpto*, appunto, nascondere, occultare, probabilmente dalla stessa radice da cui il latino *celare*), che fino ad oggi era rimasto «non revelatum» (*mè anakalyptómenon*)» (*2 Cor.*, 3, 14): ci libera dal velo (cfr. 3, 17), così che il nostro volto può riflettere «come in uno specchio la *dóxa* del Signore». La Rivelazione del Signore, in Cristo, è *apocalisse del volto dell'uomo*: «anakekalymménoi prosópoi» (3, 18). L’azione dello Spirito *rasserena* (rende *hilarós!*) il nostro volto, così che il nostro stesso sguardo testimoni dell’apocalisse del Cristo: rivelandosi egli *ci* rivela. La *dóxa* messianica è *ora* visibile; il regno di Dio è già: *hyperbolé* dell’apocalisse, «*magnitudo revelationum*» (12, 7), di cui tutto accogliamo e da cui tutto apprendiamo (*Gal.*, 1, 12). Quest’apocalisse costituisce la radicale novitas dell’Età rispetto a tutte le precedenti (*Ef.*, 3, 5), ed è ragione del nostro gaudium, della nostra *agallásis* (*1 Pt.*, 4, 13).

L’apocalisse del Cristo (sulla quale si fonda lo stesso tema della *parresía*: egli ci parla *palam* – e così ci insegna a praedicare verbum – poiché lui stesso viene «anakekalymménoi prosópoi») sconfigge ogni timore. Il timore si configura essenzialmente come paura del separato, del sacro, dell’occulto; la libertà del Figlio, invece, come discioglimento di ogni segreto: «Nihil enim est opertum (*kekalymménon*), quod non revelabitur, et occultum (*kryptón*), quod non scietur» (*Mt.*, 10, 26); ogni «*apókryphon*» è «ut in *palam* veniat» (*Mc.*, 4, 22): appare come suo destino l’essere rivelato. Ma l’essere rivelato nel Figlio, dal Figlio; in nessun modo la Rivelazione è prodotto dell’uomo. È il Figlio che rivela *a chi vuole* (*Mt.*, 11, 27) tutto ciò di cui il Padre l’ha fatto ‘erede’ – che rende chi

vuole essenzialmente co-erede del Padre. Ed essenzialmente affini all'apocalisse del Figlio non possono non apparire lo sguardo e il cuore terzi, specchianti, *liberi* dei *parvuli* – del *pavidus puer* perfettamente *libero* da ogni possesso e potenza. Al *népios* (letteralmente: in-fans) si rivolge il messaggio apocalittico (*Mt.*, 11, 25), mentre ai saggi, agli assennati, ai prudenti, proprio il suo essere aperto, proprio la sua *parresia* suoneranno stranieri, incomprensibili.

L'apocalisse come *presente* Rivelazione è 'proclamata', dunque, al di là di ogni dubbio. È proclamata dalla fede, dall'*atto* di fede: che Gesù sia il Cristo, e il Cristo sia in verità il Figlio. Il testo decisivo è naturalmente *Romani*, 1, 17: nell'Annuncio (che *ora* risuona, che *ora* si testimonia) si rivela (*apokályptetai*) la Giustizia divina «ex fide in fidem (*ek písteos eis pístin*)». L'espressione è densissima: non soltanto la Rivelazione del Figlio, 'udita' dalla fede del *népios*, si rivolge *in fidem*, ma sembra addirittura 'provenire' *dalla fede*. Ha la fede non soltanto come termine, ma come presupposto. La fede appartiene all'atto stesso dell'apocalisse, è *intrinseca* al suo simbolo. La Rivelazione è Rivelazione *della stessa fede*, come chiarisce *Galati*, 3, 22-23: «prima che venisse la fede, eravamo sotto la custodia della legge», ma pur così rinchiusi «*hypò hamartían*», sotto il peccato, eravamo insieme tutti congiunti «*eis tèn méllousan pístin*», *verso* la fede futura (il verbo per dire l'esser-serrato dell'uomo sotto la legge e *verso* la fede è lo stesso: *synkleíein*), fede «*quae revelanda erat*» – ma la sua apocalisse è avvenuta, la fede è *giunta* (3, 25), e per la fede siamo giustificati («*dikaióthomen*»: partecipiamo, cioè, della *dikaiosýne* divina, *siamo uno in Cristo*, 3, 28).

Il *presente* apocalittico non si lascia 'svuotare'; siamo veramente *nell'éschaton*; se pensassimo al futuro come a un dover-essere, renderemmo questa *ora* mero *momentum*, indifferente segno dello scorrere verso uno stato che, a sua volta, risulterebbe impossibile concepire aionicamente – poiché nessuna catena di momenti potrà mai produrre un Ultimo; la durata è per sua natura interminabile. È *nell'éschaton* di questa *ora* che viene, anzi: che è, che è necessario pensare lo stesso Futuro: dimensione o *volto*

del simbolo dei tempi. O il futuro è Futuro di questo *atto* di fede, e appare Futuro la stessa attuale proclamazione del Figlio, la sua apocalisse «*ek písteos eis pístin*», oppure necessariamente la sua immagine illanguidisce in rappresentazione ‘mitica’, e in nessun modo avrebbe senso parlare di un *Pleroma* del tempo, per la venuta del Figlio, «*factum ex muliere*» (*Gal.*, 4, 4), anzi: di un *Pleroma* del *kairós* (*Mc.*, 1, 15), in cui («*en tōi nŷn kairōi*», *Rm.*, 3, 26) la fede giustifica. L’apocalisse del Cristo avviene «in novissimis his diebus» (*Eb.*, 1, 2), in questi giorni, che sono l’Ultimo, «*epi eschátou tōn chrónon*» (*I Pt.*, 1, 20). Non è possibile giustapporre a queste espressioni un vago ‘principio-speranza’, che le rovinerebbe irrimediabilmente, così come non è possibile derubricare ‘psicologicamente’ la certa attestazione del Futuro che risuona nell’*éschaton*, nell’apocalisse, nel *Pleroma* del *kairós*. Il Futuro va concepito in forma tale che la sua dimensione appaia costitutiva di tale stesso *Pleroma*, ne ‘abiti’ il Presente – trasfigurando, con ciò stesso, il Presente in *adventus*, in tempo sempre anche avvenire. Né il problema viene eluso, affermando, come la ‘sedentaria’ teologia ha sempre fatto, che l’attuale *kairós* contiene già ‘pronto’ in sé il dramma escatologico, e che l’attesa, dunque, non riguarda che il sollevarsi del sipario. Questa visione rende il Futuro assolutamente impensabile, o un’immagine del tutto superflua – alla quale mai, però, potrà rispondere un’apocalittica che non intuisca l’*éschaton* «in novissimis his diebus», che non sappia coglierlo «nel *kairós* che è ora». Ma come uscire da tale sterile, astratta contrapposizione?

Non v’è bisogno di rifarsi ai discorsi evangelici più propriamente escatologici, per constatare quanto il problema assilli il senso stesso dell’Annuncio: il problema del Futuro nell’apocalisse si presenterebbe ugualmente in tutta la sua pregnanza, anche se l’ultimo libro del canone non l’avesse imposto fin dal suo stesso nome. La grazia di Dio attualmente donataci in Cristo Gesù, la sua testimonianza, il suo *martyrion* così saldamente ‘confirmatum’, si uniscono paradossalmente all’attesa: «nessun dono manca a voi, che attendete [*apekdechomai*: è l’attendere teso, dell’inquietum cor nostrum] l’apocalisse del Signore nostro Gesù Cristo» (*I Cor.*, 1, 7). Nell’istante stesso, cioè, in cui la

Giustizia si rivela (*apokalýptetai*), l'apocalisse si ad-tende. Veramente si ad-tende ciò che veramente si dona. L'apocalisse della fede *ora* giustifica, epperò la salvezza (*sotería*) non sembra tautologicamente identificarsi con tale Rivelazione: essa è 'soltanto' prossima, disposta, pronta a essere rivelata (*1 Pt.*, 1, 5): l'*éschaton* kairologico qui assume indubbiamente il tono dell'ad-tendere. Possiamo anche interpretare espressioni nelle quali ricorra il tema del *giudizio*, come in *1 Corinzi*, 3, 13 o in *Romani*, 2, 5, nel senso che già *ora*, di fronte all'apocalisse del Figlio, l'opera di ognuno verrà rivelata «nel fuoco» – nel senso, cioè, che questa apocalisse comporta in ognuno *la decisione irrevocabile*, e che nessuno può nascondersi alla sua luce (l'unica volta in cui nei Vangeli compare il termine «*apokálypsis*» è in connessione a «*phôs*», luce: *Luca*, 2, 32). Ma tutta la complessità del problema riemerge di fronte a espressioni come in *Romani*, 8, 18: «penso, infatti, che le sofferenze del tempo presente [*toû nŷn kairoû*: il presente è sempre *kairós*, il *kairós* che è *ora*] non sono degne d'essere paragonate alla gloria futura (*pròs tèn méllousan dóxan*), che dovrà esserci rivelata (*apokalyphthénai eis hemás*)». La *dóxa*, dunque, che si riflette *in nobis*, sul nostro volto, rendendo esso stesso glorioso, è ora, sì, visibile, ma visibile come *futura*. Il suo Presente non esclude in nessun modo il *méllon* (nel cui etimo risuona la *mole* dell'intraprendere, del percorrere un cammino, del tempo in cui l'attesa costringe all'esitare, al differire). La presente testimonianza del Cristo rende *attualmente* partecipi della gloria *futura* (*1 Pt.*, 5, 1).

In ciò consiste la stessa *novitas* dell'Annuncio. Non sarebbe che un momento della durata (lineare o ciclica, non importa), se attendesse un tempo futuro come altro da sé o semplicemente successivo a sé. L'attuale *kairós* appare, invece, veramente *tale*, *plérès*, colmo della propria verità, perché nel suo istante si simbolizzano i tempi – e, dunque, in esso, il *saeculum venturum*, l'*aiòn méllon* vive nell'Aiòn del simbolo, senza confondersi, senza smarrire la propria distinzione. Nell'Aiòn del Presente è l'Aiòn del sempre-avvenire, dell'Adventus.<sup>1</sup> L'avvenire comporta il

1. Così dice colui che dice di sé: io sono la Vita (*zoè aiónios*): «cum autem venerit ille, *pneûma tês aletheías*, deducet vos in omnem veri-

processo, l'indugio; se così non fosse, non sarebbe *vero*, ma illusorio; non sarebbe Adventus, ma risultato, prodotto, predeterminato nello stato attuale; sarebbe perfettamente prevedibile o pro-gettabile (o non prevedibile soltanto per i limiti della nostra mente). Se Adventus è Futuro, ma Futuro aionario, deve comportare processo e *im-prevedibilità* del processo; *simul*, se Futuro non può essere inteso come *non-Presente*, *non-ora*, negazione della verità piena del Presente, dovrà, nel proprio stesso differire e nella propria stessa imprevedibilità, apparire Presente. Il simbolo trinitario può, forse, fornire un'immagine adeguata dell'aporia: come è necessario concepire un reale processo nella stessa aionicità della Vita intradivina, a meno di non intendere la Natività del Verbo in termini emanazionistico-degradazionistici, così l'eterno Futuro, che qui-e-ora si esprime perfettamente nell'*agape* del Figlio, implica la stessa misura di radicale libertà, e perciò di possibilità, che la sua apocalisse ha testimoniato. L'apocalisse di Gesù Cristo è apocalisse di questo senso pieno dell'Adventus, come *anche* processo, e processo in nessun modo scontato, 'religato' alle condizioni della propria origine.

I discorsi escatologici di *Matteo*, 24, *Marco*, 13, *Luca*, 21, se letti nel contesto che ci siamo sforzati di dipanare, testimoniano drammaticamente la 'pienezza' dell'*aiòn méllon*. Nessuno deve sedurci, dis-trarci dall'*attesa*. L'attesa si determina in questo *kairós*, ne costituisce il segno perfettamente attuale. Ma non basta; interroghiamoci su quale sia la potenza delle immagini, che possono farci de-viare dalla pazienza perseverante dell'attesa. Sono immagini di eventi, di grandiose *res gestae*; vengono falsi profeti, vengono falsi Cristi, e sanno compiere quei portenti, quei miracoli che l'uomo, nel suo trascorrere, sempre desidera

tatem [...] et quae ventura sunt (*ta erchómena*) annuntiabit vobis» (*Gu.*, 16, 13). Ora, nel suo presente *kairós*, il Figlio dice, *in parresia*, che *molte cose sono da dire* (16, 12), non in quanto sacralmente nascoste, ma in quanto *erchómena*. Lo spirito di verità, il Pneuma 'apre' ad esse (è la via che vi conduce: «*deducet vos, hodegései hymâs*») annunziandole in quanto tali, cioè in quanto *eterno* Futuro.

e richiede. Essi soddisfano il bisogno di segni, che sempre seduce l'uomo. I falsi profeti diranno: il Cristo, ecco, è nel deserto – ecco, è in casa. I falsi profeti, insomma, cronologizzano e spazializzano la sua venuta, il suo Adventus: ciò costituisce *la struttura* del loro discorso: fare dell'Adventus un evento futuro, determinabile e comprensibile. Con ciò stesso – e questo è il punto fondamentale – essi vogliono distruggere l'idea dell'*attuale* apocalisse: se, infatti, essa si svolgesse verso eventi futuri, non sarebbe più tale, ma mero momentum. Nel narrare l'Adventus nella forma del semplice evento, i falsi profeti hanno, anzitutto, di mira quel simbolo dei tempi che «in novissimis *his diebus*» si è annunciato.

Il Cristo non è qui o là, non procede secondo il tempo del nostro prevedere, lungo i luoghi dove ci ‘aspettiamo’ di incontrarlo. La *parousia* del Figlio è «come la folgore (*astrapé*)» (Mt., 24, 27), anzi: come balenante baleno, «*astrapè astrápousa*» (Lc., 17, 24). Sfolgorante era già l'aspetto dell'Angelo che rovescia la pietra del sepolcro e annuncia la Resurrezione (Mt., 28, 3). Nello stesso modo della Resurrezione avviene anche la *parousia*: luce incatturabile e imprevedibile, che travolge i ‘calcoli’ dei falsi profeti. E, dunque, puro *kairós* – come *kairós* è *questa* natività e questi *pathémata* del Cristo. In tutta la pienezza della sua ‘libertà’ dal discorrere cronologico, l'apocalisse della *parousia* è indissolubilmente connessa all'apocalisse di Gesù Cristo (e proprio tale indissolubilità è testimoniata dall'ultimo libro del Nuovo Testamento), e in questa essa già appare, non semplicemente nel suo non-ancora, ma nella perfetta imprevedibilità del suo eterno Avvenire. Ma l'imprevedibilità dell'Avvento non sarebbe tuttavia tale, se l'«*astrapé*» lo sapesse; il baleno *balena*, non intenziona, non pro-getta il proprio balenare. Se essa possedesse una *scientia* del proprio balenare, sarebbe sempre concepibile che venisse un profeta capace di dirne il tempo e il luogo. Noi siamo radicalmente ‘ignoranti’ dell'Adventus, perché *chi* viene lo è altrettanto. Ma *chi* viene ‘gioca’ nell'Aión divino. È il tema *ultimo* della «divina ignorantia». Nessuno sa l'Avvento, né il Figlio né l'Angelo (e l'Angelo, abbiamo visto, è icona proprio dell'*astrapé* del Figlio): nessuno di coloro *che vengono* lo può sapere.

Ma ciò non significa affatto che assolutamente lo si debba ignorare. Che coloro che vengono non lo sappiano, mai potrà escludere (proprio perché questi ultimi *non sanno*) la possibilità che pure se ne dia un sapere. Ma Colui che sa, mai potrà essere immediatamente-semplicemente Colui che viene. Perfetta distinzione (*Mt.*, 24, 36; *Mc.*, 13, 32), ma nella inseparabilità del Padre e del Figlio – in forza della quale si custodisce l'Immemorabile del Padre in uno con l'apocalisse presente del Figlio e con l'eterno Futuro della sua *parousia*: vera attesa, vera pazienza dell'attendere e vera imprevedibilità dell'Avvento. L'altissimum Profundum del Padre si congiunge, così, all'abissalità dello stesso Futuro: ordina di tener ferme le dita a tutti coloro che pretendono di conteggiarne i giorni (cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, XVIII, 53, 1).

Ma il Figlio non *sa* la propria *parousia* (non può, cioè, comprendere il Futuro eterno) ‘semplicemente’ perché essa è custodita nell’eterno Passato della vita intradivina? L’imprevedibilità dell’Adventus risulterebbe, allora, relativa soltanto. Il suo *kairós* potrebbe anche essere perfettamente *dato* – esso rimarrebbe soltanto *a noi* nascosto. Se il sapere del Padre *predestina* assolutamente l’Adventus del Figlio, non abbiamo superato, alla radice, quella concezione dell’*éschaton* come di un tempo ‘già pronto’, concezione che, abbiamo visto, annulla la pienezza simbolica dello stesso attuale *kairós*. La «*méllousa dóxa*» comporta, secondo il suo *etimo*, un processo ancor più radicale del ‘semplice’ ritorno del Figlio. Nel *dráma* intradivino, che articola in sé Deus-Trinitas e *parousía*, il Futuro (*méllon*) è essenzialmente segno della *libera relazione* che i ‘chiamati’ (*tutti*: giudei e gentili, re e schiavi, maschi e femmine) stabiliscono con l’apocalisse del Figlio. La *parousia* non ‘ripete’ in nessun modo l’apocalisse. Il Figlio non ne conosce il tempo, non solo nel senso per cui si potrebbe affermare che neppure poteva conoscere quello della sua *nativitas perfecta*, in quanto, cioè, la sua ‘*scientia*’ sta nel Profundum del Padre (nell’abisso di *tutta* la vita intradivina), ma ora anche nel senso che la sua apocalisse non può preeterminare, predestinare la *fede* in essa da parte dell'uomo. E, in questo senso, neppure il Padre sa – o, meglio, in nessun modo è possibile affermare che ciò che il Padre sa

*debbra* corrispondere alla sua decisione *originaria*, *per Verbum*, di manifestarsi o ri-velarsi – fino alla stessa morte del suo Logos. Il Padre non rivela ciò che sa, non nel senso volgarissimo che non voglia rivelarlo – ma in quanto il contenuto della *parousia* non sta affatto in rapporto necessario con il senso del Suo rivelarsi. Non rivelando ciò che sa (neppure al Figlio), Egli *mostra* la radicalissima novitas dell'*éschaton* che qui-e-ora si annuncia; la distinzione dell'*éschaton* dall'attuale apocalisse consiste nell'*imprevedibilità* del suo corrispondere o no al senso stesso della Rivelazione. Ma questo arrischio della Rivelazione è immanente al *drâma* intradivino, laddove esso accolga in sé, nella sua pienezza, la decisione dell'uomo. Dall'istante dell'incarnazione del Logos, la relazione umano-divino è *intradivina* – e il Pleroma della vita intradivina attende, per esprimersi-rivelarsi in verità come tale, il *méllon* dell'uomo. L'Aión della vita intradivina contiene in sé la propria stessa attesa, il tempo del proprio *ad-tendersi* – che si esprime nell'attesa, che nulla assicura, del 'venire' dell'uomo.

Il testo decisivo è *Romani*, 8, 19 sgg., il passo che immediatamente segue a quello riguardante la «méllosa dóxa». Tutta la «*ktísis*», tutta la creazione fino ad ora gema e soffre *con noi* le doglie del parto, attende ansiosamente (il senso forte dell'*apekdéchomai*, già sottolineato) la piena «*hyiothesía*», adozione a figli, poiché tale adozione significa redenzione dello stesso *sôma*, resurrezione dello stesso corpo, e, dunque, è speranza di salvezza dalla caducità per tutte le creature. Quest'attesa, così intensa da 'inquietare' tutta la pazienza che è 'virtù' per eccellenza della fede («*hypomeínas*», il paziente, non è che nome dello stesso *pistós*, di colui che crede), è attesa, sì, dell'apocalisse, ma, ora, dell'apocalisse *dei figli* di Dio. Questo diviene il senso della *parousía*: che nella nuova manifestazione del Figlio avvenga l'apocalisse dell'uomo *come Figlio*. E questo nell'apocalisse del Figlio «nondum manifestatum est» (*I Gv.*, 3, 2): nel senso che nel Suo *kairós* è perfettamente annunciato questo «nondum» – e la 'mole' del Futuro, di cui esso è segno, si spalanca altrettanto *nel kairós* dell'apocalisse del Figlio. Tale attesa, tale Futuro non possono intendersi che come *volto* dell'Aión divino.

Ma che nella *parousia* del Cristo si manifesti anche la gloria dell'uomo, ciò non può in alcun modo essere 'assicurato'. La speranza è, sì, inseparabile dall'atto di fede, così come dall'attesa dell'intera creazione, così come dallo stesso *drâma* della vita intradivina (Cristo «*spes gloriae, elpis tês dóxes*», *Col.*, 1, 27), ma la speranza si rivolge a ciò che non può esser visto-saputo: che nell'*éschaton* della *parousia* la *dóxa* del Figlio si riflette perfettamente nell'apocalisse *dei figli*. Ciò che *nessuno* sa è questo avvento, poiché in nessun modo esso è fondabile su quanto già manifestato-rivelato. La Rivelazione, fin qui, dice la *possibilità* dell'apocalisse dei figli. E i figli possono sperarla, nella stessa speranza che anima la Vita intradivina. Ma da questa Vita non può giungere a loro nessuna rassicurante risposta, proprio perché la loro attesa, e il loro decidersi, sono *ora*, con il *kairós* che *ora* è, definitivamente assunti in essa. Ciò che da questa Vita proviene non è, allora, né assicurazione, né certezza, ma la piena 'articolazione' del problema – la rivelazione della domanda, in *parresia*. Mai il Verbo ha detto *palam* e con altrettanto nuda spietatezza come lì dove ha *domandato*: «Ma tuttavia il Figlio dell'uomo, venendo, troverà fede sulla terra?» (*Lc.*, 18, 8). A questa domanda, che è nell'apocalisse del Figlio, e dunque nello stesso Pleroma della Vita intradivina, non c'è risposta. Il Futuro è la risposta. Ma il Futuro è presagibile soltanto, non saputo.

La domanda radicalizza quella in *Marco*, 4, 40, in *Luca*, 8, 25, e che, per certi versi, è un basso continuo della narrazione evangelica: perché avete ancora timore? perché non avete fede? Cristo – *il martire, il credente* (*Ap.*, 1, 5) – batte continuamente la fronte contro la durezza dell'ascolto. Ma egli *sa* perché, «in questi giorni», l'*incredulitas* ancora li opprime. *Non sa*, invece, se il suo annuncio potrà convincerli 'lungo' l'Età, che ne porta, indelebile, il segno. *Sa* le passate ragioni che condannano ancora a questo timore, a questa illibertà. *Non sa* se esse saranno veramente vinte dalla forza della propria apocalisse. La domanda che 'esplode' in *Luca*, 18, 8 mostra, dunque, tutto l'abisso sotteso a quelle riguardanti la miseria della fede che egli incontra. D'altra parte, questa *vera* domanda spiega il senso dell'"ignoranza" riguardo al tempo dell'Ul-

timo: il Figlio non sa quale sarà il volto dell'*éschaton* – non sa se l'*éschaton* potrà rispondere Amen alla sua *parousía*. Non sa se quell'attesa di tutta la creazione verso il Pleroma della *hyiothesía* potrà essere soddisfatta. Lo sa il Padre? La domanda è oziosa, poiché, comunque, ciò che il Padre sa dell'*éschaton* non può essere rivelato – nemmeno alla Rivelazione per antonomasia, al Figlio. E non può essere detto, espresso, manifestato perché contiene in sé la possibilità che radicalmente contrasta col senso della Rivelazione – o, meglio, il suo polo opposto. Il Padre non potrebbe dire ciò che più radicalmente si oppone al dire, ma indica questa estrema possibilità – il ‘manifestarsi’ del polo opposto al senso della Rivelazione – proprio tacendo dell'*éschaton*. Nessun silenzio mai ha parlato con più tremenda ‘franchezza’, in tale *parresía*.

Sullo sfondo di queste aporie, la narrazione dei tempi apocalittici può essere ‘riscattata’ dalle sue valenze ‘mitiche’ più immediate. Essa assume, anzi, uno straordinario valore teologico, poiché narra il ‘processo’ che fonda quella estrema possibilità, le condizioni della sua stessa pensabilità. L’intera Età del Figlio, fino al suo *éschaton*, appare così nel segno di quella decisione ultima, che risuona nell’‘ignoranza’ e nella domanda del Figlio, così come nel silenzio del Padre. La narrazione del ‘processo’ non risponde in nessun modo alla domanda, ma ne dimostra l’essenzialità e ne indica gli estremi esiti possibili, come polarità che il ‘processo’ deve ora recare in sé, senza poterle in sé de-cidere. Il ‘processo’ è lo stesso *méllon*, Futuro di ogni istante, ‘ciò’ che in ogni istante anche sempre ad-viene, il ‘presagire’ di ogni istante che si manifesta nell’uomo – e che sta ora essenzialmente di fronte alla domanda del Figlio: saprete, discolti da ogni ‘*religio*’, accogliere la grazia che vi si dona, di poter conferire al volto Futuro del tempo, all’*Aión* Futuro, il senso della fede, del *pisteúein*? saprete ad-venire alla *vostra* apocalisse? Che cosa ha, infatti, compiuto il Figlio? Egli non ha in nessun modo reso necessaria tale apocalisse, ma soltanto possibile; egli stesso è il martire di tale possibilità. In verità, egli ha fondato la perfetta possibilità dell’Amen così come del suo opposto. Questi perfetti distinti saranno indisgiungibili per tutta la sua Età; il contenuto della *pa-*

*rousía* sembra, invece, consistere nella loro estrema (e per noi indicibile) separazione. Questo – e nessun altro – è il senso del Giudizio, come vedremo: il Figlio può trovare *fede* sulla terra, o il *Non* della fede; ma il *Non* della fede è *Ni-ente*: fede, infatti, è *vita*: credere nel Dio vivente (Aión!), Dio dei viventi. Se alla *parousía* non corrisponde l’Amen della fede, vi corrisponde il *Ni-ente*. Ma il *Ni-ente* non annichilirebbe lo stesso Aión divino, se esso non significasse che Dio del *solo* vivente?

Il racconto apocalittico non è che immagine di queste ultime domande, immagine della *domanda*: quella del Cristo (*Lc.*, 18, 8). L’immagine ci parla *palam* – così come ‘evidente’ è l’impossibilità, per essa, di rispondervi. Si comprende, allora, quale profonda ragione ‘psicologica’ sostenga i ricorrenti tentativi di espungere, ridurre, ‘epochizzare’ il problema escatologico – e come esso, tuttavia, dovesse e debba sempre imporsi, *alla fine*. L’*éschaton* non può esserci risparmiato; ma la preghiera affinché il suo ‘deinón’ non ci appaia è altrettanto consustanziale all’Età del Figlio dell’attesa che tutta la percorre. Questo straordinario ‘doppio’ costituisce l’‘accordo’ fondamentale del tema apocalittico. Si dovrebbe, anzi, dire che esso è tutto teso a immaginare la possibilità della risposta negativa, proprio perché questa è il vero *scandalo* – questa è il *problema*: che l’apocalisse del Figlio non abbia ‘assunto’ in sé, nel suo stesso *kairós*, l’apocalisse dei figli – che questa costituisca il volto del Futuro – e che il Futuro sia *in verità* tale. Ma la possibilità della risposta negativa non va neppure pensata come un’immediata, astratta separazione: essa è *la domanda* del Figlio, *sta*, dunque, nel cuore stesso dell’Aión divino – che è eterno Passato, Presente e *Futuro*. Che la *parousía* incontri il Non della fede non può riguardare astrattamente l’annichilirsi del credente, del figlio, della *vita* dei figli, ma, in qualche modo, ogni senso dell’Aión, e, dunque, la stessa Vita intradivina. La teologia si è in gran parte ‘edificata’ sulla rimozione di tali domande, asservendosi, di fatto, così, ad una concezione ‘sacrale’ del mistero.

Nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi*, 2, si riprende l’inveettiva evangelica contro coloro che vengono a sedurre,

'calcolando' il giorno del Signore, ma vi si aggiunge un elemento fondamentale: l'essenza dell'opera di «seduzione» consiste nel predicarne l'imminenza: «quasi instet dies Domini» (2, 2). Si tratta di ben altro che del semplice bisogno di fronteggiare le impazienze apocalittiche delle prime comunità, 'consolandone' in qualche modo le delusioni – si tratta, per l'appunto, di salvare l'*incalcolabilità* dell'*éschaton*, e, dunque, il Futuro stesso della Vita intradivina dalla sua (possibilità sempre aperta) riduzione a forme secolarizzate di messianismo. Ma Paolo ripensa anche i termini del percorso (il «méllon») che costituiscono, in questa Età, i segni dell'*éschaton*. 'Prima' dovrà avvenire l'*apocalisse* dell'Uomo dell'*anomía*, «*filius perditionis*». È la *defezione* («*discessio*») totale da Dio: l'*apostasía* (*apostátes*) è il ribelle; anche Paolo è accusato di *apostasía* dalla Legge mosaica, *At.*, 21, 21). Viene l'*«antikeímenos*», lo spirito della separazione: separazione dalla Legge (e non suo compimento), separazione da Colui che è venuto a compierla («oh tu, conciliatore...»). Ma il suo contrapporsi e separare, il suo *dia-bállein* (egli viene, infatti, «secundum operationem Satanae»: è «*énérgeia*» della potenza che separa), non si configura affatto come un semplice 'distruggere' Dio. Egli non proclama affatto che 'Dio è morto', ma «mostra se stesso come Dio». Come l'operazione dei seduttori consisteva nel ridurre a momentum l'*Adventus*, così quella dell'*Anomos* consiste nel 'risolvere' l'*Aión* intradivino nella sua apocalisse, nella sua presenza qui-e-ora. Essenzialmente, l'*apostasia* consiste nell'annullare Passato e Futuro in Dio; il «*filius perditionis*» si manifesta come colui che 'libera' Dio da ogni nascondimento, che ne 'colma' l'abissalità, che ne *dis-vela* l'essenza. Perciò tanto potente è la sua opera di seduzione-separazione; non lo sarebbe, se si trattasse di un'immediata negazione di Dio, poiché ogni negazione presuppone l'oggetto che nega, e, dunque, ne deriva. Egli seduce con un discorso che appare non soltanto estremamente prossimo al vero Annuncio, ma, addirittura, sua piena esplicazione. Egli predica, infatti, la libertà dalla Legge, come libertà *assoluta*, e in questo senso pretende di rivelarsi come autentico compimento dell'Annuncio. L'*apostátes* disgrega l'unità dei distinti nel simbolo, conducendoli

ad astratta separazione; egli concepisce la libertà del Figlio come un ab-solversi dal Padre, dalla Legge del Padre, che è, alla radice, nostalgia del Passato. È la figura *servile* del 'ribelle' – ma mai potrebbe essere efficace, mai potrebbe «confondere e turbare» se si presentasse come semplice opposto, come immediato 'spirito di servitù' o immediato ateismo. La *defezione* non avviene per semplice negazione, ma mostrando il mero momentum (ecco, qui-e-ora si *dis-velano tutti i tempi di Dio*) come l'*esserci* stesso di Dio – e affermando di questo momentum l'*assoluta libertà*.

Il discorso apocalittico afferma che l'Età del Figlio è essenzialmente caratterizzata dall'azione dell'Anomos. Il suo 'processo' ne è l'apocalisse. Esso è già in atto, «έδε ενέργειται» (2 Ts., 2, 7), già si esprime «in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus» (2, 9), tutto parla della sua potenza, ma ancora la sua pienezza non è stata raggiunta. Perché la sua apocalisse avvenga, è necessario sia tolto di mezzo il «katéchon», colui che lo tiene, che lo trattiene – 'ciò' che fa ostacolo alla sua piena manifestazione. E solo allora sarà il giorno del Signore, la *parousia*. Al mistero dell'*anomía* (2, 7) si unisce questo, del «katéchon». «È certo» scrive Agostino «che l'Apostolo ha detto che Cristo non verrà a giudicare i vivi e i morti, se prima non sarà venuto il suo avversario»; ma che cosa significhi il «katéchon», egli confessa di ignorarlo (*Civ. Dei*, XX, 19). Eppure, se lo sapevano i destinatari di Paolo («καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε», 2 Ts., 2, 6), anche noi dobbiamo poterlo sapere. *Katéchein* ritorna negli Scritti neotestamentari sia nel senso del tener stretto, del custodire ciò che è buono (1 Ts., 5, 21), del non disertare dalla «confessione della speranza» (Eb., 10, 23), che in quello di tener prigioniero: così la Verità è «tenuta» dagli uomini prigioniera nell'«*adikía*», «in iniustitia» (Rm., 1, 18), e noi eravamo «detenuti» dalla Legge, dal Nomos (Rm., 7, 6). Come va, in 2 Ts., intesa l'azione del *katéchein*? Il *katéchon* (la forma oscilla dal neutro di 2, 6 al personale di 2, 7) custodisce in sé l'Anomos? Certamente *anche*; è del tutto erroneo tradurre il *katéchein* come se si trattasse di un semplice opporsi esteriore; neppure l'*adversari*, l'*antikeisthai* dell'«*homo iniquitatis*», abbiamo visto, lo è. Il *katé-*

*chon* trattiene l'Anomos dal manifestarsi integralmente, dal compiere la sua apocalisse – ma proprio col tenerlo stretto in sé, col *detenerlo*.

Non possiamo, perciò, in nessun modo intendere il *katéchon* come puro e semplice *nemico* dell'anomia; per trattenerla dal manifestarsi, egli deve *custodirla* in sé; perché non si realizzi in pieno, deve trasformarsi in sua prigione. Il *katéchon* è abitato dall'anomia; ma, nel lasciarsi abitare, nel dar spazio in sé all'anomia, egli anche le impedisce di apparire apocalitticamente. Dunque, la contrasta – ma per contrastarla, non può che assumerla. Egli non può *negarne* il principio, ma trattenerne la piena espressione. Trattenendo (*in sé*) il trionfo dell'anomia, il *katéchon* trattiene, però, anche la *parousía* del Signore. Ciò solo basta a far intendere come egli avversi l'iniquità in una forma completamente diversa dall'inimicizia contro di essa da parte del Signore, che «la distruggerà col soffio della sua bocca». Custodendola in sé, egli, dunque, opera in due sensi: per il primo, contrasta l'innalzarsi dell'anomia alla sua piena apocalisse (e, dunque, ne impedisce l'«*enérgeia*») – per il secondo, impedisce anche che, proprio nel suo pieno manifestarsi, venga annientata dalla *parousía* del Signore. Contrastandola, la custodisce e 'ripara' – trattenendola, 'ritarda' la *parousía* (non ci interessa qui misurare l'efficacia di tale azione, ma il suo principio). Ogni elemento di quest'*operari* è reale, nessuno illusorio, e tutti si combinano. In nessun modo il *katéchon* è puro strumento dell'anomia; in nessun modo è testimone del giorno del Signore; in nessun modo è semplicemente avversario dell'iniquità; e in nessun modo possiamo dire rivolto *contro* di lui il *soffio* del Signore. Nel *detenere* in sé l'iniquità, la *difende* anche dall'annientamento; difendendola-custodendola, le garantisce vita, ma una vita che lo spirito di iniquità deve respingere, poiché egli vuole innalzarsi sopra ogni essere, vuole mostrarsi come Dio. Questo ne è il destino, e perciò dovrà combattere contro quegli stessi confini che il *katéchon* va serrandogli incontro, e che, *ora*, lo 'salvano'. Ma quale è mai il senso di questo *katéchein*? del 'processo' che esso indica, 'prima' della lotta ultima?

Il suo senso è altrettanto chiaro che decisivo. Il *katéchon* altro non è che il tempo dell'indugio, del sospeso procedere che deve leggersi *nello* stesso Futuro (in quanto «méllon»). Tra apocalisse e attesa dell'apocalisse *dei figli* di Dio, tra apocalisse e *parousía*, è il tempo in cui l'Anomos viene custodito-combattuto dalla potenza del *katéchon*. Se tale potenza non fosse, non sarebbe questo tempo: immediatamente, infatti, si manifesterebbe il «*filius perditionis*» e *con lui* il giorno del Signore. Quando il *katéchon* sarà tolto di mezzo, cesserà questa Età. Essa è 'tenuta' nella sua forma 'grazie a ciò' che trattiene, ritarda – e che trattenendo *conserva* la stessa iniquità. Chi lo eliminerà? Non è assolutamente detto che siano coloro cui Paolo si rivolge, «primizie per la salvezza» (2 Ts., 2, 13), coloro che *starebbero* sulle tradizioni apprese («state et tenete traditiones», 2, 15); né può essere la *parousía* del Signore, poiché essa 'segue' l'eliminazione del *katéchon*. Non si può diversamente intendere: la sua 'custodia' si disfa per l'impeto dell'anomia; i colpi dell'*apostátes* devono, alla fine, mandarla in rovina; questi non può non raggiungere il proprio fine, frantumando ogni ostacolo. La prudente astuzia del *katéchon* nulla può contro i portenti, i segni, i prodigi, l'*en-érgeia* dell'Avversario – anzi: contro la *potenza* della sua stessa astuzia: 'travestirsi' da Dio, assumerne la forma. L'Età del Figlio è il tempo dell'apostasia *trattenuta*. 'Ciò' che trattiene è scardinato dal «*filius perditionis*», mentre le «primizie per la salvezza» stanno salde nell'attesa dell'*éschaton*, nella fede in esso, e, dunque, non potrebbero mai 'difendere' il *katéchon*, in cui deve abitare lo stesso *apostátes* (non si dà, infatti, altro modo di trattenerlo, che ospitandolo).

Il *katéchon* lotta per *contenere* in definiti spazi l'*apostátes*, ma quest'ultimo, volendo essere come Dio sopra ogni cosa, *non* potrà sopportarlo. La lotta tra i due principi è reale. Non solo, ma detenendo, per quanto può, il «*filius perditionis*» (*apóleia*, da *apólymi*: è la rovina nel senso della piena *disintegrazione*: l'abbattimento di ogni limite capace di *dar-forma*; il *katéchon* è, invece, per eccellenza, principio formativo), indirettamente il *katéchon* concede luogo ad *altro* dall'anomia. Impedendo che questa esploda, tenendola prigioniera in sé, lascia che *fuori* di sé

possa ancora esservi testimonianza di «spes bona» (cfr. 2, 16). Non si tratta della *sua* testimonianza; in nessun modo è detto che il *katéchon* sia o possa essere *mártys* e *pistós*; è certo, però, che la sua azione non contrasta col loro Annuncio, ma appare *come se* volesse concedere loro tempo e luogo, di contro all'*enérgeia* dell'anomia. Altrettanto certo è che il senso di quest'azione non potrà mai essere condiviso da chi ha fede nella Verità (cfr. 2, 13): questi vede nel *katéchon* l'apostasia, non solo il sopravvivere ma l'innalzarsi dell'Anomos; il *pistós* non potrà non giudicare l'azione volta a contenere l'anomia come irrimediabilmente compromessa con la sua stessa potenza. Neces-sariamente, attenderà la fine del *katéchon*. E non semplicemente per una sorta di apocalittica impazienza (che Paolo, infatti, non condivide in nulla), ma per il contrasto fondamentale tra l'opera del *katéchon* e il mandatum evangelico. Il senso di quest'opera consiste nel tentare una (impossibile) convivenza tra apostasia *detenuta* e testimonianza di fede; nel momento stesso che relega in sé (*re-ligare*, *re-religio*: il principio del *katéchein* è 'religioso' nella sua stessa essenza) l'Avversario, relega fuori di sé questa testimonianza. Tenta di 'sacralizzare' in sé il primo, e, potremmo dire, 'profanare' completamente la seconda. Sulla base di questa mediazione – si tratta di dar forma all'anomia e di considerare come semplice 'parte', come questione 'privata' il «sermo bonus» (cfr. 2, 17), poiché esso non deve diffondersi (3, 1) là dove abita la malvagità (le mura che dovrebbero contenere in sé l'Anomos, valgono anche per la fede che sta 'fuori') – il *katéchon* 'spera' di tenere-in-forma l'Età. Ma è evidente come il suo equilibrio possa reggersi soltanto accettando di *servire due padroni*. Così deve suonare il principio stesso di ogni moderazione o *temperantia* o *phrónesis*. Il *katéchon* detiene il male, riconoscendolo (così come la Legge 'viene' dal peccato); detenendolo, preserva un luogo per ciò che dal male potrebbe essere travolto; ma ciò che testimonia *in verità* contro il male, non potrà mai condividerne quell'essenziale riconoscimento, poiché esso comporta la stessa apostasia, la defezione: servire due padroni (*Mt.*, 6, 24; *Lc.*, 16, 13), e non unicamente il «Dio vivente e vero» (*1 Ts.*, 1, 9).

E cioè, l'apostasia già vincerebbe nel momento stesso in cui il principio del *katéchon* venisse universalmente accolto. In ciò consiste l'antinomicità tragica che vi è insita: esso contrasta realmente l'anomia, ma non appena la forma del suo contrastarla fosse realmente, universalmente condivisa, sarebbe l'apocalisse del «*filius perditio-nis*». La sua *forma* non può 'tenere', perciò, né dalla parte dell'apostasia (poiché la natura stessa di ciò che vorrebbe 'detenere' non è detenibile), né dalla parte di chi *in verità* la contrasta (poiché la testimonianza di fede non può mediarsi in nessun modo con chi si innalza in forma di Dio – che è cosa essenzialmente diversa dall'*incredulitas*, risonante nello stesso Amen, come anche dall'ateismo). Neppure può reggere il *katéchon*, secondo il suo stesso principio, che è per essenza *doppio*: esso vorrebbe governare-contenere ciò che riconosce pre-potente rispetto a sé (anzi, ciò da cui è 'prodotto': si tratta dello stesso antinomico rapporto che sussiste tra Nomos e peccato), 'sacralizzandolo' di fatto, agli occhi dello spirito di figliolanza e libertà. È un profondissimo disincanto che lo anima (l'anomia può essere contenuta soltanto, non *qui-e-ora* annullata; né il giorno del Signore può esser *fatto* venire dalla fede delle «primizie di salvezza»); ma questo disincanto (vero prototipo di tutti i disincanti) non può reggersi che sulla forma del *doppio servire* – impotente alla radice nei confronti di *tutti* coloro cui è rivolto (*apóstoles e credenti*). Perciò è necessario che questo principio sia tolto di mezzo. E ciò comporta il compimento della stessa Età del Figlio, se è vero che il suo 'processo' (il suo essere necessariamente *anche* nella forma del procedere) è concepibile soltanto in quanto vi esista e vi operi il *katéchon*. Ma nell'istante stesso in cui la sua potenza potesse *persuadere* tutti, sarebbe la sua fine: il trionfo dell'apostasia. Il *katéchon* opera per la sua fine, è per la morte, nel senso più 'perfetto' dell'espressione; ogni elemento che 'convince' al proprio servire, lo avvicina alla fine; ogni sua 'vittoria' lo sconfigge; ogni *forma* che riesce a produrre, lo dissolve. Il suo contenere-indugiare-formare è un *dráma*, che non può condurre ad alcuna *catarsi* – un *dráma maledetto* da tutti i suoi protagonisti.

Il principio del *katéchon* domina in tutto ciò che cerca di tenere ‘in forma’, *nel suo dissidio*, l’Età del Figlio, in tutto ciò che ne trattiene l’apocalisse. Ogni ‘principato’ di questa Età ne è espressione. Vi è, sì, l’*árchon* che opera «nei figli dell’*apeítheia* [della defezione radicale dalla fede]» (*Ef.*, 2, 2), e questi non è che lo stesso *Antikeímenos*. Ma vi sono magistrati e principi delle genti, vi sono gli «arconti» dei giudei, alcuni dei quali poterono aver fede, anche se mai giunsero a testimoniarla (*Gv.*, 12, 42). Vi sono gli «arconti», che Paolo ci invita a non temere, perché radicalmente impotenti nei confronti di chi è nel bene (*Rm.*, 13, 3). Ma è altamente significativo che si possa usare lo stesso termine per designare sia questi ultimi che l’«*árchon kósmou toútou*» (*Gv.*, 12, 31), o, che è lo stesso, che si possa usare il termine «*árchon*» per designare l’Anomos, quando, secondo la lettera, non ha certo alcun senso sospettare di anomia i capi, i sacerdoti, gli anziani, insomma: gli «*árchontes*» di Israele. Ciò che qui si indica, *dira luce*, è quanto già abbiamo dovuto riconoscere: che gli arconti delle genti non possono ‘contenere’ l’Arconte di questa Età, e che, anzi, la loro azione deve consistere nell’ospitarlo in sé, nell’assumerlo, e quindi necessariamente anche nell’‘interiorizzarlo’. Come sono del tutto impotenti nei confronti delle «primizie di salvezza» (e così va letto *Romani*, 13, 3), così lo sono nei confronti dell’apostasia, che finirà con lo spezzare ogni ostacolo – e ciò avverrà, come si è visto, per l’essenzialissima ragione che apostatico è il senso profondo dell’opera dello stesso *katéchon*.

Gli arconti parlano una *sophía* che è di questo secolo; essi, anzi, esprimono *la sophía* di questa Età, se con *sophía* davvero intendiamo arte del mediare, del contenere, del ‘formare’ il dissidio (e non potremmo certo, in questo contesto, fare di *sophía* un sinonimo di *anomía* o di *apóleia*). Ma essa radicalmente si distingue da quella dei «*téleioi*», dei «perfecti», che parlano la «*sophía theoú*», quella sapienza divina, nascosta «prima dei secoli» nel mistero, ma ora – nel *kairós* che è *ora* – rivelata. Della sapienza divina gli arconti nulla sanno, e perciò sono destinati ad essere distrutti. Il passo di *I Corinzi*, 2, 6-9, chiarisce definitivamente la natura *insieme* dell’‘arconte’

e del *katéchon*. L'arconte può essere 'sapiente', ma la sua è la sapienza che *serve* questo secolo; egli ignora la *sophía* dei « perfetti », perché questa è la follia della fede unicamente in Cristo. Rimanendo *sophós*, dunque, l'arconte potrà anche giungere a crocefiggerla – perché sta confitto nel suo stesso principio il contenere-detenere gli opposti principi in stabiliti confini. Sta perciò scritto nella sua essenza, che egli non possa in nessun modo distinguere il Cristo dal 'semplice' ribelle, colui che semplicemente porta il tirso dal vero iniziato. Ma è altresì evidente come il suo nome (poiché la sua azione pretende, di fatto, la 'defezione' del credente) possa anche essere lo stesso di quello dell'Anomos, dell'Antikeímenos: *árchon*.

Ma che cosa spiega l'operare del *katéchon*? perché egli vuole così distinguersi dagli antagonisti fondamentali? perché, contenendo l'anomia, vuole tenere 'in forma' l'Età – senza che un simile *pónos* possa in alcun modo essergli 'riconosciuto' dal vero credente? E, poi, questo suo agire è elemento di un simbolo complessivo, o è destinato a rimanere un irrelato mistero? Ancora una volta, non ci interroghiamo sull'efficacia della sua azione, ma sul principio che la governa. Tale principio obbiettivamente si esprime nel voler impedire quell'apocalisse che comporta la *parousía*. Si tratta di semplice *phóbos* nei confronti dei tempi apocalittici? Antichi rabbini pregavano per questo il Signore che fosse risparmiato loro di assistere alla venuta del Messia. Ma comunque si riguardi l'operare del *katéchon*, non possiamo scorgervi traccia di paura: egli va alla radice della propria potenza, nei limiti che essa manifesta: osa 'detenere' l'anomia, affrontarla in se stesso, correre sempre il rischio di uscirne intimamente distrutto, e, insieme, lottare anche contro l'anti-nomicità dei « perfetti ». D'altronde, i suoi tempi sono già quelli dell'*enérgeia* del « *mysterium [...] iniquitatis* ». È dall'istante dell'apocalisse del Signore che sono « i tempi apocalittici » – e nessun roboante *mythológemata* potrebbe aggiungere nulla a questo, che il *katéchon* già sa. Siamo qui al punto: l'operare del *katéchon* (senza di cui non potrebbe concepirsi quel 'processo', che la forma di questa Età composta, e, dunque, questa stessa Età) è comprensibile soltanto sul fondamento della domanda. È la vera domanda, che ve-

*ramente lo fonda: « Ma tuttavia il Figlio dell'uomo, venendo, troverà fede sulla terra? » – che significa: troverà Vita?*

Alla domanda il *katéchon* (e ogni ‘arconte’ della terra, nella misura in cui il suo principio lo informa, ogni ‘arconte’ di questa Età, in quanto costretto a confrontarsi con l’apocalisse del Figlio) risponde negativamente. Nel dire No, egli non fa che esprimere la propria *sophía*. E infatti, se dovrà aver luogo la perfetta apocalisse del Figlio della perfetta distruzione, della completa rescissione (*apostasía*) dal libero Amen al Padre (e a tutta l’abissalità del Padre), perché venga il Signore – la venuta del Signore non può concepirsi che ‘dinanzi’ al Ni-ente. Il *katéchon* conosce come nessuno la potenza e la violenza dell’apostasia, poiché la tiene in sé – e, seguendo *sine glossa* la stessa Scrittura, afferma che nessuna saldezza della tradizione potrà resistervi, se quella potenza si *libererà*. Il *katéchon* si carica del male, per tenerlo in una ‘forma’, perché non può avere nessuna fede nella fede dell’uomo. E non sta scritto, d’altronde, che qui nessuno è giusto? E non è scritto che qui nessuna agape è «teleia»? e non si è visto come la stessa *pistis* contenga in sé, drammaticamente, l’*apistía*? E come questo *inquietum cor* potrebbe mai resistere all’univocità, alla decisione che mai vacilla, alla perfetta logica dell’apostasia?

Anche molti degli arconti di Israele credettero, ma non lo potevano ‘praedicare’. Lo stesso *katéchon* potrebbe credere nel Signore, nella sua venuta – ma non potrebbe agire come i «perfetti» di Paolo, poiché ciò che radicalmente manca alla sua fede è la fede *nell'uomo*: che l’uomo possa, pur forte della grazia della fede, resistere all’apocalisse della perdizione, e dunque esserci per accogliere il Figlio e divenire Figlio. Il *katéchon* non crede all’apocalisse dei figli, e la sua *sophía* accumula testimonianze su testimonianze per dimostrarne la radicale impossibilità. Se l’Anomos, nel suo innalzarsi, travolge ogni limite, ogni forma, sarà la vittoria dell’*apóleia*, e Ni-ente troverà il Figlio. Radicale fallimento del senso della Rivelazione. La possibilità che vi sia qualcosa piuttosto che Ni-ente, nell’istante della *parousía*, è per il *katéchon* affidata esclusivamente alla possibilità di ‘addomesticare’ il filius perditioris: non v’è potenza che possa opporvisi frontalmente, ma vi sarebbe possibilità di trans-formarlo via via, di co-

stringerlo in forme sempre diverse, adeguandosi al suo stesso innalzarsi. Non sappiamo se il *katéchon* creda a tale possibilità. È certo che nulla vieta di pensare che egli possa anche credere nella potenza del Signore di annientare l'Empio – ma solo dopo che l'Empio abbia già annientato ogni cosa (e dunque se stesso – così come il Kronos dell'incisione di Hogarth divora se stesso dopo aver divorato tutti gli enti, suoi figli). La sua azione non muterebbe comunque, poiché essa si svolge nel segno del *come se*: egli opera *come se* il trattenere in sé, via via adattandovisi, «l'*enérgeia* di Satana», sia l'unico concepibile mezzo atto ad arrestarne l'apocalisse. O questo arresto, o il fallimento della Rivelazione. E poiché il credente mai potrebbe condividere un tale aut-aut, il *katéchon* può sempre anche trovarsi nella condizione di doverlo crocifiggere.

Potremmo ancora ripetere le ragioni per cui quest'opera di contenimento è destinata a fallire, nell'istante stesso in cui raggiungesse il suo fine – per cui essa, cioè, risulta costitutivamente condannata a morte. Ciò non altera il fatto che è per essa che è concepibile il 'procedere' di questa Età. E poiché in tale 'procedere' è insito il Futuro, che è dimensione dell'intero simbolo, l'opera del *katéchon* non può apparire superflua contingenza. Essa *sta*, paradosсалmente e drammaticamente, nella *complexio* del simbolo; ogni opera che dia *forma* in sé alla potenza della dissoluzione (e che così ne partecipi, 'detenendola'), che faccia *come se* soltanto una tale forma potesse contrastarla, e trattenga, ad un tempo, coloro che si presentano come «privizie della salvezza» dal 'praedicare' in *parresía* il proprio aut-aut (qui-e-ora nessuno deve servire due padroni) – ognuna di queste opere *sta* necessariamente nell'Età del Figlio, nella misura in cui essa è il non-ancora dell'apocalisse dei figli. L'intera dimensione *politica* dell'Età del Figlio testimonia tali aporie; il suo principio è quello stesso del *katéchon*.<sup>1</sup> Ogni politica che sia *forma*, custodisce in

1. L'« *humanus legislator* » di Marsilio da Padova, la positività della cui legge non si fonda su alcuna idea di 'diritto naturale' o di 'diritto divino'. Ma proprio per questo la *pace* che intende produrre, e che ne legittima la sovranità, è, alla radice, *impensabile*: poiché, nel 'detrarre' in sé, nella sua stessa legge, l'Anomia, non può non contrastare

sé il ‘peccato’, poiché, da un lato, *non vuole il fallimento della Rivelazione* (essa contrasta realmente la perdizione), e, dall’altro, non ha fede alcuna nell’apocalisse dei figli. Vuole *conservare enti*, e cioè *forme*, per l’*éschaton* – non può farlo altrimenti che ‘trattenendo’ l’innalzarsi dell’*anomia* – per ‘trattenerla’ non ha altro mezzo che ospitarla in sé, plasmando intorno ad essa la sua forma. O il Politico agisce «secundum operationem Satanae», e, allora, cessa tout court di essere *forma* e si confonde con le potenze dell’*anarmostía* (*Behemoth*), oppure vuole essere *katéchon* e, consapevole o no, deve accettarne i principi e subirne le aporie (*Leviatano*).

Ma la necessità di quest’opera, nell’Età del Figlio, è lungi dall’esprimersi soltanto nella forma politica, in senso proprio. La stessa Chiesa del Cristo ne partecipa indiscutibilmente; ignorarlo, significa dimenticarne il *drama*, trasformarla in passiva testimonianza, in principio di mera ripetizione, e, soprattutto, ‘rassicurarla’ sul proprio fine e sulla propria potenza di perseguirolo. Ogni immagine ‘trionfale’ della Chiesa si fonda sulla rimozione del suo necessario partecipare al *katéchon* – e dell’essere, per questo, come Schmitt comprese, prototipo di ogni autentica forma politica. In nessun luogo del Nuovo Testamento emerge un’immagine ‘perfetta’ della Chiesa – piuttosto un’intera fenomenologia sulla fatica del trasmettere, sugli infiniti ‘pericoli’ della *traditio*; e sono, a volte, così profonde le divisioni che la percorrono, da gettare il disprezzo su di essa (*I Cor.*, 12, 18-22). Ma non è il riconoscimento astratto della sua ‘storicità’, che qui ci interessa; interessa, invece, che *nella Chiesa* si riconosca pienamente la necessità del differire, dell’indugio, e che tale ‘processo’ sia politicamente-gerarchicamente *formato*. Che questa esigenza abbia fondamento evangelico, può esser messo in

con la *guerra* che, contro l’Anomia, necessariamente conducono i ‘giusti’ – e, nello stesso tempo, mirando a ‘difendere’ i ‘giusti’ dallo scatenarsi dell’Anomia, non può non *far guerra* allo stesso principio che deve ospitare in sé: e, cioè, alla fine, non può che *far guerra in se stesso*. Qualsiasi forma politica nell’Età del Figlio è espressione di questo *errore-errare*. Il *katéchon* è ciò che conserva la *forma dell’errore*, come l’unica possibile del procedere dell’Età.

dubbio soltanto da letture astrattamente ‘sentimentali’ del testo. Gesù non ‘chiama’ soltanto intorno a sé, ma ordinai la propria comunità. Gli Apostoli vengono *ordinati*; Pietro è sempre chiamato *prōtos*, il primo; l'affermazione di *Matteo*, 16, 18 è, sì, la sola dove nei Vangeli compaia il termine *ekklesia* in riferimento a coloro che credono nel Cristo (l'altra, sempre in *Matteo*, 18, 17, si riferisce all'assemblea di tutto il popolo – ed è significativo che Gesù usi ‘naturalmente’, per indicare la propria comunità, il termine della tradizione), ma suona davvero pesante come pietra: si tratta di *edificare* una Chiesa, e di edificarla sopra un’*autorità* chiaramente presente, reale, determinata, in modo che essa possa *durare*. Le tradizioni staranno, se starà questa Pietra – e questa Pietra resisterà alle «portae inferi» se verrà riconosciuto il mandato di Pietro.

Perché è necessario *durare*? Perché il Cristo stesso annuncia la forma di ‘processo’, che il Futuro deve assumere? Perché non possiamo che ad-tendere l'apocalisse dei figli, e perché questa non può confondersi con quella del Figlio. I figli non sono affatto ‘perfetti’, né lo è la Chiesa che li custodisce – ma la Chiesa può ‘iniziarli’ e nutrirli. Essi possono anche seguire il Signore, ma «non hanno da mangiare»; devono essere nutriti «ne forte deficiant in via» (*Mt.*, 15, 32). Vi è una *via*, dunque, e una via lungo la quale in ogni momento è possibile ‘deficere’. Perché non *vengano meno*, è necessario siano *tenuti insieme*. E perché questi *parvuli* stiano ‘ben connessi’, è necessario, *in ogni senso*, nutrirli. Ma – attenzione, questo è decisivo – *non* lo possono gli Apostoli; essi non hanno che pochi pani e qualche pesce. Guai se fingessero di potersi nutrire da sé. È Cristo che nutre. Ma Cristo (di nuovo l'affermazione della necessità dell'*ekklesia*) *attraverso* gli Apostoli: sono i discepoli a distribuire i pani e i pesci. *Drâma* densissimo: è necessario chi distribuisca il nutrimento, affinché gli stessi ‘chiamati’ non disertino; è necessario che costoro si presentino secondo un ordine, su un fondamento («super hanc petram...»); è necessario *uno spazio*, dove siano ‘contenuti’ coloro che Lo seguono («...aedificabo ecclesiam meam...»), affinché (poiché essi sono ancora ‘digiuni’) non vengano ‘sedotti’. *Galati*, 4,

I sgg., si regge interamente sulla narrazione evangelica: siamo coeredi, ma ancora *parvuli* (*népios* = in-fans), e il *parvulus* non differisce dal servo. È, sì, padrone di tutto, ma in tutto ancora dipende da tutori e amministratori. Gli è necessario l'*árchon*. Va *detenuto* ancora, perché *stia* sulla tradizione. Siamo forse già perfettamente riscattati da questa tutela? Possiamo dirci *tutti* 'perfetti'? Il passo successivo non autorizza ad affermarlo. Si tratta, piuttosto, di un'invocazione, una preghiera. Certo, è il «*pléroma* *toû chrónou*» (4, 4); è risuonato l'*alto grido* (*krázein*) del Figlio: «*Abba Pater!*» (4, 6), per mezzo del quale si rivela il «*pneûma hyiothesías*» (*Rm.*, 8, 15). Tutto è stato donato, affinché si possa riconoscere di essere conosciuti da Dio (4, 9) – ma forse che i Galati non vogliono *servire* di nuovo, forse che Paolo non li scopre ancora rivolti «*ad infirma et egena elementa*» (4, 9)? L'apocalisse dei figli sta nell'Aión Futuro, il cui tempo è l'Immemorabile del Padre.

Ma quale affinità tra Chiesa e *katéchon* tutto ciò mai rappresenterebbe? Il *katéchon* detiene nella sua Legge l'*enérgeia* della perdizione; la Chiesa nutre lungo la via chi segue il Cristo. Il rapporto sembra semplicemente nominalistico, e celare, in realtà, un antagonismo di fondo, poiché la Chiesa difenderebbe in sé quelle «primizie» che permangono in essenziale contrasto con ciò che il *katéchon* 'trattiene'. Non solo, ma la Chiesa ama ciò che protegge – e vuole che si innalzi; all'opposto, il *katéchon* teme, e perciò limita, definisce, 'addomestica' ciò che ospita in sé. Ecco, allora, *le due città*, fenomenologicamente connesse, ma principalmente separate; l'una tutta rivolta a trasfigurare i *parvuli* in pieni eredi, ad insegnare loro il *grido* del Figlio – l'altra, costretta sempre nel vincolo che connette legge a peccato, *Nomos del peccato*, e destinata perciò ad esser tolta di mezzo dalla stessa apostasia, che essa invano tenta di governare. La prima destinata a nutrire fino e per la *parousía* i *parvuli* che hanno ascoltato il Cristo; la seconda, 'forma' sorda ad ogni «*vox clamantis*», nocchiero della stessa *anarmostía*. Il fatto che entrambe abbiano fondamento, ordine, gerarchia – che entrambe presuppongano la necessità di un processo e di un'attesa,

e di una *via* nella quale *tenere* l'uomo – non farebbe che rendere ancora più evidente la loro abissale distanza.

L'enfasi su tale distanza produce effetti rasserenanti e consolatori. Non è data, dunque, solo l'impossibile speranza del *katéchon*: 'arrestare' il filius perditionis, affinché la *parousia* non si risolva in apocalisse del fallimento della Rivelazione. Né siamo costretti a obbiettare a tale speranza appellandoci 'semplicemente' alla già avvenuta adozione, eliminando, cioè, il Futuro (il che comporta l'eliminazione della *complexio* del simbolo, e, dunque, alla fine, già *apostasia*) – oppure alla *singolarità* ineffabile dell'atto di fede (ciò che ridurrebbe l'*ekklesia* a pure funzioni didattiche). È data anche, per grazia, una *reale istituzione* che custodisce in sé, *senza impazienza*, i parvuli che credono, e li educa, 'armonizzandoli' insieme, all'attesa del giorno del Signore, così che essi, insieme, resistendo alle «*portae inferi*», possano assistervi. Poiché i parvuli vanno, *in ogni senso*, nutriti, è possibile riconoscere anche la necessità del *katéchon* – e tanto più dove esso davvero 'contiene' l'innalzarsi dell'Anomos. Ma nulla dello spirito di quest'ultimo intacca la Chiesa, la quale esprime, all'opposto, la più perfetta fede che l'uomo possa 'procedere' alla pienezza dell'eredità, essere custodito dall'*enérgeia* di Satana, e manifestare la propria vita *all'Ultimo*, così da risorgere finalmente alla Vita.<sup>1</sup>

Una 'selva oscura' di problemi minaccia, tuttavia, tale irenica visione. Anzitutto, *katéchon* ed *ekklesia* sono uniti nel non poter ritenere *attuale* nell'uomo quella misura di libertà che sola lo salverebbe dall'*apostasia*. La durezza del cammino lo farebbe senza dubbio 'venir meno', senza il soccorso di coloro *attraverso* i quali il Signore nutre. Il *katéchon* ritiene *impossibile* attingere a una tale misura; la Chiesa la ritiene, invece, o può ritenerla, *potenziale* – ma né l'una né l'altra 'grande Forma' potrebbero mai conce-

1. In fondo, la grande polemica di Guglielmo di Ockham contro il potere temporale della Chiesa, in nome della *libertà* cristiana contro la servitù dell'antica legge, testimonia assai più la drammatica *utopia* di voler concepire una Chiesa *pura* da ogni contaminazione con la *forma* del *katéchon*, che una difesa dell'auctoritas laica delle *civitates* e dei *regna*, come in Marsilio.

pirne, ora, l'*enérgeia*. Come l'apocalisse del filius perditionis è 'compimento' del *katéchon*, così quella della 'figlianza' lo sarebbe per la Chiesa. Potrebbe la Chiesa (a differenza del *katéchon*) operare volontariamente-liberamente *per la sua stessa fine*? Soltanto se potessimo presupporre in essa la conoscenza del Fine; soltanto se potessimo concepire una differenza essenziale tra *ekklesia* e coloro che nutre; se ciò che 'contiene' (l'*ekklesia*) fosse *perfetto*, allora, certamente, esso attenderebbe perfettamente l'apocalisse dei figli e ne riconoscerebbe i segni. Ma in nessun modo ciò è affermabile; la Chiesa è peccatrice come i parvuli che guida, affinché non si disperdano. La sua guida non può esprimersi che nel *custodire nell'attesa* – e questo è il medesimo principio dell'opera del *katéchon*. La Chiesa può sperare la *parousía* e *credervi* (nulla vieta, d'altronde, di pensare che anche il *katéchon* possa nutrire tale speranza), ma la sua opera si svolge, ora, interamente, dinanzi alla tragica consapevolezza che, se questo momento fosse l'Ora, nessuno si troverebbe capace di quel grido: «Abba, Pater!», E, dunque, prega che indulgio sia, che ci sia concesso di 'procedere' – e tale indulgio, tale processo essa organizza, ordina, governa. Essa tiene 'in forma' il processo, come il *katéchon*, e a questo compito tanto essenzialmente può *sempre* ridursi, da ridurre l'Aión Futuro stesso a questa sola dimensione.

La *positività* della Legge diviene, allora, essenziale all'*ekklesia*, così come al *katéchon*. Occorre dar-forma all'attesa *come se* potesse interminabilmente durare; più quest'idea si afferma, più fondata deve essere quella positività. La *semplicità* della 'regola' evangelica non può più bastare; soltanto i «*perfecti*», infatti, potranno vivere ogni istante come *éschaton*, e vuotarsi perfettamente nell'accoglierlo. Il destino della Chiesa consiste nella *conoscenza* che questa misura di libertà è il non-ancora dell'uomo. E il fondo di tale conoscenza essa lo condivide col *katéchon*. Che la Chiesa debba perciò anche 'immaginarsi' come nuovo Israele è *scritto* in tali rapporti; non si tratta né di 'errori', né di 'tradimenti'. Come è necessario che la dimensione della Legge si riaffermi essenziale per la Chiesa, così lo è che essa tenda a 'sostituirsi' a Israele. Da un lato, ne va di quale *ordine* sia chiamato a conferire la propria forma al

processo e all'attesa; dall'altro, del fatto (su cui già ci siamo soffermati) che il *durare* di Israele è insuperabile testimonianza della stessa *miseria* della Chiesa, della radicale incompiutezza della *metánoia*, cui essa è chiamata a cooperare. È più positiva ne diviene la legge, più 'fondato' il suo ordine, più forte la rimozione che opera del senso escatologico della «*pórosis*» di Israele, più arduo sarà per la Chiesa leggere-accogliere i segni di libertà che i suoi parvuli possono manifestare – impossibile addirittura, quando tali segni non provengano, in qualche modo, dal suo stesso interno.

Ciò è *scandalo* autentico; qualsiasi sua lettura 'sentimentale', nei termini dell'immediata opposizione tra positività della Legge e saggezza-follia della fede, ne tradisce la portata, *in verità escatologica*. È per il suo fondamento che la Chiesa deve 'tenere' anche alla forma del *katéchon*; essi durano insieme nell'Età del Figlio. La Chiesa non si riduce a quella forma, ma mai la potrà superare, senza con ciò stesso negarsi – senza, con ciò stesso, negare il suo essere *pietra*. Immanente *pórosis* nella stessa Chiesa. Se essa deve durare, è inevitabile che così sia; se essa non è *attuale ekklésia* dei perfecti, se essa è Chiesa di coloro che sono già, sì, eredi, ma ora *come servi*, dovrà esserne *árchon*; non può riconoscerne la libertà che in potenza, affinché ora non si 'liberi' il loro spirito di servitù, il loro 'naturale' desiderio di obbedire a segni e portenti. Ma ciò comporta, alla radice, che essa è costretta ad operare, ora, *come se* quella libertà fosse *soltanto* Futuro (appartenente ad un Futuro separato dall'Aión dei tempi). Dostoevskij ha immaginato, su questa base, la figura dell'Inquisitore come tragico nesso tra *ekklesia* e *katéchon*; assolutamente estranea ad ogni trivialità sulla Chiesa come 'tradimento' del Cristo, la pagina di Dostoevskij medita sull'irrisolvibile antinomia immanente nella *forma* della Chiesa tra il proprio fondamento positivo (che necessariamente comporta il non poter riconoscere *attuale libertà*), e attesa dell'*éschaton*; ma se l'apocalisse dei figli è non-ancora, quest'attesa dovrà assumere la forma della durata, del processo, e, dunque, quella potenza, che deve 'contenere' nel processo, risulterà necessaria. L'attesa si risolve nella legge che regola le forme dell'attendere e nell'obbedienza ad esse. L'Inquisi-

tore ha perfettamente presente l'antinomia – ed è perfettamente *disperato* di poterla risolvere. Poiché la sua Chiesa è fondata su Pietro. Non sul prediletto, non su colui che poggia il capo sul *cuore del Signore*. E che così sia, è Lui che lo ha deciso. L'Età del Figlio può concludersi in Giovanni – nel libero raccogliersi dei figli intorno alla Croce-*parousia*; ma il Figlio stesso indica, in *parresia*, che il suo durare avrà la durezza di Pietro. Pietro ha in sé il *katéchon* – e come il *katéchon* può ospitare in sé Satana. Con i medesimi accenti dell'Avversario può rivolgersi al Figlio, invitandolo a 'deficere', ad allontanare da sé il suo calice. E con gli stessi accenti con cui ha apostrofato l'*apóstates*, il Figlio, allora, *caccia* Pietro: «Vade post me, Satana! Scandalum es mihi, quia non sapis, quae Dei sunt, sed ea quae hominum» (*Mt.*, 16, 23; *Mc.*, 8, 33; cfr. *Mt.*, 4, 10). Conosce gli uomini, Pietro – perché ne porta dolorosamente in sé la pesantezza, la 'servitù'. E come loro ha paura; è duro per lui ascoltare quella parola: «non temete»; e per paura può giungere a tradire ciò che *veramente*, massimamente ama. Come gli uomini, che gli vengono affidati, è ancora *come un servo*. Perciò abbisognerà di leggi e positivi mandati. Nulla di ciò saprebbe Giovanni: il suo amore è «*teleía agápe*», la sua attesa Futuro eterno. Come potrebbe lui esser chiamato a *seguire*? Lui è da sempre *nel cuore* del Signore. È Pietro che *segue*, che faticosamente, per infiniti scandali e peripezie, dovrà, *sulla terra*, cercare arrancando le tracce del Figlio. Consapevole della debolezza del suo sguardo, rimane come incredulo di fronte all'invito: «pasce oves meas», «sequere me». E il discepolo «che Gesù amava», «qui et recubuit in cena super pectus eius»? Non può *seguire* chi è già uno col Figlio nella relazione della «*teleía agápe*». Non lo comprende Pietro – né a lui il Figlio lo mostra in *parresia*. A lui comanda: «Si eum volo manere, donec veniam, quid ad te?» (*Gv.*, 21, 15 sgg.). *Duro* ha da essere il fondamento, il *prótos*; ma in quanto tale molto non gli può essere rivelato, di ciò che i «*téleioi*» già ascoltano.

Lo Spirito di Verità, che il mondo non può ricevere, poiché ancora non lo conosce, non lascerà orfani gli apostoli (*Gv.*, 14, 17-18). Pietro non è abbandonato («quia ego vivo et vos vivetis»); ma a lui, cui è comandato di

'contenere' ed 'educare' quel mondo che «non Lo vede e non Lo conosce», a lui, primo dei *primi* apostoli (secondo l'importantissima espressione di Paolo, *2 Cor.*, 12, 11), sarà necessaria la forza della legge. Ma la necessità della legge comporta, con altrettanta necessità, sia la pre-potenza del peccato che la possibilità della stessa apostasia. Questa possibilità è *reale* in Pietro, *nel fondamento*. E di essa egli amaramente piange (*Mt.*, 26, 75; *Mc.*, 14, 72). Sono 'soltanto' queste lacrime a distinguerlo dal *katéchon*, il quale ospita in sé l'apostasia deliberatamente, e fermamente *calcola* che solo in quest'opera stia una possibile 'salvezza'. Pietro piange della propria *pórosis* – e con ciò stesso sempre anche testimonia della possibile *metánoia*. Ma non può farlo che *attraverso* quel suo stesso sempre attuale poter 'venir meno', quella sua sempre possibile 'defezione'. Possibilità da cui è, invece, perfettamente libero il volto *sereno* di Giovanni.

Soltanto *in tali distinzioni* il simbolo è pieno.<sup>1</sup> Il *drâma* di Pietro – connesso allo stesso principio del *katéchon* – deriva dalla irriducibilità del simbolo alla pienezza del solo Presente. Il Figlio mostra l'inseparabilità del procedere di Pietro dalla *ferma* attesa di Giovanni. Giovanni *sta* sulla perfetta fede che l'apocalisse del Figlio si compia in quella dei figli. Pietro testimonia come l'Aión giovanneo non sia separabile dalla durata, dal procedere, non sia 'assolutizzabile' da Chronos. L'apocalisse dei figli non può in nessun modo essere scontata nella «*teleía agápe*» del Figlio e di Giovanni – poiché il Figlio stesso ne reclama la perfetta libertà. Il Figlio la rende possibile; Giovanni mostra l'efficacia di tale grazia. In nessun modo la necessitano; se la rendessero inevitabile, la annullerebbero. Giovanni ha fede perfetta, ma anch'egli *attende*. Il 'processo' di Pietro è autentico arrischio, come la tentazione del Cristo: è *hodós*, certo, e, dunque, già via del Signore, della giustizia, della

1. Gioacchino (da cui Schelling prende l'idea della differenza radicale tra Pietro e Giovanni) lo spezza *cronologicamente*. Ma sia Tommaso che Bonaventura, nella loro aspra polemica anti-gioachimita, finiscono col risolverlo in mera identità. È Dante, invece, a farlo vibrare in tutto il suo *drâma* 'canonizzando' Gioacchino 'in' Bonaventura – e, parallelamente, Sigieri 'in' Tommaso (*Paradiso*, x-xii).

libertà («*egó eimi he hodós*», *Gv.*, 14, 6), ma anche, diremmo, *póros*: l'aprirsi il passaggio, la traversata *pericolosa* (*peíro*), la difficile *esperienza* (*peíra*). *Impossibile*, agli occhi del *katéchon*, che possa raggiungere il proprio *portus*. Ma è forse possibile per la Chiesa di Pietro? Non certo perché assicurata dal 'vime' tra potenza e atto; l'effetto non sta qui in nessun modo a priori nella causa – né la causa è 'divorata' dal processo. Pietro è realmente distinto, e in forza di tale distinzione sono la sua vita e la sua opera. Ma altrettanto vale per Giovanni. Pietro può altrettanto poco assicurare l'apocalisse dei figli, di quanto il *katéchon* possa 'assicurare' in sé il *filius perditionis*. Ma l'Età del Figlio – che sta nel cuore della complexio del simbolo – è quella del *drâma* che distingue e unisce *ekklesia* e *katéchon*.

È possibile che il Figlio semplicemente abbandoni tale *drâma*? No, poiché egli, comunque, lo concluderà. È possibile che ne sia abbandonato? Certamente, poiché il principio dell'apostasia è immanente a tutte le potenze della sua Età. È *puramente possibile*, cioè, che al suo *Adventus* egli non trovi che la propria stessa icona, Giovanni – e cioè: il proprio stesso «*sinus*». L'apocalisse dei figli è puramente possibile. Il *katéchon* – che 'tiene' alla vecchia legge – ne afferma, invece, la assoluta impossibilità. Ma nulla di necessario egli può, in realtà, affermare. Neppure la Chiesa potrà affermare la necessità dell'apocalisse *dei figli*. Non può affermare neppure che la propria *prâxis* proceda *verso* di essa: continuamente le sue azioni la smentirebbero. Nulla qui è in verità segno dell'*éschaton*, che si spera al di là di ogni speranza. Ma quindi nulla neppure lo nega. Le visioni apocalittiche testimoniano, all'unisono, che l'Età del Figlio moltiplica i segni *opposti* all'attesa di Giovanni, che i suoi segni sono quelli dell'A-nomos. *Per salto*, esse affermano, poi, che un Amen risponderà all'*Adventus*. Non v'è altro modo di affermarlo. Questo «*krázein*» è puramente possibile, e altrettanto che vi sia Ni-ente ad accogliere il Figlio – che i figli si siano già da sé giudicati, venendo meno per via, disertando e dunque *morendo*. Soltanto l'abisso del Padre può sapere l'*éschaton* – ma non potrebbe dirlo, poiché confitto nell'*éschaton* è un possibile che contraddice le possibilità del Verbum. Certamente, non sarà mai Pietro a poter

rispondere alla tremenda domanda di cui neppure il Figlio ha risposta. Tantomeno Pietro dovrebbe sospenderla o rimuoverla – dovrebbe, all'opposto, gridarla sopra tutti i tetti ai parvuli che gli sono stati affidati. È in Paolo che, a volte, risuona – ma in Paolo proprio in quanto si distingue da Pietro, o addirittura gli si oppone (*Gal.*, 2, 11), senza con ciò mai metterne in discussione il fondamento.

L'uomo può volgersi, come i Galati insensati (3, 1), alla potenza di questo mondo, al suo *árchon*, *imitarlo* nel farsi Signore, nel sedersi come Signore nel tempio di Dio, *separato* da Dio. Così come il Figlio poteva respingere il suo calice. Non facendolo, il Figlio ha mostrato (ed è la sua apocalisse) la sua perfetta figiolanza. Ha mostrato, insieme, che questa non è immediatamente quella dell'uomo. Ma – non vi è dubbio – il suo *Pleroma* è concepibile soltanto in uno con quest'ultima. Da ciò la tremenda realtà della sua attesa (e di quella di Giovanni). Il Figlio ha stabilito e ordinato: alcuni apostoli, altri profeti, altri evangelisti, altri pastori e maestri (*Ef.*, 4, 11) – e altri ancora, abbiamo visto, tutori e amministratori. Ha edificato realmente, e ha posto su fondamento *duro*. Ma tutto ciò ha fatto attendendo a quel Fine: la *hénosis* nella fede e nella *conoscenza* di Lui, cioè: all'«uomo perfetto (*téleios*)». Questo Fine non è affatto semplicemente il Fine dell'uomo, è il Suo stesso fine, la Sua stessa plenitudo, il Suo *Pleroma* (4, 13). Il *Pleroma* del Figlio è simbolicamente connesso all'apocalisse dell'uomo – che è Futuro, e che è l'uomo a decidere. È già apparso l'estremo insuperabile di quella piena libertà, che *ha tutto in mano*, e nulla getta via (*Gv.*, 6, 37), nulla dissolve (l'*apóleia* che è l'opera dell'*Anomos*), che ha su tutto ogni potestà, eppure non parla a suo nome, eppure sta in perfetto ascolto della «*vox clamantis in deserto*» e nulla compie che le sia alieno. L'apocalisse di questo «spirito di figiolanza» è compiuta. E ciò ne testimonia irrevocabilmente la *pura possibilità*. Il suo *perfetto* opposto *non è*, invece, apparso. Questo è il vero fine dell'*Anti-keímenos*, dell'Anti-Cristo, e in ciò sta il fondamento del suo operare. L'*apocalisse* dell'*apóleia* contro quella piena 'restitutio' del Figlio al Padre, la 'misura' perfetta della perdizione e dissoluzione, il polo opposto alla Croce del Figlio – ciò non si è manifestato. Le visioni apocalittiche

concepiscono l'Età del Figlio come l'innalzarsi dell'Anomos a questo Fine, alla *sua* apocalisse, cui contrasta essenzialmente il processo chiamato a compiersi in quella *hénosis* degli uomini tra loro nella fede e nella conoscenza, che è icona dell'*Unum* tra Padre e Figlio (*Gv.*, 17, 11) – e abbiamo visto attraverso quale 'selva' di mediazioni e conflitti le due vie debbano articolarsi. Ma ora la domanda è: quel polo opposto alla Croce, la sua *pura possibilità*, non è indicato dalla Croce stessa?

La Croce segna un limite che l'*erede* nella sua opera può toccare. È l'*erede* che viene esaltato nell'*agape* perfetta del puro donarsi. Il suo *logos* è *sklerós* per il suo prossimo, «*quis potest eum audire?*» (*Gv.*, 6, 60): difficile, ma anche duro, impietoso e, insieme, *validus*, capace di colpire, irruento (così era *sklerón* per Paolo combattere il pungolo, *At.*, 26, 14). Come possono gli uomini ascoltare-accogliere quella 'misura' di libertà, che eccede ogni misura? Ed ecco l'*educare*, il nutrire, il procedere, nella complexio delle sue forme. Ma non dovrà essere possibile anche il perfetto *Anti-heímenos*? Alla *nativitas perfecta* di *agape* – che è tale quando, vincendo ogni seduzione, si afferma nel Figlio (il Padre lo ama perché *lui* depone la propria vita: «all'*egò títhemi...*», *Gv.*, 10, 17), non deve poter corrispondere quell'altro polo: la *nativitas perfecta* (l'*apocalisse*) dell'Anomos? L'*erede* può innalzarsi al Figlio, ma, abbiamo visto, erede è anche colui che è ancora *come servo*: l'*erede* può, dunque, altrettanto inabissarsi nell'estremo della servitù. Estremo che ancora *non* si è manifestato, a differenza dell'altro. Certo, non è necessario che si manifesti. Ma non era neppure necessaria l'*apocalisse* del Figlio – a meno di non ridurre la *narratio evangelica* a predestinata 'commedia' e a sottomettere di nuovo il Figlio al regno di Ananke. La *narratio evangelica* mostra il realizzarsi *libero* del ritorno al Padre del Verbum (al Padre, sappiamo, in tutta la sua abissalità) – e indica il puro Futuro della *hénosis*, come possibile unicamente attraverso l'*apocalisse dei figli*, ovvero: l'innalzarsi degli eredi-parvuli sulla stessa Croce del Figlio. Ma quest'*apocalisse* è altrettanto 'aperta' di quella del filius perditioris. E non potrebbe essere diversamente, poiché l'*erede* può *non* ascoltare quel *logos sklerós*, può disperdere (l'*apó-*

*leia)* l'eredità, e, dunque, se stesso in quanto erede; così che Ni-ente rimanga dinanzi alla *parousia*, così che la *parousia* non trovi obiectum. Se il Figlio libera, 'libera' anche tale possibilità. La radicale negazione di sé è a priori possibile per il pieno erede. Una libertà *destinata* all'apocalisse dei figli non sarebbe più tale. Ma l'Età del Figlio neppure potrà addomesticarsi in 'giusti mezzi', resistendo indefinitamente sulla base del *katéchon*; proprio perché essa ha origine nell'affermazione di un estremo della libertà, il suo Pleroma potrà concepirsi soltanto o come *hénosis* di tutto e tutti in esso, o come manifestazione-apocalisse del suo opposto. Lo straordinario *realismo* teologico delle visioni apocalittiche ha da sempre riconosciuto tale aut-aut, ed è per questo loro realismo che tutte le autorità di questo Èvo hanno sempre cercato di ridurle al silenzio. Sul fondamento del 'processo' che esse 'narrano' e delle potenze che lo costituiscono, l'apocalisse dei figli appare *l'Impossibile*. Ma né questo 'processo', né le sue potenze, possono negare l'Impossibile: poiché già l'*agape* del Figlio lo è. Esse credono in tale Impossibile; ma questa fede non ha 'fondamento'. Così come non avrebbe fondamento una fede nell'assoluta affermazione dell'*apistía*. Ciò che rimane affatto essenziale è comprendere questo *doppio* nella Croce del Logos: nell'istante stesso che in essa si rivela la libertà perfetta del Figlio *che si dice tale*, si spalanca anche il puro possibile del suo opposto (attenzione: ciò che il Figlio stesso *avrebbe potuto diventare*, innalzandosi autonomamente a unico Signore, accettando la gloria di tutti i regni del mondo). L'Età del Figlio è compresa in tale polarità: tra l'apocalisse *perfetta* del Figlio e quella, che non si è ancora manifestata, né è necessario si manifesti, dell'Anti-*keímenos* (di colui, appunto, che sta all'altro polo del Figlio). La *Grazia* consiste nel fatto che quest'Età inizia con la *nativitas perfecta* del Figlio, e perciò essa si articola interamente non soltanto nel suo segno, ma nel segno della sua *reale* possibilità. Noi *sappiamo* che l'essere-figli è realmente possibile. Ma questo sapere non fornisce alcuna assicurazione, poiché il divenire-figli ci è affidato (se non fosse così, risulterebbe a priori inconcepibile). Noi possiamo 'ritornare', alla Fine, al Figlio, che ha dato origine a questa Età, 'convertirci' a Lui – ma è altret-

tanto possibile che si dia l'altro polo. Anzi – soltanto questa possibilità è *discorsivamente* convincente. Che l'Impossibile della libertà del Figlio si avveri come l'Unum di tutti, ciò diciamo possibile soltanto nel senso che, dopo la Croce *avvenuta* del Figlio, è impossibile negarlo.

Dopo l'apocalisse del Figlio l'idea di *de-creatio* non è più concepibile come 'semplicemente' un 'ricredersi' di Dio, un cessare di amare da parte di Dio (cfr. *Os.*, 9, 15); Dio non potrebbe più nascondere il volto del Figlio (cfr. *Sal.*, 104, 29), né revocare a sé il suo spirito (*Gb.*, 34, 14). Non per questo l'idea diviene inconcepibile tout court: essa indica quell'opposto del Figlio, che, proprio in quanto il Figlio libera e non necessita, non può non apparire *in uno* col Suo stesso apparire. Non può più trattarsi del 'ricredersi' divino, poiché la *parousia* presuppone l'attesa di un obiectum che l'accogla, ma di un perfetto 'ricredersi' degli eredi, che si *distolgono* dal Fine *aperto* loro dal Figlio, che non ascoltano il suo Logos (poiché è duro – ciò va tenuto ben presente: l'*Antikeímenos* fa leva su tale durezza – e promette di sapercene 'liberare'), e dissolvono l'eredità. L'antica *ira dei* si trasfigura e interiorizza nella libertà degli eredi. Ed essa è effettiva potenza *de-creante*. La *parousia* non avverrà nel corso del 'processo', non avverrà, cioè, per impedire che tale potenza passi all'atto, o per imporre il trionfo delle «primizie». Se non fosse *puro eschaton*, immediatamente si dovrebbe ammettere il fallimento dell'intera Rivelazione. In altri termini, non v'è 'intervento' divino, non perché sussista una qualche impotenza divina (come con 'sentimentali' immagini si va ripetendo), ma perché proprio intervenendo Dio dimostrerebbe la propria impotenza (e, dunque, neppure ve ne potrebbe essere idea). Occorre che entrambe le polarità *immanenti* nel segno della Croce si articolino liberamente, in tutta la propria potenza, e che liberamente si decidano.

La «gran voce» del Figlio: «Eli, Eli, lema sabactani?» (*Mt.*, 27, 46), va, in questo senso, radicalmente ricompreesa. *Pleroma* della kenosi – e *Pleroma* dell'abbandono. Se l'abbandono non fosse realissimo e pieno, quella morte non sarebbe *in verità* la morte del Figlio. Alla luce di quell'abbandono continua ad essere sia la possibilità degli ere-

di di 'convertirsi', che quella dell'assoluta 'defezione'; essi sono pieni eredi, chiamati a decidere di sé. La *sophia* delle genti ignorava che l'*agape manifestata* nel Figlio fosse possibile, che l'umanità fosse così *capax divini*. Tutto ciò ci è stato reso noto. Non potrebbe esserci reso noto l'*éschaton* – perché sarebbe, allora, come la revoca radicale di ogni *parresia*. Se conoscessimo l'*éschaton*, saremmo *determinati* ad esso; e tutto ciò, invece, che ci è stato reso noto è che nulla può assolutamente determinarci. Né la Croce, né ciò che le sta di fronte e le si oppone *indissolubilmente*; né la Voce che nel, dal suo deserto ci chiama, né il figlio della perdizione. L'*éschaton* che qui-e-ora si dà, esiste come questo doppio: Vita e Ni-ente, il possibile della «*Zoè aiónios*» (della Vita che è sempre) e quello della sua perfetta dissoluzione (che non è morte, che è il *Non* della stessa morte, poiché la morte è dimensione immanente della stessa Vita, aonicamente considerata).

Ma in che senso dobbiamo parlare di possibile *fallimento* della Rivelazione? Il termine va assunto sgombro di ogni valenza psicologico-emotiva. Significa che sta nel senso della Rivelazione il suo stesso nientificarsi, poiché essa è, essenzialmente, apocalisse del Figlio, apocalisse che 'reclama' quella altrettanto libera *dei figli*, dei coeredi, per attingere il proprio stesso Pleroma. Non sussiste alcuna astratta separatezza tra Rivelazione e possibile Ni-ente. La *passione* del Figlio in ciò consiste: nell'aprire, *insieme*, all'essere-abbandonato dell'uomo, la possibilità dell'*abandonare* (del non credere – e, cioè, del non credere alla Vita) e la possibilità del credere, non nonostante, ma *in e per* quell'abbandono, così come crede il Figlio. La possibilità del Ni-ente non è eliminabile dal simbolo, pena l'eliminare il simbolo stesso, ovvero ridurlo a pacifica sintesi tra dimensioni già essenzialmente affini.

Come l'*Adventus* non può 'intervenire' nella decisione dei figli – così la loro decisione non può interferire con l'*Adventus*. Anche in ciò quello apocalittico è vero *logos*. La *parousia* può aver luogo *comunque*. Il Figlio viene sia che l'Amen lo attenda, sia che il Ni-ente solo rimanga. Poiché egli è il sempre *Adveniens*, il perfetto erede del *Puer*. La sua *parousia* non è affatto *determinata* dall'esserci o no fede sulla terra. Per quanto i parvuli-eredi possano

volgerle le spalle, fuggire il Figlio, l'Età si compirà col suo Adventus. Per quanto essi vorranno *abbandonare*, non potranno 'abbandonare' questo termine. Fuggendo, percorrono comunque la via che porta ad esso. È questa una delle più straordinarie immagini dell'apocalittica: che il fuggire *dal* Figlio incontri comunque il suo venire. Ma il suo venire può incontrarsi con la fuga già giudicata, con l'assenza di fede-e-vita. E poiché egli non può *inter-venire* in questa fuga, che egli trovi il Ni-ente ad accoglierlo, ciò gli è aperto di fronte fin dalla origine – fin da quell'atto folle di agape che rappresenta la sua nativitas.

L'idea di *apocatastasi* è destinata ad assillare ogni autentica interrogazione escatologica, poiché essa si confronta direttamente con l'aporia che siamo andati sviluppando. Non vi è modo di eliminarla, se non eliminando la stessa escatologia. In essa, infatti, si afferma che, nonostante nella Croce stessa si indichi quella polarità, che permette di pensare lo stesso opposto del Crocefisso, questo pensiero resta puramente astratto: l'Ultimo non potrà che essere perfetta reintegrazione e guarigione della *creatura*. Indistruttibile è la «*philopsychía*» del Signore (*Sap.*, 11, 26: vi è, dunque, una «*philopsychía*» divina! Il termine non ritorna nel Nuovo Testamento), l'amore del Signore (qui chiamato «*despota*» dai *Settanta*) per la *psyché*, principio di vita e movimento; Dio non ha creato la morte, né gode dell'*apóleia* dei viventi (*Sap.*, 1, 13), ma ha fondato («*éktisen*») ogni cosa per l'esistenza («*eis tò eínaí*»), così che tutto ciò che ha nascita («*ai γενέσεις*») è salvo-sano («*sotérios*» – ma *sotér* è nome d'agente, e, dunque, qui i *Settanta* vogliono, forse, indicare qualcosa di *più forte* del semplice stare-bene: l'essere *capace* di salute), nel cosmo non v'è «*phármakon oléthrou*», veleno di distruzione (1, 14). La *sophía* divina ha 'architettato' ogni cosa armoniosamente («*harmózousa*» è chiamata in *Proverbi*, 8, 30), è «*technítēs*» *buono*, la cui opera promana pura, incontaminata dalla potenza di Dio e tutto abbraccia e penetra (cfr. il grande 'inno' alla *Sophia* in *Sapienza*, 7, 21 sgg.).<sup>1</sup> Il

1. Ma la *Sophia* è anche *figlia*. 'Amon è l'artefice – e secondo questa vocalizzazione traducono i *Proverbi*, 8, 30 –, ma 'amun è il piccolo, il

«technîtes», l'“artigiano’ divino non potrebbe produrre cose insicure, instabili, *destinate* a morte, segnate dalla morte nella loro stessa essenza, ma soltanto opere *destinate* a risorgere, che vivano «*eis tòn aiôna*» (*Sap.*, 5, 15), poiché esse partecipano, tramite il loro fattore, alla divina *Dikaiosýne*: il loro ordine, il loro *cosmo*, è *giusto*.

L'idea di apocatastasi non può avere a proprio fondamento che la lettura del Verbo nella chiave della Sophia veterotestamentaria, o molto più precisamente: della Sophia come appare negli Scritti veterotestamentari provenienti da quegli ambienti giudaico-ellenistici, dai quali attingerà, poi, lo stesso Filone. Il fondamento della fede nella perfetta reintegrazione-guarigione della creatura, non può trovarsi che nella sua originaria ‘bontà’, poiché la sua «fondazione» (*ktísis*) è divina, poiché essa è immagine della Sophia divina, che era presso Dio («*paroûsa*») quando Egli creò il mondo (9, 9). Né essa si è ritirata dal mondo, ma opera continuamente nel tempo, è data a Giacobbe, è *vista* sulla terra (*Baruc*, 3, 38), è il Nomos noto, rivelato (*Baruc*, 4, 1-4) che perennemente governa tutto il cosmo. Quest'idea sembra cacciare l'immagine di una finale *apôleia*, sembra ‘assicurarsi’ di un'ultima Rivelazione: l'essenziale, indistruttibile immortalità della creazione. Se il Figlio viene a salvare, *verrà* a manifestare quest'estrema salvezza («*sotérioi hai genéseis...*»). Non interessa qui seguire le molteplici forme che l'idea di apocatastasi

*paîs*. Il contesto di *Proverbi*, 8, 22 sgg., mette in perfetta evidenza quest'altro possibile significato: il Signore «*éktisén me*», mi creò, mi ‘fondò’ (il termine ebraico si dovrebbe piuttosto tradurre con «acquisì»: *qanah* = comprare-generare) come principio delle sue vie; quando non esistevano gli abissi, e prima dei monti fui generata. «Ero presso di lui *bimba*; ero letizia ogni giorno per lui, giocando dinanzi a lui in ogni tempo, giocando sulla superficie della terra, rallegrandomi con i figli dell'uomo». Questo straordinario ‘gioco’ dell'ebraico si perde nei *Settanta* (Aquila, invece, traduce l'*amon* del passo citato con «*tithenouméne*»: la bimba ‘alla tetta’ – il bimbo al seno della madre!), malgrado potesse benissimo conservarsi nel greco: *archi-tékton* e *téknon*. Ed ecco così ricomparire l'immagine del *paîs paízon*, che nel suo stesso giocare architetta-dispone (*petteúein*) – immagine che di nuovo balenerà nell'«*astrapè astrápousa*» di *Luca*, 17, 24.

assume. Sia che con essa si intenda restituzione ad uno stato paradisiaco, che può definirsi perfetto soltanto se l'anima vi è saldamente connessa al corpo – sia che il corpo «seminato» nella corruzione, nell'ignominia, nella debolezza debba perire per rinascere «corpus spirituale» (*I Cor.*, 15, 35 sgg.) – sia, ancora, che tale corpo spirituale venga inteso (come nell'Eriugena) piena reintegrazione della creatura nell'*idea* divina, al di là di ogni Eden – ciò che domina in tutte queste visioni è la radicale rimozione della domanda del Figlio e del *doppio* che la sua *parousia* dà a pensare. La salvezza appare come necessaria, assicurata ab origine. *Dopo che* avrà mostrato la vanitas di ogni principato e potenza di questo mondo, dopo aver calpestato ogni nemico, il Figlio ritornerà al Padre ogni cosa, e sarà *il télos* (*I Cor.*, 15, 24): «apocatastasi di tutte le cose» (*At.*, 3, 21), annunziata da Dio dall'eternità per bocca dei suoi profeti. All'universalità della caduta deve corrispondere l'universalità della *restitutio*: se tutti hanno peccato e mancano ora della *dóxa* di Dio (*Rm.*, 3, 23), a tutti Egli userà misericordia (11, 32), gratuitamente, per grazia. Per mezzo del Figlio, riconciliherà a sé *tutte* le cose, e farà *pace* «per sanguinem crucis eius» (*Col.*, 1, 20), Pace perfetta che nessuna creatura può escludere da sé, la stessa Pace che regna tra il Figlio e il Padre. Qualsiasi idea di apocatastasi è 'appesa' a queste parole della Scrittura.

Ma che esse non possano intendersi deterministicamente, lo dimostra il fatto che numerosissime altre stanno a contraddirle. *Vitale* antinomicità: se il Fine, infatti, ci fosse garantito come perfetta apocatastasi di tutto, l'azione del Cristo non sarebbe che quella di una *Sophia-prónoia*, che 'inesorabilmente' conduce, lungo vie che all'uomo possono rimanere nascoste, il cosmo alla sua perfezione; dal Futuro cadrebbe ogni senso del «*méllon*», se esso fosse già perfettamente immanente al disegno della Sophia (all'*idea* nella mente dell'"architetto": proprio secondo lo schema della *proairesis* classica); la domanda (ma vi sarà fede sulla terra?) si farebbe superflua, poiché, *comunque*, la Sophia-*prónoia* ha deciso di salvare ogni cosa, poiché ogni cosa è *sotér*, gratuitamente, del tutto a prescindere, cioè, dall'agire stesso del *sotér* (ciò che già è in sé contraddi-

dittorio, poiché *sotér* non sarebbe più, allora, nome di *agente*, *en-ergós*). Allo *scandalo* di un possibile Ni-ente ad ‘accogliere’ l’Adventus, l’escatologia ha ‘riparato’ con le diverse idee di apocatastasi – ma tali idee sono *fuga* da quello scandalo: ne hanno *phóbos*, non ne ‘rispettano’ il *deinón*. Se il ‘processo’ che il Futuro eterno è, si risolvesse in una sorta di necessaria successione di ‘vittorie’ sul nemico, fino alla perfetta guarigione da sempre promessa, in che cosa consisterebbero l’impazienza dell’attesa per l’apocalisse dei figli, il *dráma* del *katéchon* e della *ekklesia*, l’*energia* delle seduzioni che opera l’*árchon*? Una grande scena diverrebbe l’Età del Figlio, nella quale noi non saremmo che attori (*hypokritaí!*) chiamati a recitare al meglio la parte che la Sophia ci assegna.

Ma non siamo *parvuli* soltanto, siamo parvuli già *eredi*; e a noi la Sophia non si è mostrata come cosmica Legge, radiosa («*lamprá*», *Sap.*, 6, 12), senz’affanni (7, 23), ma come il servo sofferente che è il Figlio, la cui apocalisse *chiama*, non impone, e il cui *Pleroma* stesso consiste, alla fine, nell’apocalisse *dei figli*, che sta alla loro *fede* poter compiere. Quadro tragicamente dissimile da quello della Sophia, cui, invece, *deve* rifarsi ogni idea di apocatastasi (naturalmente, qualora essa venga radicalmente pensata – e cioè come salvezza solidale ed integra di *tutte* le creature, quindi anche degli Angeli caduti; nessuna creatura, d’altronde, potrebbe dirsi più originariamente *sotér* di Satana). La grazia, *cháris*, si manifesta nel *kairós* del sacrificio del Figlio (dalla *nativitas* alla *resurrezione*); qui si mostra la perfetta, pura possibilità da parte dell’uomo di rivelarsi a Sua immagine; la grazia non può ‘garantire’ la salvezza delle ‘*genéseis*’, pena l’abbatterle a mero oggetto della sua potenza, e, dunque, annullarsi proprio in quanto tale (secondo la profonda duplicità del suo stesso termine: dono-che-flagella). Il suo attuale Presente è aionario in quanto dimensione di un simbolo che attualmente presenta anche il volto dell’*Aión* Futuro. L’idea di apocatastasi è, invece, paradossale-antinomica solo all’apparenza; in realtà, sviluppa ‘discorsivamente’ il tema della grazia divina: nessun limite è possibile imporre, nessuna opera umana è in grado di ‘distoglierla’ – e finisce con il ‘dimenticare’ quel polo opposto della Croce, che pure

nella Croce si indica come possibile *éschaton*. Non si comprende come il limite autentico, che si imporrebbe all'azione della grazia, consista appunto nel determinarla con necessità nei suoi esiti, col farla necessitante nei confronti del 'processo' di tutti gli eredi – nell'affermare, insomma, che il suo simbolo *esclude* la possibilità del fallimento. ('Fallimento' non ha qui alcun timbro psicologico-emotivo-sentimentale, né vuole indicare un qualche carattere 'falso' – fallere-falsum – della Rivelazione. Secondo uno dei suoi significati radicali, 'fallimento' significa qui il ritirarsi, il 'cadere' dall'essere-visibile della Rivelazione, il suo 'implodere').

La dottrina dell'apocatastasi ha 'ragione' soltanto delle escatologie opposte – così come queste, a loro volta, possono dimostrarne l'insostenibilità. Agostino ha ragione accusando Origene di errare assai «per affetto umano» (*Civ. Dei*, XXI, 17): una fondamentale *philopsychía* sta alla base dell'idea di apocatastasi. Ma il punto di vista da cui sempre l'escatologia ortodossa (soprattutto in Occidente) ne ha criticato le dottrine, è quello dell'immagine *vendicatrice* della giustizia divina. Le immagini della *krísis* inappellabile, della *separazione* tra assoluta Vita e assoluta Morte, si oppongono all'integrale restitutio dell'apocatastasi. E la Morte è pena che mai potrà terminare, poiché la misericordia divina è 'regolata' dall'ordine della sapienza, che sarebbe contraddetto se venissero salvati anche coloro che sono ostinati nella malizia. La dottrina tomista rimane fissa a questo Giudizio (*Summa contra Gentiles*, IV, 79-97) e alla sua più rigorosa 'applicazione' (fino a immaginare che i Beati, vedendo a quali pene gli empi siano soggetti, ancor più si rallegrino della loro condizione e levino grazie a Dio – poiché, come nella sua *Retorica* insegna il Filosofo: «contraria iuxta se posita magis elucescunt»: è il chiaroscuro violento della *Commedia*, ben noto allo stesso Petrarca: «...et in eternum mansura non iam duplius miserantis ira Dei»).

La *dura lex* del Teologo ha perfettamente 'ragione' dell'apocatastasi: come potrebbe concepirsi vera *hyiothesía*, se non fossero i figli a *porla* (così come il Figlio ha *posto* se stesso, la propria vita, senza che nessuna *potestas* potesse imporglielo: *Giovanni*, 10, 17-18)? L'apocatastasi che vorrebbe 'salvare' l'integrità della Rivelazione finisce con l'u-

ciderne il senso più originario. Ma l'escatologia della *krisis* 'sconta', diremmo, senza vera lotta, il fallimento della Rivelazione. Se l'Ultimo si risolve in un'insuperabile *separazione*, la preghiera ultima del Figlio affinché nessuno vada perduto, «ut unum sint sicut nos» (*Gu.*, 17, 11), affinché coloro che egli pure manda per il mondo (17, 18), non vengano sedotti dal Male – questa preghiera avrebbe *fin d'ora* una risposta negativa. Ma che altro si esprime nell'atto di fede se non che l'Impossibile – «sicut tu, Pater, in me et ego in te, ut et ipsi in nobis sint» – si avveri? E, infatti, il passo di Giovanni fonda sulla fede in tale perfetta conciliazione quella stessa nel Figlio: «ut mundus credit quia tu me misisti» (17, 21). Se quella conciliazione è *a priori* 'semplicemente' impossibile (e non *l'Impossibile!*), semplicemente impossibile risulta questa fede. Alla speranza dell'apocatastasi (che è in sé contraddittoria, poiché fonda la salvezza della Rivelazione su un principio che la nega ab origine) risponde una già consumata disperazione, che decreta la perfetta inconcepibilità dell'«ut unum sint». Apocatastasi ed escatologia della *krisis* appaiono, pertanto, del tutto solidali nella risoluzione discorsiva del 'doppio' dell'*eschaton*: per la prima, non si tratta che dell'affermazione, necessaria a priori, dell'onnipotenza della grazia (tale da sconfiggere di fatto ogni ostinazione al male); per la seconda, dell'impossibilità di concepire l'azione della grazia se non nei termini spietati dell'ordine penale della giustizia, meglio: della razionalità 'vendicatrice' del diritto. Entrambe le visioni finiscono nell'ordine *sistemático*: o quello della unità necessaria, che reintegra l'origine; o quello della necessaria separazione, che 'assicura' gli opposti, e ne 'retribuisce' perfettamente le operazioni. Entrambe le visioni – per vie, o 'seduzioni', diversissime – finiscono col postulare indirettamente la necessità del fallimento della Rivelazione. La 'decisione' tra le due è perciò soltanto apparente.

Il simbolo apocalittico consiste, invece, nell'inseparabilità tra l'idea di una perfetta figliolanza (dove la *sotería* che viene dal Figlio si congiunge all'opera *sotér* dei coeredi) e quella di una perfetta *apóleia* (di cui, proprio perché tale, non potrebbe esservi ora verbum, rivelazione). Nell'Età del Figlio, dove siamo, questo ci è dato riflettere – di

questo possiamo essere specchi senza macchia. Sono i due volti del radicalmente Impossibile per noi: la *hénosis* della creatura nell'Unum di Padre e di Figlio (e perciò la sua salvezza, la sua apocalisse come Vita vera), e la distruzione di ogni *communicativum* (questa è l'*energia* appunto del *dia-bállein*: porre l'assoluta separazione là dove il *Verbum* 'comunica' tra i perfettamente distinti). Nessuna semplice potenza di questo mondo potrebbe pervenire a una tale *enérgeia*; sia l'un volto che l'altro sono, perciò, irriducibili alla logica di potenza e atto. All'opposto, sia le dottrine dell'apocatastasi che quelle del Giudizio concepiscono l'Ultimo come risultato o prodotto del tutto 'logico' delle loro premesse. Per concepire la salvezza della Rivelazione, occorre immaginarla-in-uno col suo fallimento; soltanto perché il Pleroma dell'apocalisse dei figli può perfettamente fallire, esso è, in quanto tale, pensabile. Qualsiasi tentativo di 'assicurarlo', finisce di necessità col negarlo a priori. La domanda del Figlio è realissima, e ha questo *doppio* al suo centro. L'abbandono, la defezione annientante abita, in ogni istante di questa Età, lo stesso atto di fede. L'essere-abbandonati (senza di cui non si potrebbe dare alcun reale 'processo' nell'idea di apocalisse dei figli) può in ogni istante trasformarsi in *abbandonare*, e in irreversibile abbandonare. L'*éschaton*, nei limiti del nostro rifletterlo, può essere sia il 'polo' dove i perfettamente distinti (che soltanto nell'essere abbandonati possono assumere tale forma) pervengono, in quanto tali, alla perfetta 'comunicazione' tra loro, all'*agape*; sia quello del loro *tradirsi* in quanto distinti, della loro *dia-bolica confusione*: poiché nessun ente è così *assoluto* dagli altri, così inascoltato-inascoltante, che nella ridda dell'indistinto. E poiché in tale confondersi dei distinti, non può esservi alcuna *fede* (alcun *credersi* all'altro, poiché proprio quest'ultima dimensione viene meno), neppure può esservi vera Vita. Ma se nel simbolo apocalittico non si ha 'cura' del Ni-ente, se lo si riduce all'aut-aut tra Onnipotenza salvifica e razionalità penale, esso rovina immediatamente. Un'antinomia, invece, lo costituisce, o un tragico *dissós lógos*: da un lato, la 'timé' del Figlio, l'Impossibile della sua libertà-che-si-dona, e che vuole che in essa avvenga il comunicarsi tra gli enti; dall'altro, quella dell'Anomos,

dell'*apóleia*, dissoluzione e cupio dissolfi. L'Età del Figlio non è la scena di un loro predestinato 'decidersi', ma quella effettiva del loro *agón*. Ed è per il loro *agón* che agonica è l'esistenza di tutti gli eredi – determinata unicamente dal dover fare (*drán*) comunque, nel fuoco stesso del loro contraddirsi.

Il *drán* è tale in quanto non assicurato nel suo esito. Così appare già nel voler sapere di Edipo, che vuole abbattere gli stessi limiti del sopportare e del comprendere, che appare a Hölderlin «wie trunken», come ebbro nella sua lotta («das niedertretende fast schamlose Strenben», lotta che abbatte e quasi impudica) per giungere a sé, per diventare *compos sui*. Da *folle* appare la sua ricerca («das närrischwilde Nachsuchen»), per afferrare il fondamento stesso del proprio destino, là dove «tutto è discorso contro discorso, che a vicenda si supera». In Hölderlin, così l'Eroe 'profetizza' il Figlio, come il Figlio perfettamente rammemora l'Eroe. Da *folle* è il *drán* del Figlio che nel suo fare invoca-reclama un comunicarsi tra i distinti nella 'misura' di quello che lo 'lega' al Padre – ed è da *folle* perché veramente lo persegue, può perseguiarlo fino al perfetto naufragio. Mai il fallimento è pertanto l'astratto *altro* dall'atto di fede del Figlio – poiché quest'ultimo è veramente tale soltanto testimoniandone la perenne presenza, l'attualità. L'imitazione del Figlio non sarebbe tale se non ne imitasse *la domanda* – e se tale domanda non rivolgesse *a sé* (sofferenza che 'manca' alle sofferenze del Figlio, sofferenza che si connette al Non implicito nel suo stesso Amen), senza poterne ottenere altra risposta che non sia la «legge tragica» del procedere al «rivolgimento categorico» (Hölderlin, *Anmerkungen zu Oedipus*). Questo procedere è lo stesso Futuro. La «gran voce» che a tutti si rivolge dal luogo più alto, dalla Croce, dove il Figlio è esaltato, si connette indissolubilmente all'altra: «vi sarà fede quando Egli farà ritorno?». È la medesima domanda: saprò *restare* nell'essere-abbandonato *fedele* a chi abbandona – e così perfettamente fedele da manifestarmi a lui in un amore che tutto conosce (*compos mei*, ma anche rammemorante il Suo abisso)? Nell'essere-abbandonato *vive* la possibilità dell'abbandonare; se così non fosse, l'essere-abbandonato diverrebbe 'commedia'.

All'essere-abbandonato può corrispondere, attraverso il *drâma* di tutti i suoi nomi, il 'ritorno' di colui che è stato abbandonato – così come il suo abbandonare, la sua defezione; può corrispondere il *drân* di chi afferma la propria libertà attingendo il proprio fondamento nel sacrificio di sé, così come l'assoluto 'disciogliersi' da tale ricerca, la suprema *infedeltà* ad essa. Il 'ritorno' può costituire apocalisse dei figli, soltanto perché essi sono stati veramente lasciati – e, dunque, soltanto perché possono davvero *lasciare*. Ma tale infedeltà si determinerebbe comunque in relazione al simbolo cui si sottrae. Essa pretende un'autonomia, anela ad un 'assoluto', che mai potrà raggiungere, poiché rimane, nella sua essenza, ciò che assolutamente si scinde da quel Fine, ciò che lo 'manca'. L'*Antikeímenos* deve riconoscersi come costitutivamente determinato dal suo separarsi, dal suo 'tradire' – e, dunque, da ciò che 'tradisce', da cui si separa. In nessun istante può concepirsi privo di ciò che 'manca'. Perciò la sua infedeltà è di specie sacra, poiché, proprio nel suo opporsi, egli *sta* continuamente in relazione a quell'apocalisse cui si oppone – e ne custodisce così la memoria. Altrettanto la ricerca 'folle' per raggiungere il proprio 'fondo' (la perfetta distinzione del Sé, che sola permette un *communicativum* non accidentale) serba sempre memoria dell'infedeltà che confonde e dissolve. Queste polarità estreme indicano (e insieme comprendono, in unità di spazio e di tempo – senza di cui, come ancora Hölderlin vide, non potrebbe concepirsi tragedia, *drân*, ma soltanto discorrere e *poieîn*) le braccia distese del Figlio: l'abbraccio di questa Età.

### SEZIONE TERZA

#### *Giovanni e Pietro*

Testamento spirituale del Dürer e massima espressione del *genus grande* della sua 'retorica', i quattro volti, le quattro figure del Miles christianus, inflessibile nella sua fede («*si non credideritis, non permanebitis*», *Is.*, 7, 9), si

ergono, ben oltre l'umanistica 'modestia' dell'*Enchiridion* erasmiano, come grandi Custodi della Porta. È necessario affrontarli per accedervi. Dall'alto della sua vetta, Paolo getta su chi osa avvicinarsi uno sguardo insonne, duro, affilato come la grande spada su cui egli poggia.<sup>1</sup> Marco, che lo accompagna, brandisce nella mano il rotolo del proprio Vangelo; il volto esprime estasi, rapimento, un inarrestabile pulsare del sangue e di tutto il suo spirito verso una visione a noi ancora preclusa. *Escatologico* vedere del suo sguardo, della sua *actio*: se così ora pulsasse il nostro sangue, se per un solo istante fosse così viva l'*actio* della nostra anima, esploderemmo. Eppure, sia Marco che Paolo proprio a ciò sembrano chiamare: «ne simus homines» (Agostino, *Tractatus in Iohannis Evangelium*, I, 4).

Ma dei due grandi dipinti ad olio su legno di tiglio che Dürer, due anni prima della morte, donò alla città di Norimberga (ricavandone cento fiorini per sé, dodici per la moglie e due per la cameriera), è l'altro, apparentemente meno 'sublime', che ci costringe ad una più difficile meditazione. La figura in primo piano è quella di Giovanni, e Pietro lo accompagna. Giovanni indossa un ampio mantello rosso affocato, timbro di perfetto, serafico amore, che crea una polarità dalla risonanza quasi dolorosa con il colore ghiacciato del manto di Paolo, simbolo della *scientia* divina. Saldamente, Giovanni tiene aperto di fronte a sé il proprio Vangelo, e senza sforzo ne

1. È la spada che deve anche tenere-custodire *sub lege*, la potestà, *anche temporale*, chiamata a tenere a freno chiunque turbi la 'pace'. Si tenga bene a mente, di fronte a questo Paolo del Dürer, la luterana 'benedizione' della spada: tutti i santi, fin dall'inizio, hanno usato la spada, da Abramo a Mosè, da Giosuè a Davide; perfino Giovanni Battista «conferma l'ufficio dei guerrieri» allorché dice che essi devono contentarsi della loro mercede; perfino san Pietro non impone a Cornelio di abbandonare il suo mestiere (Lutero, *Von Welltlicher Uberkeytt [Dell'autorità secolare]*, in *Werke*, cit., vol. XI, pp. 255-256). Il Paolo del Dürer collima in tutto con l'interpretazione luterana di *Romani*, 13, 1 sgg.: il «non est enim potestas (*exousía*) nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt» non è da intendersi «tutte le potestà che sono da Dio, sono ordinate», ma «quia potestates sunt, ordinatae sunt eiusmodi a Deo solo».

legge, *sola mente*, le parole. Sono quelle più ardue e decisive dell'intero Nuovo Testamento, le parole del Prologo. Giovanni le legge nella traduzione tedesca del dottor Lutero. Traduzione talmente *fidelis* – ci ‘informa’ così il Dürer – da poter sostituire lo stesso testo originale.

La «*vox altivoli volatilis*», la «*vox spiritualis*» (Giovanni Scoto, *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem*, 283 b) intende senza sforzo, contempla senza fatica quelle parole, che le son state donate (poiché Giovanni significa «cui donatum est»). Tra il suo sguardo e quelle lettere corre una misteriosa, perfetta intesa, quale mai nessuna sapienza potrebbe raggiungere nei confronti di qualsiasi segno. Con esse egli è in meravigliosa *pace*; nessuna traccia di quell'*agón* che sempre tormenta la nostra interpretazione del segno. Una pace che né Paolo né Marco possono manifestare: essi son tutti anelante tensione, colpiti e stupefatti di ciò che li colpisce. Essi ad-tendono a quella quiete che è Giovanni, «*teleía agápe*», compiuta caritas. E per tale caritas egli ora discende dall'altissimo monte della sua teologia «in profundissimam vallem historiae» (291 b), dove Pietro *resiste*, lottando con i suoi dubbi («saepet titubabat» dice di lui Giovanni Scoto), con il *Non* della sua fede. *Pro-feti* Marco e Paolo (nel senso di *I Corinzi*, 14 sgg.), ma perfettamente padroni della propria intelligenza; tutto teso nello sforzo di comprendere Pietro – ma di comprendere la voce che canta con lo spirito, che parla con Dio, anzi: che è nel seno del Figlio. Tale voce è Giovanni – che pure apre a Pietro il suo libro, non ne è geloso, gliene fa dono.

Dei quattro è Giovanni il più giovane. Ma non così giovane, certamente, come quando il Figlio era con lui, e lo amava sopra tutti. Il suo volto è ormai quello del *Theologos*, dell'autore del più spirituale dei Vangeli, secondo il giudizio unanime dell'intera tradizione, *speculum sine macula* (come lo è la Madre, che Egli sulla croce gli ha affidato). Non conosce alcuno dei tratti *impositivi* di Paolo e di Marco; il suo Signore non sta nei venti impetuosi che spezzano le rocce, che abbattono i persecutori, nel rombo dei terremoti, ma nel soffio, nel Pneuma più impercettibile, nel vento più leggero (*I Re*, 19, 11-14). Eppure – ecco il vero miracolo compositivo del Dürer – quest'inafferrabile spirito si incarna qui in una grandiosa figura,

nel pieno del vigore e dell'intelligenza. Et Verbum caro factum est...

Accanto al più giovane, il più vecchio: Pietro – il primo ad essere stato chiamato, il più carico d'anni. La vicinanza tra i due è incomparabile rispetto a quella tra Paolo e Marco. Essi sono intenti sullo stesso libro; alla comune lettura son giunti attraverso una vita comune. E proprio questa quasi consanguineità Dürer mostra come l'estrema delle lontananze: inseparabilità di principi mai uniti. Tutto in Pietro si oppone a Giovanni. Le stesse parole che Giovanni *contempla* eretto e interpreta già con il solo ascoltarle, senza che nulla in lui si corrughi, tormentano i tratti di Pietro: a capo chino, piegato verso il libro, con lo sguardo socchiuso nello sforzo di intendere, la fronte aggrottata, il Vecchio cerca, sembra invano, di intravedere l'«*altitudo (báthos)* divitiarum et sapientiae et scientiae Dei» (*Rm.*, 11, 33). È come se Giovanni, con amore e pazienza, lo invitasse: lascia la terraferma, va in alto, dove il mare è più profondo, e getta lì le tue reti («*Duc in altum [báthos] et laxate retia vestra in capturam*», *Lc.*, 5, 4). Ma una gravità, una lentezza immensa pesano su Pietro. Giovanni è tutt'uno con la rossa luce di quelle parole; Pietro troppo pesante anche per scorgerne i segni soltanto. Il Vecchio tiene alta la propria chiave, ma essa non basta a disserrargli i misteri di Giovanni. Nulla del figlio prediletto, nulla del beniamino nei suoi tratti addolorati e affaticati. Ma nulla neppure della 'prepotenza' di Paolo e di Marco, della profondità cupa del primo, del quasi 'collerico' impeto estatico del secondo. È Pietro, dei tre, il più vicino a Giovanni, eppure non sa intenderlo. Il suo volto è traccia del dolore che provoca questa impotenza: l'ultimo Vangelo sembra restare muto, sigillato, impenetrabile, per Pietro, che è il *prôtos*, il primo fondamento.

C'è da chiedersi stupefatti per quale miracolosa *vis imaginativa* il pittore sia riuscito a rivelare con tale definitiva compiutezza il *drâma* dell'Età del Figlio. Il vecchio Pietro, piegato sulle parole dello spirito, è il *servitore* fedele. Il suo principio rimane quello della legge e dell'obbedienza alla legge. Egli si rivolge, sì, con tutto il proprio essere, all'abisso del *mandatum novum*, ma percorrerlo, comprenderlo veramente, ciò gli è proibito. Egli adora, ma adora ciò che

*non sa.* La fede di Pietro è ancora *religio*: essa è, sì, *legata* a quel libro, a quell'Annuncio – ma non ne può 'ricordare' il senso. Una *roccia* è questo Apostolo, un'*aquila* Giovanni, che nel suo volo «transcendit nubes, et transcendit sidera, transcendit Angelos, transcendit omnem creaturam, per-venit ad Verbum, per quod facta sunt omnia» (Agostino, *Sermo*, 253, 4). E sappiamo quanto duro possa essere l'ascolto di cui questa roccia è capace – così duro da non distinguere «ea quae Dei sunt» da «ea quae hominum», da esser «scandalo» per il Signore («vade post me, Sata-na!»), da addormentarsi nel tempo della Sua *agonia*, da non riconoscerLo, da rinnegarLo tre volte, anzi: da im-precarLo, alla fine.

Eppure, non v'è dubbio, proprio su questa pietra che è scandalo e inciampo, Gesù volle *edificare*, da questo apostolo volle farsi 'accompagnare'. Pietra nient'affatto sal-dissima (come, invece, ha cercato di far intendere la tradi-zione) in quanto non ceda alla tentazione, in quanto vera-mente capace di ascoltare «tὰ pneumatiká». Delle quattro figure, è quella del Vecchio la più 'debole'. È la pietra di *questa Età*, quella su cui *edificare* i parvuli eredi, quella che 'tiene' ad essi, l'unica che può 'contenerli'. Pietra di necessità partecipe ai loro dubbi, alle loro seduzioni, al loro *peccato*. Poiché nell'Aión divino, che il Figlio manife-sta, deve esservi *vero*, pieno Futuro, è necessario Pietro – ed è necessario, invece, che Giovanni attenda, con sovra-na pazienza, avvolto nella fiamma del suo amore, che da nulla può esser tentato.<sup>1</sup> E Giovanni attende che Pietro

1. Con Giovanni sono le *donne* che perfettamente credono nella Croce e nella Resurrezione. Al «chaírete» del Risorto esse subito corrispondono con l'atto della «proskýnesis». Ad esse Egli affida il compito di annunziare il proprio ritorno (*Mt.*, 28, 10), ma le loro parole son ritenute un «*deliramentum*» dagli stessi apostoli (*Lc.*, 24, 11). *Escatologica* affinità tra Giovanni e Maria di Magdala («Veni-t Maria Magdalene annuntians discipulis: Vidi Dominum! et quia haec dixit ei», *Gv.*, 20, 18). Le donne – come Giovanni – *vedono* la *parou-sia* del Signore, la testimoniano e la annunziano. Perciò né le donne né Giovanni possono, in questa Età, costituire il *duro* fondamento della Chiesa. In ciò consiste la sola (ma essenzialissima) ragione teo-logica, per la quale la donna non può accedere al sacerdozio di *Pie-tro*. Ragione 'indicibile' sia per una Chiesa intenta a nascondere la

riesca a capire, che gli si disserrino le orecchie, gli si sciolga la lingua (il dono della lingua di *1 Corinzi*, 14!), gli cada dagli occhi il velo che *ancora* è costretto a portare. (Anche così va letta quella tragica esigenza, avvertita sempre dalla Chiesa, di sussumere in sé Israele).

Perciò nulla comprende chi *separa* Giovanni da Pietro: «nemo tamen istos insignes apostolos separat» dice Agostino (e Dante obbedirà a tale divieto: *Paradiso*, xxxii, 124-130). Solo chi non li *distingue* perfettamente comprende ancor meno. Pietro è la *sete* dell'acqua viva di Giovanni – ma l'Acqua non sarebbe senza questa sete, e sete consapevole del suo bisogno, della sua miseria. È una pietra, il Vecchio, che vuole dar frutti – spera, perciò, oltre ogni speranza. E ciò la salva. Nulla, assolutamente nulla, ci 'assicura' che Pietro comprenderà, e che, comprendendo, saprà venir meno (come il Battista ha saputo: «illum oportet crescere, me autem minui», *Gv.*, 3, 30). Nulla 'assicura' che alla durezza e allo sforzo penoso dell'inizio saprà seguire la pace di Giovanni. Tra le due figure l'arrischio è totale. Ma questo possiamo intuire: che Pietro veramente prova fino in fondo la propria impotenza di fronte alla parola di Giovanni, e che veramente ama il suo Signore e veramente lo segue, se versa le lacrime più amare sulla durezza del proprio ascolto. Il sommo peccato, quello contro lo Spirito, Pietro lo commetterebbe se si ritenesse già 'libero' dallo spirito di servitù che ancora lo affligge, come affligge tutti i parvuli che gli sono stati affidati. Pietro sarebbe Satana e basta se pensasse di risolvere in sé il principio di Giovanni o se presumesse *ora* di averlo inteso. Soltanto perché egli piange sulla lontananza da sé di Giovanni, e così resta con lui, può essere la pietra su cui edificare.

Solo Giovanni vola; solo lui, tra gli evangelisti, non ha simbolo terraneo. All'opposto, Pietro è immaginato da Dürer con il tono e i segni di un'antica terra invernale. Ma se Giovanni verrà mai ascoltato, soltanto sulla *terra* di Pietro potrà esserlo. E se qualcosa ci permette di non di-

propria costitutiva miseria, che per il senso comune plebeo, che crede di riconoscere in ciò una sorta di 'diminutio' della dignità della donna!

sperare che ciò possa avvenire, è la tenacia sofferente del Vecchio, che resiste curvo sulla parola.

Resistendo sulla parola, egli dovrà sempre ripetere, in questo all'unisono con Giovanni, ciò che ai piedi della sua figura il Dürer fece *incidere* dall'amico calligrafo Johann Neudörffer: non prestate fede a ogni spirito, ma mettete-lo alla prova, vedete se viene da Dio, poiché molti falsi profeti sono comparsi nel mondo (1 Gv., 4, 1-3). Ma come potrà Pietro distinguere ciò che viene da Dio? Non dovrebbe già aver compreso Giovanni, per poter 'educa-re' i parvuli a quella *krisis*, a un tale giudizio? A questa domanda non può rispondere Giovanni, poiché egli la ignora. E Pietro sembra interrogarlo e interrogarsi come Nicodemo: potrò rinascere, io, così vecchio? E lo sguardo raggelante che, dall'altra parte, Paolo ci getta, proprio a questa domanda sembra volerci inchiodare.

### *Hilaritas*

Il 21 novembre 1907, Vasilij Rozanov presentò alla Società Filosofico-religiosa di Pietroburgo un memorabile intervento, nel quale la dimostrazione dell'assoluta incompatibilità tra cristianesimo e mondo, del carattere *non terreno* dell'Annuncio, si fondava su questo *fatto*: «Cristo non *rise* mai [...] Non ricordo se mai Cristo *sorrisse*». La risentita replica di Berdjaev – tutta scolasticamente centrata sulla distinzione tra il mondo «falso e inconsistente», da cui dobbiamo separarci, e la Vita non vulnerata dal peccato che il Cristo promette – non può dire nulla sul crudo *fatto* denunciato da Rozanov: se il Cristo mai ha riso, se *non può* ridere, non possiamo dirne perfetta l'umanità, e dunque il suo Annuncio non ci destina ad un *compimento* dell'umano, bensì alla sua negazione. La risposta a Rozanov non deve essere cercata intorno ai diversi significati del 'mondo', ma intorno alle diverse forme del riso. Il Cristo, *forse*, ride (non il Cristo della gnosi, *mai* crocefisso) – ma, per vederlo che ride, occorre liberare il termine da ogni sua immediata accezione. Come tutti i suoi nomi, anche quello del riso, è paradosso nel Figlio. Il

riso di cui Rozanov parla non è – come malevolmente sospetta Berdjaev – quello che acconsente alla «vita quotidiana», ma piuttosto il *gélos* degli Olimpi, inseparabile dalla loro epifania, inestinguibile (*Iliade*, I, 599) come la corrente di Oceano, segno di superiorità, che nessuna potenza minaccia. *Gélos* tiene in sé il ‘lampo’ del loro apparire, la luce del loro ‘evento’, e il sicuro risplendere della loro forma (*galéne* è il riso tranquillo del mare, la limpida bonaccia); un riso è già l’erompere alla luce della figura divina («*incipit, parve puer, risu cognoscere matrem...*»), il suo originario baleno, e riso è il contrassegno del suo potere, che il cielo rasserenato simboleggia. Questo riso, così come quello di Yahwèh, che si mescola all’ira contro l’empio, che giunge a farsi beffe delle stesse sventure che lo colpiscono (*Sal.*, 2, 4-5; *Sap.*, 4, 18; *Prv.*, 1, 26) – il riso dei Beati, sicuri nella propria immortalità, splendente «*in stiller / Ewiger Klarheit*» («nella calma / Eterna chiarezza» del *Canto di Iperione e del destino* di Hölderlin), e il riso aspro del dileggio contro il debole, l’indifeso (quello stesso che ha Gesù per oggetto in *Matteo*, 9, 24), escludono l’idea stessa di una *tapeínosis* di Dio, di un suo farsi da ‘ricco’ servo fino alla «*mors turpissima*», per amore della creatura. Il riso che è segno di certa *separazione* riguardo a ciò che deride, contraddirrebbe quell’altro riso, che ci schiuderà le labbra nel tempo del Futuro (*Lc.*, 6, 21). Il riso che separa *non* è veramente *gélos*, ma avara affermazione del saldo, attuale possesso di sé. Gesù non ignora affatto il riso; ne fa addirittura simbolo del Futuro che promette. Sono coloro che ora ridono, forti della propria ricchezza, a ignorare la vera potenza del *gélos*.

Ma, allora, il riso risulterebbe assolutizzato in una dimensione escatologica, mentre qui-e-ora esso non sarebbe che contrassegno dello stolto o della *dóxa* del mondo, che non può credere a Gesù, quando egli dice «*non est enim mortua puella, sed dormit*» (*Mt.*, 9, 24)? Al riso del Futuro si perviene soltanto attraverso le lacrime e le sofferenze di ora? Nemmeno nell’ascetismo della Chiesa d’Oriente le due dimensioni sono apparse reciprocamente ‘assolute’. È il basso continuo dei testi della *Philocalia*: all’anima che combatte, all’anima che semina in sé lacrime di compunzione (*pénthos* = lutto, afflizione; stessa radice

di *páscho*), è donata gioia, che nessuna sofferenza annulla, gioia inesprimibile, *ora*. Nella preghiera del cuore, nella *scholé* dell'intelletto (come Gregorio Palamas la chiama), l'afflizione fa tutt'uno con la sua propria consolazione, le lacrime si trasfigurano in gioia, nel «beato riso dell'anima» (Palamas, *Alla monaca Xene*). Giovanni Damasceno insiste con forza particolare su questa simultaneità di lutto e riso: la vita ci insegna a far lutto, poiché i suoi dolori e le sue fatiche testimoniano certo del *nascondimento* di Dio, ma, ad un tempo, proprio in questa afflizione ci *ricordiamo* di Lui, e gioiamo di tale ricordo: ma è gioia e grido di angoscia (*Sal.*, 77, 3-4). L'attualità della sua memoria concede l'attualità della gioia: non soltanto *sarà* consolato chi piange (*Mt.*, 5, 4), ma, nella memore preghiera, si gioisce: «fratelli miei, *chaírete en kyríoi*» (*Fil.*, 3, 1). Diadoco di Fotica, nelle sue *Definizioni* sulla virtù dell'ascesi, giunge esplicitamente ad affermare che la gioia della *theoría* (*akmé* dell'ascesi) è partecipata anche dal *corpo*; l'anima trascina con sé il corpo al godimento ineffabile che produce quella memoria di Dio.

È vero che nell'ambito della spiritualità orientale (e nello stesso linguaggio evangelico) si parla di gioia, *chará*, e non di *gélos*, eppero che non si dia contraddizione tra i due termini lo ha dimostrato la citazione del Palamas. *Gélos*, *gelân* mantengono un timbro di escatologica pienezza (che si ritrova *perfetto* nel *Paradiso* dantesco),<sup>1</sup> ma l'attuale gioia, che coinvolge l'uomo tutto, anima e corpo, ne è vera icona. *Gaudium* e *laetitia*, *agallíasis* e *euphrosýne* (*Sal.*, 51, 10), l'esultanza che 'libera' la mente (l'idea esicistica e palamitica della *scholé* dell'intelletto), è essenzialmente virtù della preghiera: «cum gaudio» Paolo insegna a pregare (*Fil.*, 1, 4): «ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας»; «cum exsultatione et simplicitate cordis» pregano insieme i primi fedeli (*At.*, 2, 46; *aphelótes* è termine decisivo: indica la 'semplicità', ovvero la purezza

1. Ma Dante conosce anche quel 'classico' sorriso di sprezzo, che sarebbe inconcepibile nell'ambito della *Philocalia* (e in Francesco): «e vidi questo globo / Tal, ch'io sorrisi del suo vil sembiante» (*Paradiso*, xxii, 134-135).

della preghiera che ogni altra cura ha allontanato da sé – *aphairéo* –, ma, ad un tempo, che tutto anche ‘rimette’ – *áphesis* –; l'*aphelótes* caratterizza la preghiera che si largisce come un perdono, senza riserve, perfettamente sereno, ad imitazione, appunto, della *remissione* dei peccati, dell'*áphesis*, che ci viene da Dio. L’idea eckhartiana di *Gelassenheit* tenta di ‘tradurre’ la ricchezza del termine evangelico). Ma gioia, *chará*, è anche l’ultima parola di *Luca* (24, 52): «cum gaudio magno» gli apostoli compiono la *proskýnesis* dinanzi al Figlio che ascende al cielo e tornano a Gerusalemme, da dove ne inizieranno l’annuncio.

Non imita veramente il Figlio chi dimentica questa gioia; non è *Christophóros* chi versa soltanto nel *pénthos*. L’*áphesis*, che da tutto ci libera, da ogni possesso ci svuota, va vissuta «magno cum gaudio», poiché tutto ci fa possedere: la Vita. I «pauperes spiritu» (*ptochós* è il *mendicante*, il ‘pitocco’, colui che nel più profondo del proprio spirito prova il bisogno della Vita vera – e questo è il significato dell’espressione evangelica) odiano la propria *psyché* (abbandonano la propria volontà-all-a-vita) per credere con gioia (e ciò li rende *ora* «beati») a Colui che li consolerà. Questa dinamica è tutta *agallásis*, un movimento *ekstatico*, che pone il credente oltre la propria *psyché*, lo rende *leggero*, ne trasfigura la parola in canto di lode. Francesco è il grande interprete di questo senso cristiano della «*chará*». Lo ‘studio’ all’umiltà (*humilitas*), alla pazienza (*patientia*), alla pura e semplice e vera Pace dello spirito (*Regula non bullata*, XVII, 15-16), che è contrassegno del povero di spirito, del «poverello», «qui... se ipsum odit et eos diligit qui eum percutiunt in maxilla» (*Admonitiones*, XIV), non deve essere accompagnato soltanto da «mansuetudo», da mitezza (anzitutto nei confronti del peccatore: che i fratelli non giudichino, non condannino, considerino sempre i propri peccati infinitamente più di quelli degli altri; in *tutti* essi devono umiliarsi), ma anche da gioia. Non una maschera di gioia, non un mero rivestimento di serenità – lieto deve essere il *cuore*, e lieto nell’istante stesso in cui va peregrinando, in cui viene percossò, in cui subisce la passione a imitazione del Cristo. Le nozze con Povertà a nulla varrebbero, se non avvenissero «cum laetitia» (*Admonitiones*, XXVII); a nulla varrebbe

essere «peregrini et advenae in hoc saeculo» (*Regula bullata*, VI, 2), se nel nostro peregrinare non innalzassimo canti ricolmi di gioia (e canti troubadorici, canti da vero *giullare* son quelli di Francesco,<sup>1</sup> sui quali deve modellarsi la stessa predicazione del frate minore). Quando è perfettamente crocefisso con Cristo, quando, come dice frate Leone, «liquefactum est cor eius ad memoriam Dominicæ passionis», al culmine, dunque, del ‘lutto’, allora deve levarsi, rasserenato, puro, il canto di gioia. È nei raggi del sole nascente, che appare a Francesco la Croce, su cui sta crocefisso il serafino. E dalla più grande sofferenza – nella cella di San Damiano infestata di topi, nelle tenebre dei suoi occhi che non sopportano la più pallida luce – che nasce il *Cantico*, il *laetum Carmen*, poderosa, ineguagliabile trasfigurazione del linguaggio biblico alla luce della caritas neotestamentaria.

Il senso ek-statico della paupertas («illa celsitudo altissimae paupertatis», *Regula bullata*, VI, 4), sigillo della libertà del cristiano, del suo essere figlio, ma altresì, fratello, sposo, e madre («quando portamus eum in corde et corpore nostro [...] parturimus eum...», *Epiſtola ad fideles*, I, 10, corsivo nostro) del Signore, non ammette espressione oscura, coperta; il suo canto deve risuonare *vero, alethés, en parresíai*. Non si può concepire annuncio della Verità libero, franco, rivolto a fratelli, che non sia intimamente chiaro, sereno, luminoso, lieto, che non rifugga da ogni ‘macrologia’ dialettica: «Verbum abbreviatum fecit Dominus» (*Regula bullata*, IX, 4; cfr. *Romani*, 9, 28). La costante critica francescana alla «scientia» (critica priva di ogni orgoglio, di ogni arroganza,<sup>2</sup> come testimonia la let-

1. Cfr. Tommaso da Celano, *Vita II*, 126-127. In senso stretto, ‘joglar’, ‘joglador’, e non trovatore è Francesco; quest’ultimo termine, infatti, definisce l’autore, il compositore del canto, il primo, invece, l’esecutore. Il trovatore occupa un posto infinitamente più alto, nella gerarchia sociale, del giullare, che, spesso in condizioni di estrema indigenza, andava itinerando da corte a corte, da piazza a piazza. Così Francesco *esegue* il *laetum carmen* che gli viene *dettato*, di cui *non* è il vero autore – e tale carmen ripete nel suo peregrinare inesaurito.

2. Che abbondano, invece, in tutta una decisiva tendenza dell’umanesimo europeo – dal Petrarca (la polemica contro la «dyalecticorum

tera ad Antonio) trova qui, credo, il suo fondamento: la dialettica può non essere necessariamente madre di contese e bestemmie (come riteneva, invece, Gioacchino da Fiore), ma necessariamente distrugge semplicità e letizia; anche un ‘dialettico’ può innamorarsi di madonna Povertà e *servire* soltanto – ma come potrà cantare «in infirmitatibus»? come potrà parlare agli uccelli? Anche la dialettica può ‘liberare’ – ma come ‘edificare’ *magno cum gaudio*? È l’immensa distanza che separa l’*aphesis* francescana da quella di Iacopone, così come anche dalla Gelassenheit di Eckhart: quest’ultima perviene certamente «ad vomitum propriae voluntatis» (*Admonitiones*, III, 10), alla vera *nudità* (ricorre continuamente, nella leggenda francescana, questo anelito al denudarsi) di colui che è spiritualmente libero, del *Liber* (l’obbedienza di Francesco non è affatto mai quella del ‘cadavere’; scrive a Leone: «qualunque modo ti sembri il migliore di piacere a Dio e di seguire le sue orme e la sua povertà, fallo con la benedizione del Signore e la mia obbedienza»), ma ad essa non viene *tutto ritornato*. Lo ‘scandalo’ della povertà di Francesco consiste nel fatto che *tutto possiede*, che al suo culmine, nella sua perfezione, non si spalanca l’abisso dell’«alta nichilitate», *sola mente* speculato da Iacopone, ma la reale visione della creatura, con la quale si intreccia un reale colloquio. Il ‘transitus’ ascetico francescano non è l’abbandono, ma il ritrovamento della natura, e proprio della *natura naturata*. La trasfigurazione che essa subisce non ne risolve affatto la creaturalità nell’idea archetipica; e neppure, come avviene nell’icona bizantina, Francesco ne canta il *corpo* come già redento, risorto o celeste (‘corpo celeste’ è anche la roccia che sta dietro l’Angelo-Spirito della *Trinità* di Rublev). È questa natura che finalmente lo sguardo può contemplare nella sua *bontà*; sono le sue *minime* fibre ad allietare il *minore*, il *loro* servo. Non solo a

*garrulitas*», che sempre a vuoto si affanna e tormenta la mente «*inannibus tendiculis*»), fino ad Erasmo (le sue invettive contro i «magistri nostri», le «quidditates» e «formalitates» dei «sacri scotisti», esempi, per lui, della «horrida barbaries» del mondo europeo, prima della «restitutio», della «reflorescentia» delle «bonae litterae»).

tutti gli animali, e perfino *ai fiori* si ferma a predicare Francesco, «come fossero esseri dotati di ragione» (Tommaso da Celano, *Vita I*, 81), ma invita *le stesse creature inanimate* a lodare il Creatore! (*ibid.*, 58). La *Bontà* dell'ente precede, è pre-potente rispetto ad ogni suo essere-usato, ad ogni schema di scopo. La sua riscoperta, il suo disvelarsi allo sguardo dei «*joculatores Domini*», la sua originaria libertà dal possesso dell'uomo (di cui sono simbolo, appunto, gli uccelli, «nobili tra le altre creature», poiché a loro è concessa la «*limpidezza dell'aria*»: vengono in mente le pagine dell'*Elogio degli uccelli* leopardiano)<sup>1</sup> – ciò è fonte di gioia, poiché nella *cosa* il credente ritrova l'immagine della propria stessa libertà: il fiore della propria stessa mente. Egli riflette sul volto delle creature il mistero della comune provenienza, che nessuna dialettica potrà mai 'comprehendere'. Il canto di lode può esserne l'unico 'pensiero'.

Ma canto di lode è essenzialmente il volto stesso del frate. Serena deve apparire la sua sofferenza, senza ingombro il suo sguardo. Non solo egli serberà *iucunditas* «nelle santissime parole e opere del Signore» (*Admonitiones*, XX), ma *sempre* godrà anche nel suo discorrere «*inter viles et dispectas personas, inter pauperes et debiles et infirmos et leprosos et iuxta viam mendicantes*» (*Regula non bullata*, IX, 2). Chi appare triste, «*nubilosus*», è come l'ipocrita (cfr. *Mt.*, 6, 16): la tristezza è maschera che nasconde la bontà della *cosa*, la catena che impedisce di aprirsi all'ascolto, il «*vinculum linguae*» (*Mc.*, 7, 35). I minori, i servi (e che cosa sono i servi di Dio se non i suoi giullari, chiamati ad elevare alla gioia i cuori degli uomini)

1. Quello del possesso della *lingua volucrum* è *tópos* delle leggende mistiche, in particolare nel sufismo. Il simbolo è inesauribile: riecheggi il motivo paolino del 'dono delle lingue', il tema della correlazione immediata tra interpretante e interpretato, *akmé* dell'estasi, quello dell'anima che spicca il volo oltre le 'catene' della Montagna cosmica (come nel *Racconto dell'Uccello* di Avicenna; ma, a differenza dei grandi maestri della filosofia 'orientale' islamica, che ci ha fatto conoscere Henry Corbin, è completamente assente nello spirito francescano il tema dell'"allogeno", dell'esser straniero nella 'gabbia' cosmica, dell'esilio 'occidentale').

ni? se non giullari della gloria della Croce?), poiché «gaudentes in Domino», se veramente «gaudentes», saranno sempre *hilares* (*Regula non bullata*, VII, 16). Termine assolutamente decisivo, eppure rarissimo nell'intera leggenda francescana, e poco studiato. Non può essere assunto immediatamente come sinonimo di tutta la 'famiglia' appena commentata (gaudio, letizia, ecc.); si avvicina di più a *iucunditas*, ma il suo etimo – la *verità* che esprime – ha complessità incomparabile. Eppure, *hilaritas* non è elen- cata tra le virtù, accanto a *umiltà*, *pazienza*, *simplicitas*, *obbedienza*; tantomeno accanto a *paupertas* e *caritas* (*Caritas*, che, per Francesco, è *Dio*).<sup>1</sup> Né *hilaris* è mai detto il Signore (cfr. *Regula non bullata*, XXIII, 9). E lo si comprende molto bene: sfocatissimo sembra il confine che distingue l'*hilaritas* dal *riso*; il termine, nella sua straordinaria pregnanza, trascolora tra il più serafico ardore e l'«innocenza» del gioco, tra il timbro della serenità più invincibile e il riso più creaturale. (Dante, che ha l'orecchio solo per la dimensione escatologica del riso, non può avvertire alcunché, infatti, dell'*hilaritas* francescana. In Francesco egli vede soltanto l'*apostolo-cavaliere*, che si separa dal mondo, si unisce alla sua Dama in sacra fedeltà, predica Cristo in obbedienza alla Chiesa, al suo ordine, fin alla «presenza del Soldan superba» – ma non vede, non può vedere il giullare).

*Hilarós* è l'«occhio buono» del cielo, la luce serena del giorno; si avvicina alla vibrante presenza dello *hierón*, tanto che una lezione de *Le rane* porta *hilarón*, invece che *hierón*, per designare la vampa del sole (454-455). Lo 'herrlich' hölderliniano compone perfettamente i due sensi.

1. Nella nuova concezione dell'amore che si era affermata anche nella teologia del XII secolo, *caritas* non appare, però, separabile da *iucunditas*. E ciò vale con forza straordinaria per l'ambiente che si forma intorno al 'secondo Agostino', Ugo di San Vittore. Nel grande trattato sulla Trinità di Riccardo di San Vittore, che quasi sembra 'dedurre' dalla «*pluralitas*» connessa con l'idea di amore la pluralità delle Persone del simbolo trinitario, leggiamo: «conscientiam suam unusquisque interroget et procul dubio et absque contradictione inveniet quia, sicut nihil caritate melius, sic nihil caritate *iucundius*» (*De Trinitate*, III, 3, corsivo nostro).

Ma *hilará* è anche l'*enérgeia* dell'anima pura, in Plutarco; il saggio, la *sophía* sono caratterizzati dalla *hilarótes*, in Filone. Certo, il significato del termine va impoverendosi, nel tardo ellenismo e nel giudaismo ellenizzante, in quello di semplice benignità o di serenità come *apátheia*, ciò che contraddice la sua originaria affinità al *gélos*. La serenità della *hilarótes* è tutta vibrante-ridente (come, appunto, la *galéne* del mare), *perciò hierá*, perciò divina; è, direi, letizia irrefrenabile, non tranquillità. Può essere ilare l'inquietum cor, mai un atarassico spettatore. Ilare è l'avvento del dio; *Hilaria* è il giorno culminante delle feste romane in onore di Cibele: l'esplosione di giubilo che annuncia la *resurrezione* di Attis, dopo il *dies sanguinis*. Questa straordinaria forza del termine, per quanto mediata attraverso l'uso che ne fanno i *Settanta*, non viene affatto meno nella tradizione cristiana; anzi, la *hilarótes* appare sigillo dell'opera di misericordia (*Rm.*, 12, 8), dell'atto supremo del donare: « hilarem enim datorem diligit Deus » (*2 Cor.*, 9, 7; dove pure si riprende *Proverbi*, 22, 8). Contrasta nel modo più netto con i *logismoí* e i *dialogismoí* di *Filippi*, 2, 14 e di *1 Pietro* 4, 9, con le mormorazioni, i discorsi oscuri, le 'dialettiche'. Ilare è (soprattutto in *Erma*, tra i Padri Apostolici) la perfetta 'semplicità' delle figure celesti, la bellezza della liturgia (si rammenti come anche Francesco ponga ogni cura affinché siano candidi gli arredi del rito), in contrasto non solo con tutto ciò che si presenta « *nebulosus* » o meramente luttuoso (« *lyperós* »), ma anche con ciò che è secco, arido, *austerós* (mentre proprio *austera* deve essere, invece, per la *sophía*, quella stoica, ad esempio, l'anima del saggio). Più l'anima 'mette le ali', più si fa leggera (e perciò 'semplice'), più si riveste di ilarità; l'*hilarótes* appare quasi misura della libertà raggiunta, che è obbedienza e partecipazione al divino, anzi – come dice un canto della Chiesa d'Oriente – alla « ἵλαρὸν φῶς τῆς ἀγίας τοιάδος », all'ilare luce della santa Trinità.<sup>1</sup> Tutta questa tradizione rivive nella *hilaritas* di Francesco; tutti i luoghi appena citati potrebbero

1. Non si dimentichi, tuttavia, che *hylarón* è, anche nel *Corpus Hermeticum*, I, 4, la Luce in cui tutto si trasforma, « visione illimite ».

ritrovarsi nel suo *laetum carmen*, ma con una dimensione ancora, che in quelli rimaneva tuttavia oscurata: il quotidiano riso, il riso dello scherzo (*iucunditas*) e del gioco, che *gratuitamente* si esprime, non il riso che vuole affermare la propria superiorità o separarsi dal suo oggetto, non il riso che deride, e che *non* è, dunque, riso, poiché non è icona della *hilarótes ultima*, che rivestirà chi ha gioito del Signore – ma quello che viene *semplice*, che nulla impone, che a nulla si rivolge *contro, libero*; riso che distingue nell'istante stesso che crea una relazione inseparabile (perciò può dirsi *ilare* la luce della Trinità). Di questo riso, così 'modesto' all'apparenza, risuona continuamente la leggenda di Francesco (basti pensare al *De vera et perfecta laetitia*).<sup>1</sup> Ma come non avvertire in esso anche quello innocente dell'antico Pais, del povero, misero puer che tutto e nulla possiede?

Ma – si dirà – ilari sono i fanciulli, i frati; ilari siano pure i cori degli Angeli; il Signore *rende ilari* (*hilaroún*), ma mai viene indicato con *hilarós*. Di nuovo: Cristo non ride mai. Eppure, possiamo affermarlo solo dimenticando l'altra 'radice' del nostro termine, in qualche modo già evocata, allorché si è sottolineato il suo carattere attivo, il suo *enérgein*; ilare non è lo stato che risulta dal 'patire' un'azione, ma l'agire stesso: l'epifania del dio, l'atto gratuito del dono, l'obbedire libero del Figlio. Ilare non è semplicemente colui che è stato liberato, e neppure essenzialmente colui che *si libera*, ma colui che libera: *hilaroún*

1. Ma già nel primo monachesimo vibra il legame tra la *cháris* e questa gioia (*chará*), che è anche *riso*. La *cháris* rende *charieis* (e nient'affatto 'rudemente' *austerós*) il monaco. Nel cap. 73 della *Vita d'Antonio*, Atanasio giunge ad affermare che Antonio si mostrava non solo *charieis*, ma anche, malgrado i lunghi anni di solitudine, *politikós*, «urbano»! Come nella leggenda francescana, così nella raccolta delle *Vite e detti dei Padri del deserto* abbondano gli episodi in cui il riso è veramente specchio della *cháris*: Antonio scherza (*charientízesthai*) con i fratelli, scandalizzando un cacciatore che passava (*Vita d'Antonio*, 13); sbatte la porta in faccia al grande Padre Macario, prima di farlo entrare e dirgli *charientízomenos* (sorridendogli gioioso): «da lungo tempo desideravo vederti» (*Macario l'Egitiano*, 4). Lo stesso rapporto che distingue-unisce *hilasmós* e *hilarós*, 'sposa' la Grazia alla *spissitudo spiritualis* di questi 'giochi'.

è rischiare-liberare. Il rapporto non è immediato, ma, appunto, essenziale. Se nei *Settanta* non compare mai *hilárós* come attributo di Dio, vi compare, però, *hileos*. I due termini hanno identica radice; nel greco classico conservavano anche lo stesso significato; nei *Settanta*, in Flavio Giuseppe, in Filone, *hileos* assume un valore più determinato: è la grazia, la misericordia, il perdono verso i peccatori. Questo valore viene meglio compreso nell'ambito degli altri termini dalla stessa radice: *hiláskomai*, *hilasmós*. I *Settanta* rendono col primo l'idea della *espiazione*, del risarcimento della colpa, sia questo atto inteso come 'copertura' che come 'rimozione' del peccato. *Ex-hiláskomai* significa *placare* l'ira del Signore e rendere il suo volto di nuovo benigno (*hilárós*!). Se il Signore non concede espiazione, non 'espira', il colpevole muore (dice il Dominus exercituum: «finché non sarete morti, non vi sarà rimesso questo peccato», *Is.*, 22, 14). E l'espiazione comporta un meccanismo sacrificale, mediante il quale il peccato commesso si trasferisce sulla vittima e viene lavato via con lo spargimento del suo sangue (ma l'idea di sostituzione può benissimo conservarsi, anche in assenza di tratti esplicitamente cruenti). Con tale meccanismo, col 'tremendo' del sacrificio, *hiláskomai* ha necessariamente a che fare, ma non deve necessariamente soccombervi. La rimozione del peccato può avvenire per compassione; è possibile implorare misericordia, senza che l'espiazione comporti un sacrificio atto a placare il *deus exercituum*. In questo senso il Figlio è detto *hilasmós*: atto della riconciliazione, mediante il quale è vinto il peccato (è vinta, cioè, come sappiamo, la presupposizione o la prepotenza del peccato rispetto al *Nomos*). Il Figlio non può in nessun modo essere inteso come la vittima mediante il cui sangue Dio ci rimette i peccati; il Figlio, all'opposto, manifesta la caritas divina, e, dunque, non solo la presuppone, ma la presuppone come perfetta, *teleía*, in tutta la sua *enérgeia*. Non vi è qui nessuna ira da placare. In quanto *hilasmós* (*I Gu.*, 2, 2; 4, 10), il Figlio è manifestazione d'amore, chiamata a generare amore. *Hilasmós* diviene puro segno di conciliazione – e questo segno, il 'luogo' del Crocefisso, è il nuovo *hilastérion* (con questo termine i *Settanta* traducevano la *kappōret*: la parte sovrastante l'Arca del Patto,

d'oro puro, recante due cherubini sulle sue estremità, che, con le loro ali distese, la proteggeranno). «*Choris nómou*», al di là della Legge, si manifesta ora la *dikaiosýne*, la giustizia di Dio (al di là, cioè, del meccanismo del *supplicium*, cui la Legge rimane di necessità legata: essa non può concepire espiazione che attraverso la pena; essa non può che immaginare potenze irate contro il colpevole, fino a quando il colpevole non sacrifici loro); *tutti* hanno peccato, e tuttavia, ora, *tutti* vengono «*iustificati gratis per gratiam*» (la loro giustificazione, cioè, non consiste nel sacrificio che compiono, ma nel dono gratuito del Figlio, che è l'*atto* della caritas divina); questa grazia si manifesta nel Figlio, luogo-mezzo di conciliazione per tutti coloro che vi crederanno («*diá písteos*», «*per fidem in sanguine ipsius*»). Chi ha fede nel sacrificio del Figlio, *in quanto* pura epifania dell'Agape divina, trova nel Figlio, *hilasmós*, il luogo-mezzo, lo *hilastérion*, della conciliazione. Questo passo decisivo di Paolo, *Rm.*, 3, 21-26, spiega altresì il senso della *logikè latreía* e della *logikè thysia*.

Non rimane, ora, che 'conciliare' le due dimensioni di questo stesso Logos. Vi sarebbe semplice opposizione tra *hilasmós* e *hilarós* soltanto se il primo termine indicasse l'*atto* sacrificale con cui il servo è costretto a placare il Signore irato. Lo *hilasmós*, allora, costituirebbe l'*altro* dell'*ilare*. Ma il sacrificio diviene qui l'estremo segno della volontà divina di conciliazione, del «*lógos tēs katallagēs*» (*2 Cor.*, 5, 19), che Dio ha inviato, ha pronunciato, ha posto in noi. È questo che rende ilari. Il riconoscimento *per fede* che questo *hilastérion* annuncia-dice l'impossibile misura della Caritas divina – questo dà gioia, rasserenà, libera, questo dona *hilaritas*, fervente, mai 'quieta' imitazione dello *hilasmós-hilastérion*, che è Cristo. Potremmo dire: il Conciliatore (che può essere soltanto colui che si dona gratuitamente, per grazia) è l'Hilaris per eccellenza. Non vi è vera *hilaritas* che nell'essere *hilasmós-hilastérion*. E la vera *hilaritas* è segno di tale condizione. Al Rozanov 'pagano', così come al 'serio' cristiano Berdjaev, è completamente mancato il senso di questo paradosso, poiché concepiscono lo *hilasmós* in termini ancora 'cupamente' sacrificali, perché per entrambi suonerebbe bestemmia *hilaritas* nello *hilastérion*. È, invece, questa la *teologia cantata*

di Francesco, questo il carattere delle stesse *feste* che egli immagina e 'inventa', veri *Hilaria*. Si tratta, forse, della più radicale critica dell'interpretazione tradizionalmente sacrificale della Croce, che la cristianità abbia conosciuto. Una critica che nessuna 'dialettica' vuol dimostrare, ma che perciò tanto più viva si mostra nell'inseparabilità, *in Francesco*, tra *hilaritas* (*tutta l'hilaritas*, dalla celeste allo scherzo dei fanciulli) e l'immagine del nuovo *hilastérion*, che distingue la stessa vita intradivina, fino al grido più lacerante.

Questo grido l'*hilaritas* lo ha fisso nel cuore; non sarebbe tale, se lo dimenticasse, poiché, allora, non avrebbe più alcun rapporto con lo *hilastérion*, con lo *hiláskesthai* – e di cosa dovremmo, allora, rallegrarci? Come potremmo vedere l'*hilaris*, senza vedere insieme che l'*hilaris* è colui che si dona («*hilarem enim datorem diligit deus*») – e, dunque, poiché perfetto dator è il Cristo, sarà egli il modello dell'*hilaris*: l'ilarità del frate, che vuole Francesco, è intrinseca al suo doversi conformare alla vita di Gesù? Ma donarsi significa odiare la propria *psyché*. Chi non vomita la propria volontà, perderà la propria anima, ripete Francesco. Non ritroviamo qui, di nuovo, il contrasto più netto con ogni *hilaritas*? Soltanto intendendo quell'odio come immediato annichilimento della *psyché*, e non, invece, come mostra Francesco, mezzo del suo riscatto, del suo ritrovamento. Chi odia la propria *psyché*, *la salva*. Sguardo aperto alla vita, attenzione alla creatura, *ritornano*, ritornano trasfigurati nella loro stessa origine, per chi si è veramente liberato dalla 'religio' alla *propria psyché*. L'*hilaritas* del ritorno e dell'incontro vibrano nel *drama* dell'abbandono, della decisione. Ma *tutto* ci viene ritornato – anche, dunque, sofferenza, anche angoscia. Nessuna *chará*, nessuna *hilaritas* possono eliminarle; se le eliminassero, non sarebbero che il loro semplice opposto, e, dunque, un'inospitale parzialità. Se contrastassero immediatamente il *pathéin*, sarebbero *odio* contro la sofferenza, e, in quanto odio, non potrebbero neppure più chiamarsi *chará*, *hilaritas*. Come «vomitare» la propria volontà non significa annullarla, così godere, finalmente, *hilares*, di Dio nel volto sereno delle sue creature, non significa dimenticare la sofferenza che lo marchia: sere-

no è quel volto perché chiaramente, in verità, senza ingombri, ci mostra la sua angoscia, il suo lutto, la sua inquietudine. Francesco ne è perfetta testimonianza. Nella sua *hilaritas*, *tutto* gli viene tornato: così anche le più profonde sofferenze. E prima fra tutte, per lui *cavaliere*, quella di constatare sempre la durezza del peccato, il suo perenne risorgere: il «*vae!*» di Francesco è così dirompente da esplodere anche nel mezzo del canto più lieto (contro i «maledetti, che non fecero penitenza» il fuoco eterno che invoca è altrettanto ‘pietoso’ di quello dantesco); ma ancor più lo sconvolge l’acuta coscienza del venir meno, nel suo ordine, della umiltà, semplicità e povertà originarie, dell’inesorabile ‘complicarsi’ di quella *prima* Regola: «*Nihil tuleritis in via, neque virgam neque peram neque panem neque pecuniam, neque duas tunicas habeatis*» (*Lc.*, 9, 3). «La sua famiglia, che si mosse dritta / coi piedi a le sue orme, è tanto volta, / che quel dinanzi a quel di retro gitta» (*Paradiso*, XII, 115-117): questa visione tormenta tutti i suoi ultimi anni.

Una nostalgia di «alta nichilitate» promana dallo stesso culmine dell’«altissima povertà» e sposa i suoi accenti con quelli dell’*hilaritas*. Uno struggente anelito di morte – poiché dimensione necessaria di quella stessa anima che ci viene per grazia ritornata – percorre il *laetum carmen del giullare della Croce*. L’inquietudine, che necessariamente accompagna i «*peregrini et advenae*», che ne anima l’*hilaritas*, è desiderio struggente di vera Pace – e l’impossibile Pace, per la creatura di questa Età, si rivela nella serena attesa della morte. Ma lo stacco è duro; solo le orecchie più chiuse possono restarne immuni. Improvvisa, si spezza la tonalità della lode, allorché il canto si posa sulla «*sora nostra morte corporale*». Questa lode non si può allineare alle altre, in un bell’ordine edificante. Qui non si tratta più affatto delle ‘buone’ creature del Signore – ma dell’Avversario. Con il peccato la morte è entrata nel mondo (*Rm.*, 5, 12), e anche se considerassimo, ‘ereticamente’, con Giovanni Scoto, ad esempio, l’intrinseca mortalità di ogni corpo creato, e, dunque, dell’uomo stesso già nella sua originaria condizione paradisiaca, perché mai *lodare* tale condizione? Non è la vittoria sopra di essa il contenuto dell’Annuncio? Tutto l’insegnamento di

Francesco non potrebbe presentarsi come un grande commento a *Filippi*, 1, 21-25: bisogna vincere la tentazione di volersi sciogliere dal corpo, per essere *subito* con Cristo: «è più necessario per voi che io rimanga nella carne», se «vivere in carne, hic mihi fructus operis est»? Nell'ultima lode risuona la più profonda e creaturale delle sofferenze del *Christophóros*: la spossatezza per il viaggio compiuto e per tutti i suoi fallimenti. «Beati mortui, quia quiescunt»; il certamen, l'*agón* della fede rivela qui il suo 'non' più inestirpabile. Non sarebbe *vera* senza di esso. E qui il fedele *comple* in verità le sofferenze di Cristo: patendo questa nostalgia di Ni-ente, testimoniandola nell'istante stesso in cui la contrasta. Non possiamo, infatti, dire del Cristo, come dobbiamo dire di Francesco, che «con animo gioioso» canta le *Lodi* all'approssimarsi della morte (Tommaso da Celano, *Vita I*, 109; *Vita II*, 217), che «mortem cantando suscepit» (214).

### *Gerusalemme celeste*

Lo sguardo ilare di Francesco 'riscatta' escatologicamente lo stesso volto delle creature; la iucunditas della sua caritas ne loda la pura, 'semplice' bellezza: integrità del corpo della creatura, concepito come corpo di ciò *che risorge* (e non del già Risorto!).

Per un verso, non sembra che la grande riflessione scolastica si allontani da questa visione francescana. Tommaso ribadisce che «perfectior est status animae in corpore quam extra corpus» (*Summa Theologiae*, Suppl. q. 65, a. 1; cfr. *Summa contra Gentiles*, IV, 69), poiché essenzialmente il corpo compete all'uomo, e dunque non può esservi perfetta beatitudine soltanto dell'anima separata dal corpo. Né il *corpus resurgentium* può essere concepito come puramente 'celeste', assolutamente impalpabile (sarebbe l'eresia di Eutiche, afferma Tommaso: *Summa Theologiae*, q. 83, a. 6): la sensibilità e diversità dei corpi appartiene alla «perfezione della specie» (*ibid.*, q. 81, a. 3). La Gerusalemme celeste non annichilisce, pertanto, quella *pluralitas* indistricabilmente connessa alla stessa

idea di caritas, non ‘volatizza’ i corpi, ma, appunto, li rende *gloriosi* – li *salva*, manifestandone la *gloria* che il secolo nascondeva. (Schelling, in fondo, riprende tale idea, allorché pensa l’*éschaton* come *perfetta distinzione*, e in questa luce rinnova il motivo dell’apocatastasi).

Ma qui la ‘lode’ si interrompe; qui il canto subisce una violenta metamorfosi. La lode francescana *delle creature* (di questa universale pluralitas) diventa, invece, esaltazione della potenza dell’uomo soltanto. Soltanto *questo* corpo risorge, poiché esso solo è «ordinato» alla incorruttibilità. I mondi animali, vegetali, minerali, non avranno parte alcuna alla resurrezione; anzi, per essi l’*éschaton* segnerà il puro e semplice annichilimento. Nella «innovazione» («in illa innovatione») radicale del cosmo che l’istante apocalittico inaugura, non vi sarà luogo per una sola pianta, per un solo animale: «animalia vero bruta et plantae et mineralia, et omnia corpora mixta... non manebunt» (*ibid.*, q. 91, a. 5, cfr. *Summa contra Gentiles*, IV, 97). Grandiosa e tremenda visione: corpi umani gloriosi, e dotati di tutta la vivezza della propria sensibilità, che si amano in perfetta, gratuita reciprocità, ma *in deserto*. Tutto ciò di cui Francesco sapeva perfino la lingua, scomparso, ‘subiectum’ totalmente. Poiché il corpo glorioso non avrà più *bisogno* (né di abitare, né di nutrirsi), ecco che le ‘cose’ concesse al suo *dominio* non hanno più alcuna ragione di esistere: *non manebunt*. Solo i Cieli rimarranno, luminosi, incorruttibili, eterni; ‘desisterà’ il loro stesso moto, poiché giunto al suo Fine. Solo i Cieli stellati sopra di noi, e la nuova Legge di amore in noi. La sparizione, l’annichilimento del mondo dei sensi, della *Sinnenwelt*, *finalmente conquistati*, non rappresentano che il segno della perfetta libertà dello spirito. E direbbe Fichte: ecco che l’uomo finalmente è *ciò che deve*.

Spietato realismo della visione apocalittica, che si collega così intrinsecamente all’essenza nichilistica della ‘filosofia negativa’ (secondo l’accezione schellingiana del termine, sulla quale abbiamo a lungo insistito): l’uomo è proteso a quella «innovazione» che lo ‘libererà’ della natura; egli si va ‘innovando’ *nientificando*. L’‘innovarsi’ significa per lui dar spazio infinito all’infinità della sua mente (all’infinita potenza della sua ‘immaginazione’);

nell'agire-pensare egli incontra il sistema finito della 'ben fondata' Terra come un limite da superare, come ciò che si oppone al suo *dovere*. La Gerusalemme celeste appare la straordinaria utopia dello spirito dell'uomo 'libero' dalla natura, di una vita dell'uomo, ancora dotata di corpo, anzi: finalmente compiuta in tutte le sue dimensioni, *nel Ni-ente circostante*. Il canto di lode di Francesco risuona, allora, come un disperato grido di fronte alla straordinaria potenza di tale utopia, che tutto sembra travolgere (che vive prepotente in quello stesso Dottore cui Dante fa pronunciare l'elogio del poverello!): una *sympátheia* radicale, originaria obbliga a pensare insieme la vita e la morte («*sora Morte*») di tutte le creature. Corpi umani gloriosi, *perfettamente soli* sotto le stelle, sarebbero, per Francesco, inconcepibili mostri.

Ma, appunto, disperato è il suo canto o grido. Non perché sia necessario che quella «innovazione» avvenga – e neppure, se dovesse anche avvenire, sarebbe necessario concepirla come nientificazione della stessa natura *umana* (perché non potrebbero 'vivere' pure menti nel deserto da esse stesse creato?). Ma perché *nel simbolo apocalittico* debbono restare confitte tutte queste dimensioni, tutti questi compossibili. Per noi, *nella Età del Figlio*, la possibilità dell'«ilare» caritas francescana non è in nessun modo escatologicamente de-cidibile da quella della dissecata spiritualità del corpo glorioso di Tommaso (ma come può, si chiederebbe Francesco, essere *austerón*, aspro, secco, desertico, il *pneûma*, che ovunque trascorre, che è linfa che tutto feconda, *acqua viva?*), e neppure da quella del puro Ni-ente. Di nulla 'assicura' la lode di Francesco: per gli eredi, che siamo, essa non è che un possibile tra gli altri – cui, semmai, 'appenderci', come Francesco è 'appeso' alla sua fede. Anzi, il più 'misero' dei possibili: quel possibile che si mostra nello sperare oltre ogni speranza. Agli altri possibili, senza alcun dubbio, appartiene la forza del *discorso*, e cioè del discorrere dell'Età.

Lodare Dio per la ‘convenienza’ a noi dei suoi doni, lodare le sue creature perché ne possiamo usare, equivrebbe a usare (*uti*) Dio e non a ‘fruirne’ (*frui*: si ‘fruisce’ di ciò da cui ricaviamo il ‘frutto’ della *pura gioia* – si ‘fruisce’ di ciò di cui godiamo perché lo si avverte ‘buono’ *in sé*, disinteressatamente). La fondamentale distinzione agostiniana, innumerevoli volte ripresa, al centro della stessa concezione luterana del peccato, sembra alla base anche della *iucunditas-hilaritas* di Francesco. Ma si tratta, come per la *Gerusalemme celeste*, di assonanze terminologiche: tra le due visioni, si apre tutta la differenza che misura, per noi, il Futuro apocalittico.

Per Agostino, come per Lutero, il peccato, la *struttura* di peccato, consiste nel non cercare che se stessi e quanto ci appartiene, nel non avere altro fine che se stessi, nell’erigere a ultimo idolo il ‘proprio’. Tutti i doni e le creature di Dio sono *trapassate* da questo sguardo, e considerate come ‘fondo’ a nostra disposizione (il discorso heideggeriano, a questo proposito, non è che glossa a tale tradizione), per raggiungere quel fine che è ‘il bene’ proprio particolare, cioè: considerate *nulla* in sé. È perciò necessario che il peccato giunga fino ad *usare* di Dio stesso – e, dunque, a metterlo a morte come mette a morte ogni altro ente. Appena ci si rivolge a Dio per usarne, Dio è morto per noi, noi abbiamo ucciso Dio in noi. (È il ‘fondamento’ luterano di Nietzsche).

Ma è veramente del tutto distinto da questo lo sguardo dell’uomo di fede, del pio, di colui che ‘fruisce’ di Dio, per Agostino e Lutero? Nel suo *Commento a Romani*, Lutero dice: «la grazia non si propone, oltre a Dio, *nessun oggetto* al quale sia trattata o tenda; essa vede *Lui solo*, essa cerca e ha di mira solo Lui in ogni cosa, e, *quasi non le veda*, oltrepassa tutte le altre cose che vede nel mezzo tra sé e Dio, e puramente a Dio si dirige (ceteraque omnia, quae in medio sui et Dei videt, quasi non videat, *transit* et in Deum pure dirigit)» (corsivo nostro). Colui che gode (*frui*) di Dio non gode, perciò, propriamente, dei suoi frutti (che è la lode di Francesco), ma li ‘trafigge’ oltrepassandoli, e quasi non li vede: per il suo sguardo sono, cioè, come

niente. Il suo sguardo è, in questo, del tutto analogo a quello del peccato: entrambi *attraversano* e basta i ‘frutti’ di Dio, il primo perché a Dio solo tende, il secondo perché ha di mira Sé soltanto (perché fa del Sé metro di ogni cosa). È destino e dovere (Sollen) di entrambi *transire*, oltrepassare quell’ente, che Francesco chiama, invece, fratello, considerarlo *non-Io*. La loro distinzione è la misura stessa della loro affinità. Nell’usare voracemente dei ‘frutti’ di Dio (ovvero: nel non considerarli-vederli come tali), il peccato, in realtà, non è affatto servo del ‘mondo dei sensi’, della Sinnenwelt, poiché, in tale ‘uso’, egli ama se stesso, a se stesso tende, al proprio bene, a idolatrarsi. (La struttura di peccato è essenzialmente *spirituale*, come la vèra teologia ha sempre riconosciuto). E, ad un tempo, poiché *quasi non vede* quegli stessi ‘frutti’, il pio non potrà in nessun modo contrastare l’uso che ne fa il peccato: in nessun modo egli è interessato a ciò che *passa* e basta. Quel peccato e questa grazia non hanno alcuna ragione di essenziale contrasto *in questa creazione*. La ‘filosofia negativa’, di cui parla Schelling, si presenta come la spiegazione di tale affinità elettiva, attraverso cui il Secolo procede a quella ‘innovatio’ cui sopravviveranno soltanto menti, corpi gloriosi e immobili cieli stellati.

Il com-possibile che *canta* Francesco è l’assolutamente distinto da questa ‘grazia’, così come da questo peccato – e, insieme, qui-e-ora, da essi assolutamente inseparabile. Di tali dissonanze *soffre* la nostra ‘armonia’.

«*Quem sequimur?* »

B. – Prima di congedarmi da lei mi permetta di raccomandarle con forza la rilettura di *1 Corinzi*, 14 sgg.

A. – Lo vede? Mi sospinge nel baratro e poi mi rimprovera di esservi caduto.

B. – Speravo lei ‘pro-fetasse’ per edificare l'*ekklesia* (14, 4), per esserne veramente utile interpretando la «lingua» (14, 13), mentre invece ha preso di dire in ispirito quei «*mystéria*» che nessuno comprende (14, 2).

A. – E non è che ciò abbia giovato al mio colloquio con Dio! Pure, forse lei estremizza troppo la distinzione paolina tra il parlare dinanzi all'assemblea (pro-fezia), in modo che essa ascolti e comprenda, e quel dono delle lingue, dono pentecostale, che si configura come immediato risuonare dello Spirito. Paolo afferma che entrambe le dimensioni sono «pneumatiká» (14, 1), e che con entrambe è necessario pregare (14, 15).

B. – «Ma quando prego con il dono delle lingue, il mio spirito prega, mens autem mea sine fructu est», (14, 14). Così lei ha forse 'cantato' con lo spirito, Pneuma, ma ha lasciato «ákarpοs» il suo «noûs». Nell'*ekklesia*, invece, hanno più valore cinque parole dette con il «noûs» che diecimila 'cantate' solo con lo spirito (14, 19).

A. – Se la mia 'apocalisse' non «edifica» nessuno (14, 26), temo ciò non si debba alla sua 'spiritualità'. Essa mi pare, in realtà, *soltanto* mente e interpretazione.

B. – Forse, non ci siamo intesi sulla domanda che le ponevo: se non concepiamo l'*éschaton* come Pace (vuoi nella forma della *krísis* perfettamente assicurata, ché anche questa sarebbe Pace, vuoi in quella dell'apocatastasi), se l'*éschaton* è anche la possibilità del Ni-ente, come può non essere anche la possibile *annihilatio* della stessa Vita intradivina – dello stesso Dio *dei viventi*? È questa la domanda, cui il suo 'noûs' non ha risposto.

A. – Per sua deficienza, non per voli dello spirito. E comunque ha cercato di rispondere – e, mi pare, in coerenza con quanto abbiamo già a lungo discusso a proposito del nostro problema: dell'Inizio. L'*éschaton* non può intendersi se non come apocalisse di *tutti* i compossibili – sarebbe altrimenti manifestazione o evento indistinguibile dagli altri. L'*éschaton* può essere, sì, ogni istante, ma in quanto in ogni istante può darsi quella apocalisse di tutti i compossibili. Tra essi *rimane* il 'fallimento' della Rivelazione, e cioè il radicale affermarsi della nostalgia di Passato, che nessuna Rivelazione cancella. Tale 'fallimento', pertanto, annichilisce così poco la Vita intradivina che, in realtà, ne manifesta perfettamente un volto.

B. – Ma negandone gli altri: negando il Verbum.

A. – Sì, se il Verbum potesse concepirsi astrattamente separato da quella dimensione, sempre costitutiva della Vita intradivina, per cui essa si rivolge all'abisso del puro Passato – ciò che tutta la nostra analisi ha escluso.

B. – Allora, lei intende *creatio* e *de-creatio* come simultanee – e proprio tale simultaneità costituirebbe il ‘tempo’ dell’apocalisse. Lei, però, ha anche insistito sull’impossibilità di escludere il ‘processo’ dall’idea di *eterno* Futuro – e come potrebbe, allora, la continuità del ‘processo’ combinarsi con la *de-creatio*?

A. – Non è forse l’*átopon*, l’assurdo, inafferrabile non-luogo, dell’*exaíphnes*, dell’istante, l’ultimo, l’*éschaton*, di ogni numero – e, dunque, di ogni forma, di ogni ente che, in quanto ente, è limite e forma? Il ‘processo’ non può certo ‘divorare’ tale istante – né l’istante escludere il ‘processo’, o esserne l’astrattamente altro, poiché, appunto, ne costituisce inizio ed *éschaton* di ogni elemento.

B. – Lei mi ritorna, così, ai ‘volubili cerchi’.

A. – I ‘volubili cerchi’ intendono sempre riportare la creazione allo ‘stato’ originario, ‘guarirlo’ dei suoi dissidi e dei suoi drammi. Nulla di simile possiamo qui affermare, poiché non v’è questione di ‘stato’ alcuno: l’apocalisse, di cui ‘immaginiamo’, non è determinabile, non possiamo, appunto, pensarla se non come In-differenza tra Vita vera e Ni-ente.

B. – Ma, dunque, non potremmo neppure determinarla in quanto ‘ritorno’.

A. – Infatti, per determinarla così, dovremmo immaginare che l’Inizio si sia sviluppato, sia divenuto, sia stato ‘divorato’ dal processo, fino alla propria apocatastasi. Se così fosse, allora sì il Ni-ente escatologico (la pura possibilità di quel Ni-ente, che i nostri testi ci hanno così prepotentemente invitato a pensare) sarebbe semplice annichilimento della stessa Vita intradivina. Ma ora, invece, che la sua Rivelazione ‘fallisca’ (si ritiri o sottragga ad ogni visibilità-comprensibilità) non significa che quello stesso

'deserto' in cui *ora* chiama, e che perciò ne costituisce l'*ambitus*.

B. – Continuerà a chiamare? Chiamerà ancora?

A. – Mai ha cessato di chiamare 'da' lì, mai ha cessato di stare sulla «tragende Vergangenheit» del proprio deserto. Ma che la voce chiami non deriva dall'Inizio, come un effetto dalla sua causa. Così come il nostro Amen non viene determinato da quella voce.

B. – E tuttavia quella voce potrebbe 'implodere' nel suo deserto, anche se vi fossero orecchie circoncise pronte ad accoglierla.

A. – Questo dice il Figlio: una *tremenda* decisione della Vita intradivina per *non* 'implodere' (come lei si esprime). Ma tale decisione, certo, nella sua perfetta libertà, non nega né esclude affatto quell'altro possibile: anzi, è, appunto, una de-cisione *da* esso, e, quindi, lo presuppone.

B. – Potremmo, allora, mentre seguiamo, nel nostro deserto, le tracce di Dio, seguirne in realtà l'abbandono, la fuga. «*Quem sequimur? quove ire iubes, ubi ponere sedes?*» (Virgilio, *Eneide*, III, 88).

A. – Potremmo altrettanto dire che mentre noi lo abbandoniamo e fuggiamo, in realtà procediamo al suo *Adventus*. Non sono che immagini – e non vogliono esprimere se non la perfetta distinzione, in cui solo può darsi relazione «*non adventitia*». 'Quando' non possiamo che intravvedere i «*posteriora Dei*», la Vita intradivina è rivolta al proprio eterno Passato – 'quando' ascoltiamo il Figlio, essa si rivolge al nostro Presente-e-Futuro. Ma è la stessa Vita e lo stesso 'tempo'.

B. – Il problema della de-creatio mi ha ricordato come Simone Weil interpreta l'opera dello Spirito: pieno rapportarsi di Dio a sé «al di là di ogni essente». Quest'opera 'imita' l'uomo, allorché si spoglia integralmente del proprio Io – e, cioè, si de-crea. Il fuoco apocalittico, per la Weil, è simbolo (un po', mi par di capire, come la folgore

eraclitea) del reintegrarsi del tutto nel non-essere, dove tutto, poiché niente è, è possibile.

A. – Somiglia al motivo cusaniano del *possest*. Ma non sono certo di condividere l'interpretazione datane dalla Weil; per lei, la de-creatio si oppone assolutamente alla ‘via’ della rappresentazione-manifestazione; in ogni istante, invece, il ‘processo’ del *creare-creari* (la *passione* della creazione) può essere concepito come ritirarsi-inabissarsi del principio che crea. L’Inizio non è l’astrattamente *altro* dall’origine e dal processo, l’*assoluto Unum*, su cui ci siamo a lungo soffermati.

B. – Ma la sua In-differenza sarà... *hilaris*?

A. – Non è ‘sgombra’, non è aperta, non è rischiarante-liberante da ogni astratta separatezza o contrapposizione? E non è questo Aperto il nostro *hilastérion*, il ‘luogo’ del nostro sacrificio, del nostro poter corrispondere *alla domanda* del Figlio?

B. – Ma non della nostra perfetta conciliazione – non *hilasmós*.

A. – Ma la conciliazione non deve avvenire con l’integrità – il sacro *hierón!* – della Vita intradivina? E, dunque, anche col possibile ritiro del suo rivelarsi nell’Inizio, nell’*arché*? Se dimenticassimo l’Immemorabile della Vita, potremmo mai conciliarci ad essa? O dovremmo affermare che tale Vita muore, allorché il suo volto, o uno dei suoi volti, si distoglie da noi, o oltrepassa il nostro orizzonte?

B. – Per noi questa è morte.

A. – Per noi parvuli, piccoli eredi – cui un’Età è stata concessa per ‘de-ciderci’. L’apocalisse dei figli sarà il loro rivelarsi come *capaci* del Com-possibile. Ciò significa il ‘capax divini’. È il puro Futuro di questa Età – che il Figlio stesso attende, perché ne va del suo stesso Pleroma.

B. – *Télos*, Fine, che lei ha ripetuto essere propriamente l’Impossibile.

A. – Quanto ciò che già è apparso nel *drâma* del Figlio. Nell’ambitus dell’indifferenza dell’Inizio sta che questo *drâma* si compia, oppure che *in deserto* ‘imploda’ la Voce.

B. – O che la Voce taccia, e basta.

A. – Il silenzio è tanto poco l'opposto della Voce, quanto poco quest'ente determinato è la negazione del Ni-ente.

B. – 'Liberare' Inizio da origine, dalla necessità del dare-inizio, e origine dalla necessità del procedere, e il processo dalla necessità della *restitutio* – è questo, per lei, *hilaritas*?

A. – Sì, se questo pensiero significasse di per sé 'vivere'. *Hilaris* è *vita*; ma nessuna vita è prodotta dal pensare. Non si pensa l'*hilaritas*, come non si pensa la *Gelassenheit*.

B. – Ma prima, un istante fa, l'ha pensata.

A. – Ed ecco, vede, non è più – *noi* non 'la' siamo. Anche Francesco, credo, continuamente ne sperimentava il puro, imprevedibile 'avvenire'.

B. – E invocava «sora Morte», nella sua assenza.

A. – Ma in un cantico al Dio *dei viventi*. Perciò egli abitava veramente – nel suo lutto e nella sua gioia – lo *hilastérion*. Noi non sappiamo vivere il segreto (apocalittico) di tale simultaneità.

Che dire su questa soglia? Per parlarne come conviene, dovremmo ritrovare quelle parole che vennero a Goethe, quando, il 24 febbraio del 1784, inaugurò la nuova miniera di Ilmenau. A fatica siamo giunti a questa porta, abbiamo aperto questo «pozzo»; abbiamo dovuto ferire e ferirci per farlo. Si comprenda bene, dunque, «die Wichtigkeit dieser Handlung», quanto decisivo sia un tale *drán*. Ma non semplicemente nel senso che con esso riportiamo alla luce ciò che era nascosto, disvelando e basta; lo stesso Dio che ci dona il «Verstand» (l'intelletto, che è l'organo dell'*erkennen* del Presente schellinghiano), con cui 'godiamo' dell'attuale presenza, ci accompagna anche sempre «in die Tiefe», ci indica anche sempre di nuovo l'Inizio immemorabile, che *non* è quest'ente che afferriamo, di cui quest'ente è il non-essere.

B. – Sarà questa la ragione per cui l'invito di Goethe – che pare un invito a procedere senza più indugi – si tra-

sforma come in una voce immobile, in un lunghissimo arresto del respiro? « Andiamo, non vogliamo più a lungo indugiare... ma prima tuttavia ancora sostiamo nella dimora del Dio... ».

A. – Il nostro ‘procedere’ vi sosta sempre – ed è perciò *vero* Futuro.

B. – Ebbene, allora, « wenn es Ihnen gefällig ist, wollen wir gehen »: se a Voi finalmente piace, è tempo di riprendere il cammino che ci è imposto.

A. – ... continuamente chiedendo « quem fugis? » (*Eneide*, VI, 466) alla voce che chiama dal suo deserto – e che fuggendo continuamente rinnova il nostro « improbus amor ».

# INDICE DEI PASSI BIBLICI

*Baruch\_in\_libris*

*Baruch\_in\_libris*

<i>Genesi (Gn.)</i>			
21, 23	299	8, 30	646
<i>Esodo (Es.)</i>			
4, 7	610	22, 8	668
19, 19	555	5, 6	566
<i>Deuteronomio (Dt.)</i>			
7, 8	329	1, 13	646
<i>Primo libro dei Re (I Re)</i>			
19, 11-14	656	1, 14	646
<i>Secondo libro dei Maccabei</i>			
(2 Mac.)		4, 18	661
7, 37	559	5, 15	647
<i>Giobbe (Gb.)</i>			
34, 14	644	6, 12	649
<i>Salmi (Sal.)</i>			
2, 4-5	661	7, 21 sgg.	646
25, 7	531	7, 23	649
36, 7	562	9, 9	647
51, 10	662	<i>Isaia (Is.)</i>	
77, 3-4	662	7, 9	654
104, 29	644	9, 5	336
105, 3	183, 574	22, 14	670
115, 18	206	42, 1	546, 547
139, 11	472	42, 3	546
<i>Proverbi (Prv.)</i>			
1, 26	661	42, 7	546
2, 1	308	48, 16	553
8, 22	647	49, 3	546
		49, 4	547
		50, 5	547
		50, 10	307
		53, 3	547
		53, 4-5	560
		53, 12	560

<i>Geremia (Ger.)</i>		<i>Vangelo secondo Marco (Mc.)</i>	
30, 5	336	1, 11	547
<i>Lamentazioni (Lam.)</i>		1, 15	328, 613
3, 10	308	3, 5	610
3, 26	308	4, 10	638
<i>Baruc (Bar.)</i>		4, 22	611
3, 38	647	4, 40	619
4, 1-4	647	7, 31-37	594, 666
<i>Ezechiele (Ez.)</i>		8, 33	638
13, 16	336	8, 34	570
<i>Osea (Os.)</i>		9, 24	576
9, 15	572, 644	10, 18	576
<i>Malachia (Ml.)</i>		10, 21	566
1, 2-3	573	10, 30	300
		10, 45	560
<i>Vangelo secondo Matteo (Mt.)</i>		13	615
2, 11	556	13, 32	617
5, 4	662	14, 24	560
5, 48	569, 584	14, 72	639
6, 16	666	15, 39	552
6, 24	626		
7, 23	328, 565	2, 14	335
9, 24	661	2, 32	614
10, 26	611	5, 4	657
11, 25	611	6, 21	661
11, 27	611	7, 47	328
11, 29-30	593	8, 25	619
12, 48	520	9, 3	673
15, 32	633	9, 23	570
16, 18	633	9, 62	308
16, 23	638	12, 35 sgg.	336
16, 24	570	12, 49	310
17, 6	337	16, 13	626
17, 17	572	17, 5	576
18, 17	633	17, 24	616, 647
19, 26	571	18, 8	619, 620, 621, 630
24	615	18, 30	300
24, 12	565	21	615
24, 27	616	24, 11	658
24, 36	476, 555, 617	24, 52	663
26, 28	560		
26, 39	206		
26, 75	639	<i>Vangelo secondo Giovanni (Gv.)</i>	
27, 46	644	103, 172, 209	
27, 50	327		
28, 3	616	<i>Prologo</i>	
28, 10	658	100, 168, 180, 211	
		221, 307, 490	
		3, 16	312, 567
		3, 30	136, 659

3, 35	209	15, 1	211
4, 21	183	15, 14-15	211, 554
4, 22	536, 555	16, 12	615
4, 23	183, 557, 580	16, 13	615
4, 24	183	16, 15	209, 554
5, 19	215	16, 25	554
5, 21	210, 300	16, 29-30	554
5, 25	302, 555	16, 32	211
5, 30	215	16, 33	300
5, 31	210	17, 1-5	213, 554
5, 36	210	17, 3	302
5, 43	210	17, 4	210
6, 37-38	215, 641	17, 6	209, 465, 555
6, 60	642	17, 10	209, 554
7, 10	554	17, 11	211, 212, 642, 651
7, 28	210	17, 17	300
7, 38	311	17, 18	651
8, 28	215, 300	17, 21	212, 651
8, 32	211, 300	17, 23	213
8, 36	210, 300	18, 20	553
8, 38	555	18, 21	553
8, 43	595	20, 18	658
9, 39	313	20, 20	551
10, 17-18	209, 642, 650	20, 27-29	301, 575
10, 30	211	21, 12	551
10, 34	211	21, 15	638
10, 36	546	21, 19	551
10, 38	211	<i>Atti degli Apostoli (At.)</i>	
11, 25	210, 302	2, 46	662
11, 33	207	3, 21	648
11, 35	207	5, 39	586
11, 54	554	9, 16	547
12, 25	210, 570	10, 26	556
12, 27	215	21, 21	622
12, 31	628	26, 14	642
12, 42	628	<i>Lettera ai Romani (Rm.)</i>	
12, 45	212	1, 7	336
12, 49	215	1, 9	557
13, 3	209	1, 17	612
14, 1	533	1, 18	623
14, 6	210, 640	2, 5	614
14, 9	212, 307	3, 10	577
14, 17	300	3, 21-26	671
14, 17-18	638	3, 23	577, 648
14, 26	591	3, 25	560
14, 27	591	3, 26	613
14, 28	215	3, 36	328

4, 25	560	12, 18-22	632
5, 12	673	13	566
6, 21	548	13, 2	571
7, 6	623	14 656, 659, 678, 679	
7, 7	328	15, 3	560
7, 9	328	15, 24	648
7, 15	570	15, 35 sgg.	648
8, 2	329, 564	15, 52	325
8, 6	336	<i>Seconda lettera ai Corinzi</i>	
8, 15	569, 634	(2 Cor.)	
8, 16	336	3, 14	611
8, 17	547	3, 17	611
8, 18	614	3, 18	611
8, 19	618	5, 19	671
8, 21	548	5, 21	560
8, 24	341	6, 2	328
8, 39	569	8, 9	548
10, 17	594	9, 7	668
11, 11-36	537	12, 7	611
11, 12	536	12, 11	639
11, 15	536	<i>Lettera ai Galati (Gal.)</i>	
11, 16	537	1, 4	560
11, 18	537	1, 12	611
11, 22	537	2, 11	641
11, 23	537	2, 21	331
11, 25	537	3, 1	641
11, 28	537	3, 13	559
11, 29	537	3, 21	330
11, 32	648	3, 22-23	612
11, 33	657	3, 25	612
12, 1	557	3, 28	612
12, 8	668	4, 1-9	634
13, 1 sgg.	655	4, 4	613
13, 3	628	5, 22	336
13, 9-10	329, 564	6, 2	329, 564
13, 11	328	<i>Lettera agli Efesini (Ef.)</i>	
15, 13	336	2, 2	628
16, 25-26	299, 611	2, 14-18	538
<i>Prima lettera ai Corinzi</i>		2, 14	335, 538
(1 Cor.)		2, 17	335
1, 7	613	3, 5	611
1, 20	299	4, 11	641
2, 6-9	299, 628	4, 13	641
2, 10	607	6, 15	335
3, 13	614	<i>Lettera ai Filippesi (Fil.)</i>	
3, 19	299	1, 21-25	674
10, 11	328	1, 4	662

2, 5 sgg.	203	10, 23	623
2, 6	202, 208	12, 6	337, 548
2, 7-8	202	12, 29	338
2, 14	668	<i>Lettera di Giacomo (Gc.)</i>	
3	308	1, 22	594
3, 1	662	<i>Prima lettera di Pietro (1 Pt.)</i>	
3, 9	331	1, 5	614
3, 13	341	1, 20	613
<i>Lettera ai Colossei (Col.)</i>		2, 5	559
1, 15	201	2, 24	560
1, 20	335, 648	4, 9	668
1, 24	578	4, 13	611
1, 27	619	5, 1	547, 614
2, 19	323	<i>Seconda lettera di Pietro (2 Pt.)</i>	
3, 15	336	3, 18	299
<i>Prima lettera ai Tessalonicesi</i>		<i>Prima lettera di Giovanni (1 Gv.)</i>	
(1 Ts.)		1, 2	339
1, 9	626	2, 2	670
4, 13	566	2, 8	339
5, 21	623	2, 15	312
<i>Seconda lettera ai Tessalonicesi</i>		2, 15-17	567
(2 Ts.)		2, 18	339
2	621, 622, 623, 624	3, 2	618
	625, 626	3, 18	329
3, 1	626	4, 1-3	660
<i>Prima lettera a Timoteo (1 Tm.)</i>		4, 7	328
1, 17	299	4, 10	670
<i>Seconda lettera a Timoteo</i>		4, 18	567
(2 Tm.)		4, 19	328
4, 2	308	5, 19	567
<i>Lettera agli Ebrei (Eb.)</i>		<i>Apocalisse di Giovanni (Ap.)</i>	
1, 2	613	1, 5	619
6, 5	300	19, 10	556
9, 14	557	22, 13	299

*Baruch\_in\_libris*

**INDICE DEGLI AUTORI  
E DELLE FONTI PIÙ NOTEVOLI**

**Le pagine in corsivo indicano i passi in cui l'argomento è trattato più approfonditamente.**

Adorno, Th. W., 226  
Agostino, 124, 150, 155, 173,  
186, 188, 201, 202, 208,  
226, 259, 294, 322, 388,  
486, 574, 659, 677  
– *Confessiones* (*Conf.*), 298, 314-  
316, 323  
– *De Civitate Dei* (*Civ. Dei*),  
515, 617, 623, 650  
– *De doctrina christiana* (*Doctr.  
chr.*), 319  
– *De symbolo* (*Symb.*), 475  
– *De Trinitate* (*Trin.*), 123,  
171, 172, 175-177, 183,  
308, 309  
– *Sermones* (*Serm.*), 658  
– *Tractatus in Iohannis Evange-  
lium* (*In Ioh. Ev.*), 179-181,  
209, 227, 655  
Agostino di Duccio, 348  
Alberti, L.B., 348, 359  
Anassagora, 423  
Anassimandro, 283-284, 440  
Antifonte, 265  
*Apocalisse di Pietro*, 169, 170  
*Apocrifo di Giovanni*, 169  
Archiloco, 243

Ario, 172, 173  
Aristofane, 667  
Aristotele (aristotelismo), 42,  
43, 55, 57, 79, 80, 157, 162,  
164, 259, 266, 268, 269,  
279, 390, 397, 398, 405,  
406, 408-410, 428, 431-434,  
444, 445, 447, 457, 472,  
587  
– *Etica a Nicomaco* (*Eth. Nic.*),  
391-396, 407, 408, 412,  
413, 418-429  
– *Fisica* (*Phys.*), 164, 258, 270-  
273, 276, 281, 295  
– *Metafisica* (*Met.*), 58-60, 158-  
160, 164, 271, 274, 278, 421,  
424, 425  
– *Poetica* (*Poet.*), 412-415, 430  
– *Politica* (*Pol.*), 407, 413, 429  
– *Retorica* (*Rhet.*), 412, 554,  
650  
Atanasio, il Grande, 522-523,  
546, 669  
Atenagora, 169  
Avicenna (Ibn Sīnā), 457-458,  
461, 462, 464, 465, 467,  
472, 666

- Bacchilide, 581  
 Bachelard, G., 267  
 Bachofen, J.J., 500  
 Barth, K., 224  
 Basilide, 169  
 Basilio di Cesarea, 173  
 Bellini, G., 355, 356  
 Benjamin, W., 153  
 Benveniste, E., 264, 267, 388  
 Berdjaev, N., 311, 660, 661, 671  
 Bergson, H., 259, 260  
 Berkeley, G., 26  
 Bloch, E., 226  
 Böhme, J., 117, 324  
 Boltzmann, L., 294  
 Bonaventura da Bagnoregio, 639  
 Bosch, H., 516  
 Botticelli, 78, 348  
 Brancusi, C., 451  
 Bultmann, R., 609  
 Burckhardt, J., 360, 361  
 Campanella, T., 597  
 Cicerone, 236, 412  
 Colli, G., 147, 386  
 Constant, B., 443  
*Corano*, 482  
 Corbin, H., 458, 666  
 Creuzer, F., 496  
 Cullmann, O., 609  
 Curtius, E.R., 430  
 Damascio, 77, 79, 80, 85  
 — *De principiis* (*Princ.*), 79, 86-87  
 Dante, 46, 121, 191, 601, 639, 650, 659, 662, 667, 673, 676  
 Däubler, Th., 294  
 De Lubac, H., 323  
 Diadoco di Fotica, 662  
 Diano, C., 245, 305, 442  
*Didaché*, 522  
 Dionigi Areopagita, 98, 201, 472, 517  
 Donatello, 33  
 Dostoevskij, F., 224, 334, 335, 637  
 Duchamp, M., 450  
 Dürer, A., 309, 654-660  
 Duns Scoto, G., 204, 457, 515  
 Ecateo, 245  
 Eckhart, Meister, 124, 127, 129-131, 138, 176, 197, 198, 211, 225, 451, 584, 663, 665  
 — *Beati pauperes*, 125-126, 128  
 — *Expositio Sancti Evangelii secundum Iohannem*, 125, 211  
 — *In omnibus requiem quaesivi*, 337  
 — *Iustus in perpetuum vivet*, 337, 343  
 — *Modicum et iam non videbitis me*, 337  
 — *Surrexit autem Paulus*, 337  
 Einstein, A., 259, 260  
 Empedocle, 237, 238, 256, 284, 289, 292, 296, 587  
*Enoc*, 548  
 Epicuro, 302, 396, 427, 429, 455  
 Epimenide, 241  
 Eraclito, 147, 285-290, 314, 373, 386, 434, 500  
 Erasmo da Rotterdam, 570, 575, 609, 655, 665  
 Eriugena, *vedi* Scoto  
 Erodoto, 366, 442  
 Eschilo:  
 — *Prometeo* (*Prom.*), 50, 294, 350, 363-380, 398, 399, 402, 436-437, 556  
 — *Supplici* (*Suppl.*), 236, 518  
 Esiodo, 266, 365, 370, 442  
 — *Opere e Giorni* (*Op.*), 366, 385, 435-436, 438  
 — *Teogonia* (*Theog.*), 237, 244, 245, 252-253, 292, 350, 369-371

- Euclide, 42  
 Euripide:  
   - *Alcesti* (*Alc.*), 519  
   - *Baccanti* (*Bacch.*), 499-501,  
     504, 524, 586  
   - *Cretesi* (*Cret.*), 501  
   - *Ecuba* (*Hec.*), 377, 519, 523  
   - *Eraclidi* (*Heracl.*), 289  
   - *Fenicie* (*Phoen.*), 245  
   - *Ippolito* (*Hipp.*), 292, 523  
   - *Medea* (*Med.*), 519, 523, 524  
   - *Supplici* (*Suppl.*), 292  
   - *Troiane* (*Troad.*), 415, 433,  
     523
- Eusebio di Cesarea, 558  
 Evagrio Pontico, 336
- Fichte, J.G., 30, 89, 90, 92, 93,  
 96, 97, 100-103, 119, 123,  
 150, 151, 154, 155, 158,  
 189, 319, 675  
   - *Anweisung zum seligen Leben*,  
     98, 99, 167  
   - *Darstellung der Wissenschafts-  
     lehre aus dem Jahre 1801*, 93,  
     95, 99, 152  
   - *Grundlage der gesamten Wis-  
     senschaftslehre*, 93-94, 95  
   - *Über den Begriff der Wissen-  
     schaftslehre*, 90-92, 153  
   - *Die Wissenschaftslehre. Zwei-  
     ter Vortrag im Jahre 1804*, 98
- Ficino, M., 130, 472  
 Fidia, 390  
 Filone di Alessandria, 174,  
 275, 277, 422, 483, 558,  
 647, 668  
 Flavio Giuseppe, 670  
 Florenskij, P., 216, 253  
 Francesco d'Assisi, 482, 597,  
 600, 601, 662-678, 683  
 Füssli, J. K., 153
- Galilei, G., 42, 52  
 Gentile, G., 92, 101, 114, 128,  
 157-159, 231  
 Al-Ghazālī, 458
- Ghirlandaio, 347-349, 352,  
 354  
 Giacometti, A., 449  
 Giamblico, 77  
 Gioacchino da Fiore, 207, 511,  
 639, 665  
 Giovanni Crisostomo, 209, 575  
 Giovanni Damasceno, 662  
 Girard, R., 559  
 Girolamo, 575, 611  
 Giustino, 186  
 Görres, J., 496  
 Goethe, J.W., 49, 52, 53, 165,  
 187, 442, 481, 683, 684  
 Gombrich, E.H., *vedi* A. War-  
 burg  
 Grabmann, M., 478  
 Gregorio di Nazianzo, 173,  
 520, 523-524, 529, 546  
 Gregorio di Nissa, 173, 548  
 Gregorio Magno, 323  
 Grünewald, M.N.G., 603  
 Guglielmo di Ockham, 204,  
 229, 635
- Al-Hallāj, 145, 482  
 Hegel, G.W.F. (hegelismo),  
 44, 89, 100, 117, 119, 123,  
 132, 135, 148, 150-153,  
 155, 156, 158-162, 167,  
 171, 181, 186, 187, 198-  
 202, 203, 212-219, 226-230,  
 319, 321, 485, 489, 535,  
 565, 574, 601, 602  
   - *Enzyklopädie der philosophi-  
     schen Wissenschaften in Grund-  
     riss*, 105  
   - *Glauben und Wissen*, 193  
   - *Grundlinien der Philosophie  
     des Rechts*, 443, 444  
   - *Die Phänomenologie des Gei-  
     stes*, 104, 106, 120, 184-187,  
     193, 447, 448  
   - *Vorlesungen über die Aesthetik*, 450  
   - *Vorlesungen über die Geschich-  
     te der Philosophie*, 77, 101,  
     102, 487

- *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 183-184, 186-194, 196, 197 (ed. Glockner); 224-225 (ed. Lasson)
- *Wissenschaft der Logik*, 102-115, 120, 127, 150, 163-165, 184, 195, 278, 331-332
- Heidegger, M., 121, 129, 258, 259, 439-440, 579-584, 677
- Hermetica (Herm)*, 275, 668
- Hölderlin, F., 126, 224, 339, 340, 359, 480, 493, 502, 523, 528, 529, 556, 569, 579-583, 653-654, 661, 667
- Hogarth, W., 631
- Husserl, E., 257, 258, 280
  
- Iacopone da Todi, 482, 597-601, 665
- Ibn 'Arabi, 458-461, 482
- Ibn Sīnā, *vedi* Avicenna
- Inni omerici:
  - *Ad Apollo (Ap.)*, 283, 583
  - *A Dioniso (Bacch.)*, 283
  - *A Hermes (Merc.)*, 239, 240-241, 243, 244, 354
  
- Jacobi, F.H., 89, 90, 96, 143, 151
- Jensen, J.V., 348, 349
- Jüngel, E., 227
  
- Kafka, F., 54, 153
- Kant, I., 50, 51, 53, 54, 57-59, 63, 66, 69, 73, 76, 77, 80, 84, 89-91, 93, 94, 98, 119, 134, 137, 148, 151, 152, 165, 189, 192, 199, 296, 316, 320, 359
- *Critik der praktischen Vernunft*, 45, 569
- *Critik der reinen Vernunft (1781)*, 17-30, 31-37, 39, 41, 48, 51
- *Critik der reinen Vernunft (1787)*, 17-20, 22, 32, 33, 38-49, 52, 55, 56, 92, 136, 149
- *Critik der Urtheilskraft*, 30, 45, 98
- *Metaphysik der Sitten*, 569
- Kierkegaard, S., 136, 150-151, 191, 224, 225, 326, 330, 575, 602
- Klee, P., 417
  
- Lauth, R., 98
- Leibniz, G.W., 30, 31, 123, 142, 170, 294, 460
- Leopardi, G., 55, 170, 666
- Lippi, F., 350
- Lotto, L., 353
- Lukács, G., 230
- Lutero, M., 130, 137, 151, 168, 196, 197, 227, 515, 562, 575-577, 655, 677
  
- Macario, l'Egiziano, 336
- Mach, E., 259
- Malevič, C., 451
- Manet, E., 352
- Mantegna, A., 355
- Marsilio da Padova, 631, 635
- Marx, K., 408, 443, 444, 448
- Massimo, il Confessore, 546
- Mazzarino, S., 318
- Michelangelo, 346-347
- Michelstaedter, C., 64, 68
- Moltmann, J., 227
- Murillo, B.E., 290
  
- Niccolò da Cusa, 98, 120, 128, 130, 140, 144, 211, 212, 451, 517
- *Apologia doctae ignorantiae (Ap. doct. ign.)*, 472, 478
- *De apice theoriae (Ap. theor.)*, 143
- *De visione Dei (Vis. Dei)*, 483
- *Dialogus de Genesi (Dial. Gen.)*, 60, 145
- *Sermones (Serm.)*, 211
- *Trialogus de possest (Trial. possest)*, 141-143

- Nietzsche, F., 216, 218, 225, 330-333, 342, 344, 361, 523, 677
- *Also sprach Zarathustra*, 147-148, 184, 339-340
  - *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, 340-341
- Novalis, 97, 99, 147, 320, 490
- Omero, 291, 498, 552
  - *Iliade*, 237, 243, 245, 289, 552, 661
  - *Odissea*, 238, 239, 245, 285, 442, 443, 502
- Orazio, 297
- Orbe, A., 168
- Origene, 201, 202, 211, 449, 559, 650
- *Commentarius in Sanctum Evangelium secundum Iohannem* (*In Ioh. Ev.*), 174-175, 179
  - *De principiis* (*Princ.*), 468, 606
  - *Homilia in Genesim* (*Hom. in Gen.*), 596
- Origene platonico, 77
- Overbeck, F., 224, 330
- Ovidio, 355
- Palamas, G., 662
- Pareyson, L., 136
- Parmenide, 75, 76, 78, 110, 237-239, 242, 247-251, 291
- Pascal, B., 206, 333, 475, 532, 570
- Pastore di Erma* (*Il*), 311, 541, 668
- Pausania, 498
- Petrarca, F., 176, 338, 446, 650, 665
- Philippson, P., 266
- Philocalia* (*Phil.*), 337, 661, 662
- Pico della Mirandola, G., 480
- Piero della Francesca, 593, 603, 604
- Pindaro, 236-238, 241, 244, 423, 429, 449
- Pitagora (pitagorismo), 147, 202, 265, 275, 288, 412
- Platone (platonismo; neoplatonismo), 42, 43, 56, 57, 119, 122, 125, 127, 137, 149, 164, 174, 202, 239, 259, 268, 271, 279, 294, 364, 369, 375, 395-398, 403-408, 410, 414, 416, 421, 458, 459, 463, 587, 590
  - *Cratilo* (*Crat.*), 288, 292
  - *Definizioni* (*Def.*), 291
  - *Fedone* (*Phaed.*), 413
  - *Fedro* (*Phaedr.*), 235, 349, 449
  - *Filebo* (*Phil.*), 433
  - *Gorgia* (*Gorg.*), 286, 389, 435
  - *Ione* (*Ion.*), 411, 423
  - *Leggi* (*Leg.*), 242, 411, 430, 556
  - *Seconda Lettera* (*Ep. II*), 79
  - *Sesta Lettera* (*Ep. VI*), 79
  - *Settima Lettera* (*Ep. VII*), 44, 45, 58-59, 422
  - *Parmenide* (*Parm.*), 61-77, 79-86, 102, 111, 112, 120, 138, 164, 197, 261, 264-266, 269, 275, 457
  - *Politico* (*Pol.*), 65, 294, 295, 380-382, 397, 404, 442
  - *Protagora* (*Prot.*), 369, 381, 398-402
  - *Repubblica* (*Resp.*), 240, 242, 247, 286, 386-389, 399, 402-404, 410, 411, 417
  - *Simposio* (*Symp.*), 354, 387, 409, 410, 423, 439
  - *Sofista* (*Soph.*), 246, 247, 411
  - *Teeteto* (*Theaet.*), 251, 423-425, 429, 432

- *Timeo* (*Tim.*), 261-266, 388, 449, 456
- Plotino, 77, 80, 85, 102, 120, 174, 285, 294, 299, 396, 413, 457
- *Enneadi* (*Ennead.*), (I, vi), 296-298; (II, ix), 222, 456; (III, vi), 345; (III, vii), 261, 277-282; (III, viii), 220-222, 431-432; (IV, iv), 360; (V, i), 79, 349; (V, v), 72, 85; (V, vii), 223; (V, viii), 449; (VI, viii), 86, 456; (VI, ix), 129, 422
- Plutarco, 147, 240, 275, 277, 313, 390, 445, 668
- Policleto, 387, 390
- Pomponazzi, P., 204-205
- Proclo, 70, 77, 79, 81, 82, 85, 101, 102, 275
- *Hymni* (*Hymn.*), 77, 80, 150
- *In Platonis Parmenidem* (*In Plat. Parm.*), 77, 88
- *In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii* (*In Euclid.*), 42-43
- *Theologia platonica* (*Theol. plat.*), 78-79, 81-83, 149
- Raffaello, 55
- Raimondi, M., 353
- Riccardo di San Vittore, 667
- Rilke, R.M., 162, 332, 360, 362
- Romanzo di Alessandro*, 445, 446
- Rosenzweig, F., 13, 133, 137, 206, 231, 345, 472
- Rozanov, V., 224, 311, 312, 660, 661, 671
- Rubl  v, A., 589-594, 604, 605
- Schelling, F.W.J., 14, 51, 60, 89, 90, 100, 109, 133, 138, 143, 144, 147, 149-153, 160-162, 170, 190, 199, 200, 213, 215, 216, 218, 223, 226, 229, 252, 319, 321, 324, 345, 477, 523, 527, 550, 562, 580, 602, 639, 675, 678, 683
- *Andere Deduktion der Prinzipien der positiven Philosophie*, 133, 138-139
- Bruno, 486
- *Einleitung in die Philosophie der Offenbarung*, 134-137, 230-231
- *Erlanger Vorträge*, 124, 128-131, 133
- *Münchener Vorlesungen*, 115, 116
- *Philosophie der Mythologie*, 139, 146, 484, 495-505
- *Philosophie der Offenbarung*, 139-141, 202-209, 211, 213, 214, 300, 484, 490, 495-497, 499, 503, 504, 584
- *Philosophie und Religion*, 119-122, 127
- *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 116-120, 122, 161, 204, 226, 484, 584
- *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 123, 175, 480-481
- *Die Weltalter*, 123, 484-494, 506, 509, 510, 514, 535
- Schleiermacher, F.D., 189
- Schmitt, C., 50, 156, 585, 632
- Scholem, G., 478, 479
- Schopenhauer, A., 20, 24-26, 45, 56, 76, 117, 125, 324
- *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 22, 31-32
- Schr  dinger, E., 260 sg., 293, 294
- Scoto Eriugena, Giovanni, 186, 203, 341, 470, 472, 476, 477, 490, 514, 516, 648, 673

- *Commentarius in Sanctum Evangelium secundum Iohannem* (*In Ioh. Ev.*), 180, 465-466, 467, 474, 529
- *De divisione naturae* (*Div. nat.*), 323, 461-462, 466-471, 475, 478-480, 515
- *Homilia in Prologum Sancti Evangelii secundum Iohannem* (*Hom. in Ioh. Prol.*), 180, 463-466, 517, 656
- Seneca, 302, 446
- Severino, E., 365
- Sigieri di Brabante, 639
- Silesio, Angelo, 124, 281
- Simplicio, 289
- Siriano, 77, 80
- Sofocle, 375, 402
  - *Antigone* (*Ant.*), 367, 403-405, 425, 433, 440-441, 518
  - *Edipo a Colono* (*Oed. Col.*), 291, 415, 416
  - *Edipo re* (*Oed. Tyr.*), 429, 434
- Solov'ëv, V., 335, 598
- Spinoza, B., *Ethica*, 466, 470-472
- Stirner, M., 52
- Talete, 42, 52, 423
- Teognide, 423, 434
- Tilliette, X., 486
- Tommaso d'Aquino, 204, 227, 457, 460, 598, 639
- *Summa contra Gentiles* (*Summa contra Gent.*), 204, 462, 468, 650, 674-676
- *Summa Theologiae* (*Summa Theol.*), 200, 204, 337, 462, 468, 477, 674-676
- Tommaso da Celano, 664, 666, 674
- Tucidide, 588
- Ugo di San Vittore, 667
- Valentino, 169
- Valéry, P., 601
- Vangelo di Verità*, 168
- Van Gogh, V., 596
- Veda, 396, 551
- Vernant, J.P., 388
- Vico, G.B., 285, 321, 334, 581
- Virgilio, 254, 352, 430, 661, 681, 684
- Vite e detti dei Padri del deserto*, 669
- Wagner, R., 340
- Warburg, A., 343, 344, 347-355, 359-363, 367
- Weil, S., 503, 523, 681, 682
- Wind, E., 355
- Wittgenstein, L., 129
  - *Tractatus logico-philosophicus*, 228-229, 280
- Zambrano, M., 383

*Baruch\_in\_libris*

**FINITO DI STAMPARE NELL'APRILE 1990 IN AZZATE  
DAL CONSORZIO ARTIGIANO «L.V.G.»**

*Printed in Italy*

*Baruch\_in\_libris*