

Biblioteca Filosofica 24

Massimo Cacciari

DELLA COSA ULTIMA



ADELPHI

Quale cosa attinge, *in ultimo*, l'anima dopo essersi aperta, attraverso l'angoscia, alla ricerca di sé? È questo l'interrogativo che sottende l'originale articolarsi del nuovo libro di Massimo Cacciari. Tre voci in dialogo tra loro e con i 'Maggiori loro' – da Platone a Husserl, da Tommaso a Cusano a Karl Barth – cercano di rispondere a tale domanda, ognuna seguendo il proprio «demone custode»: la voce portatrice di un autentico e radicale scetticismo dell'Intelletto, la voce che incarna l'atto di fede in lotta contro se stesso, e infine quella dell'Autore, che agli amici si rivolge anche attraverso due lunghe serie di lettere, riprendendo, sviluppando – e se necessario criticando – le idee della sua più importante opera teoretica: *Dell'Inizio*. Infatti, dopo aver indagato, in *Geofilosofia dell'Europa* e nell'*Arcipelago*, l'irriducibile pluralità delle radici culturali presenti nel paesaggio europeo, l'attenzione di Cacciari torna a volgersi a quel «cominciamento» che è il problema filosofico fondamentale. La *cosa ultima*, quindi, non è che l'Inizio: qui però non è più semplicemente inteso come indifferente insieme di tutte le possibilità, bensì come l'*infinità* stessa della cosa nella sua inalienabile e intramontabile singolarità. Solo attingendo alla *cosa ultima*, 'toccandone' l'essenza divina, l'anima esprime la propria unica, possibile libertà. E il fare filosofia si manifesta allora per ciò che sempre, e ancora una volta, dovrebbe essere: movimento di liberazione.

«L'apertura dello sguardo alla cosa concepita secondo l'inviolabile misura del suo nascondimento, questo è il Mistico. Ciò per cui essa è ciò che è, si nasconde sempre. Ciò per cui la cosa 'cresce' alla presenza (*physis*) si custodisce in sé. L'apparire non è l'astrattamente altro di tale custodirsi presso di sé del proprio della cosa; ciò che appare è appunto che il proprio della cosa, la singolarità del questo, si nasconde. Lo sguardo si dispone al celarsi come carattere proprio dell'apparire. Le determinazioni della mente si dispongono all'ignoranza della perfetta singolarità di tutto ciò che appare in quanto distintamente appare».

Massimo Cacciari è nato a Venezia nel 1944 ed è ora preside della Facoltà di Filosofia dell'Università San Raffaele di Milano. È autore di numerosi volumi; tra di essi, quelli che più ne hanno segnato la ricerca sono *Krisis*, Feltrinelli, Milano, 1976; *Drama y duelo*, Tecnos, Madrid, 1989; *Drán. Méridiens de la décision*, L'Éclat, Paris, 1992. Presso Adelphi: *Dallo Steinhof* (1980), *Icone della legge* (1985, nuova edizione 2002), *L'Angelo necessario* (1986) e il dittico sulla idea di Europa, che comprende *Geofilosofia dell'Europa* (1994, nuova edizione 2003) e *L'Arcipelago* (1997). *Della cosa ultima* si collega per molte vie a *Dell'Inizio*, apparso sempre presso Adelphi nel 1990 (nuova edizione 2000).

Baruch_in_libris

BIBLIOTECA FILOSOFICA

24

DELLO STESSO AUTORE:

Dallo Steinhof

Dell'Inizio

Geofilosofia dell'Europa

Icone della Legge

L'Angelo necessario

L'Arcipelago

Massimo Cacciari

DELLA COSA ULTIMA



ADELPHI EDIZIONI

Baruch_in_libris

© 2004 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO

WWW.ADELPHI.IT

ISBN 88-459-1855-6

Baruch_in_libris

INDICE

<i>Avvertenza</i>	9
-------------------	---

PARTE PRIMA TRIALOGUS DE POSSEST

Prima giornata	13
Seconda giornata	28
Terza giornata	42
Quarta giornata	55
Quinta giornata	68
Sesta giornata	81
Settima giornata	90
Ottava giornata	101

PARTE SECONDA DE ANIMA

LETTERA I. CONOSCI TE STESSO	111
<i>Post scriptum I.</i> Dello specchio	129
<i>Post scriptum II.</i> Autoritratto	132

LETTERA II. LO STRANIERO	135
<i>Post scriptum I.</i> Un-heimlich	146
<i>Post scriptum II.</i> Due stranieri	150
LETTERA III. SPES CONTRA SPEM	159
<i>Post scriptum I.</i> La prima agonia	173
<i>Post scriptum II.</i> Epilogo?	177
LETTERA IV. IMPROBUS LABOR	180
<i>Post scriptum.</i> Sisifo contempla	206
LETTERA V. POLITICA E PROFEZIA	210
<i>Post scriptum I.</i> La prima parola	223
<i>Post scriptum II.</i> Falsi profeti	226
LETTERA VI. EROS	230
<i>Post scriptum I.</i> Facilis descensus	249
<i>Post scriptum II.</i> Israele	253
LETTERA VII. ANIMA E NUMERO	255
<i>Post scriptum.</i> Insulae	266
LETTERA VIII. LIBERTÀ	271
<i>Post scriptum I.</i> Timbri latini	307
<i>Post scriptum II.</i> Timbro cristiano	309
LETTERA IX. PER-DONO	311
<i>Post scriptum I.</i> Onnipotenza	322
<i>Post scriptum II.</i> Il servo inutile	324

PARTE TERZA
TOCCARE IL DIO

LETTERA I. DEUS RELATIO	331
<i>Post scriptum.</i> Creatio ex nihilo	343
LETTERA II. UNDE MALUM	351
<i>Post scriptum I.</i> Ancora sull'Inizio	368
<i>Post scriptum II.</i> I saggi	370

LETTERA III. PROFUNDA DEI	372
<i>Post scriptum I.</i> Der starke Wein	390
<i>Post scriptum II.</i> Lazzaro	394
LETTERA IV. IL CORPO DEL SILENZIO	397
<i>Post scriptum I.</i> Ecce homo	413
<i>Post scriptum II.</i> Silenzio fedele	415
LETTERA V. DEL MISTICO	417
<i>Post scriptum I.</i> L'anima semplice	429
<i>Post scriptum II.</i> Teosofia	431
LETTERA VI. IL MISTERO DELLA COSA	435
<i>Post scriptum I.</i> Filosofia dell'espressione	449
<i>Post scriptum II.</i> Preghiera e pensiero	454
LETTERA VII. L'ICONA ULTIMA	458
<i>Post scriptum I.</i> Un'idea 'bastarda'	471
<i>Post scriptum II.</i> Icona	473
LETTERA VIII. PARADISO	478
<i>Post scriptum I.</i> Parádeisos	490
<i>Post scriptum II.</i> Hesychía	492
IX. CONGEDO	497
<i>Fonti e tracce</i>	513

Baruch_in_libris

DELLA COSA ULTIMA

A Simone Deux

Wer das Tiefste gedacht, liebt das Lebendigste.

HÖLDERLIN

Baruch_in_libris

AVVERTENZA

L'idea dell'Inizio è pensata in questo libro *in uno* con l'itinerario che l'anima compie per 'toccarla' – o, se si vuole, dall'interno della *in-securitas* propria del linguaggio, che tuttavia cerca di corrispondervi.

Occorre poter 'uscire' per trovare la via del ritorno.

Il pensiero dell'*aporia* della libertà, anzi: del nesso liberare/per-donare (o del liberare *per donare*), costituisce perciò lo snodo centrale di tale itinerario. I dialoghi e le lettere si succedono secondo il suo ordine – e sarebbe fatica sprecata procedere nella lettura a salti o a frammenti.

A. è *lato sensu* l'autore – dico *lato sensu* poiché l'autore non sarebbe tale senza B. e C.; A. è così anche l'autore di tutte le lettere.

B. vorrebbe rappresentare quell'istanza *eterna* dell'intelletto scettico, che non nutre alcuna fiducia nel sovrasensibile – ma ancor meno nel sensibile. Egli mai parteciperebbe a quella triste «consacrazione della finitezza» (Hegel), cui sembra ormai 'vocata' tanta sedicente filosofia.

C. è vero teologo cristiano, non un apologeta.

Teologo è colui che cerca di giustificare la propria fede contro se stesso. D'altra parte, però, C. è troppo 'modesto' (troppo *ptochós*, direi) per riconoscer si nelle parole di Pascal: «Les philosophes, ils étonnent le commun des hommes – les chrétiens, ils étonnent les philosophes».

C. e B. sono 'comuni' nel rivolgersi contro «den Haufen der Tatsachen des Bewusstseins und deren unleugbare Gewissheit» (Hegel), contro il mucchio dei *fatti* della coscienza che pretendono di essere indiscutibili *dati*, anzi *soluzioni*, e contro la certezza che pretende di ergersi ad assoluta, universale verità. Contro la confusione tra fatto e im-mediato e contro quella tra certezza e verità. Per questa (loro malgrado!) «stellare amicizia» essi sono entrambi vicini al cuore e alla mente di A. E perciò lo 'tormentano'.

Nella Parte Prima, intitolata al Cusano, filosofia e teologia riaccendono il loro *pólemos* intorno all'idea dell'Inizio. La Seconda svolge una sorta di 'psicologia trascendentale' al fine di una critica della idea di libertà. Nella Terza, sulla base di ciò che tale critica fa vedere, l'itinerario si conclude e si definisce in quanto *itinerarium in rem*. In «Fonti e tracce», infine, oltre ad alcune indicazioni per ulteriori sviluppi e approfondimenti, sono citati esclusivamente quegli autori e quelle opere, che, sia sotto il profilo storico-filologico, che sotto quello teoretico, hanno 'partecipato' direttamente alle ricerche, allo studio, ai colloqui, attraverso i quali questo libro ha preso forma. E il riconoscimento di un debito – cioè, di quanto io *non ho*, di quanto il mio libro *non ha*.

Venetiis, exitu anni horribilis 2003

PARTE PRIMA
TRIALOGUS DE POSSEST

Baruch_in_libris

PRIMA GIORNATA

<

A. – Sì, lo confesso, sento ancora questo come il compito del fare filosofia: ‘osare’ attingere ad un Inizio, che non può tuttavia darsi nella forma di un fondamento per sempre assicurato, né di un’origine ‘storicamente’ accertabile, né di un Revelatum. Può il pensiero farsi ‘libero’ fino a questo punto – e positivamente indicarlo?

B. – O non si tratterà piuttosto di superbia, di una ‘riduzione trascendentale’ male intesa? L’eroismo della ragione, la ‘missione’ di Husserl, hanno invece a che fare proprio con l’Inizio come fondamento, mi pare. ‘Oltre’ la soggettività trascendentale o l’Ego assoluto è proibito procedere.

A. – Mi fa piacere che citi Husserl – colpevolmente assente in *Dell’Inizio*. La sua *mania* filosofica potrebbe farci da guida. È un vero *daimon* quello che parla in lui.

C. – *Daimon* che è la sua stessa anima. Una vecchia storia, mi permetta: essere chiamati da un demone personale, avere il divino ‘a disposizione’...

A. – Nient'affatto. Il demone ci parla quando lui vuole. E ci lascia pieni di dubbi. Ha letto quella pagina del vecchio Husserl in cui si interroga se la responsabilità della filosofia – concepire il mondo «come prodotto teleologico dell’Io» (cito dalle *Lezioni su Fichte* del 1917) – non sia in realtà una follia, una mera *follia* storico-fattuale (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, par. 6)? Credo che la nostra ricerca dovrebbe restare sempre seriamente aperta a questa domanda, fin dal suo primo ‘gesto’: «abattere» (così si esprime Husserl nelle *Meditazioni cartesiane*) tutto il già-dato, per poterlo «ricostruire», astenersi assolutamente da ogni «credenza d’essere». Una tale decisione, nel senso più autentico del termine, che sembra montare sulle proprie stesse spalle, non è quella di un... ‘puro folle’?

C. – Mi è sempre parsa, piuttosto, ombra delle grandi figure dell’abbandono e dell’esodo – o una sorta di paradossale *éék-stasis* rovesciata, dove precipitiamo solipsisticamente in noi stessi, invece di ‘volare alla patria’.

A. – Si tratta certo di una forma dell’esodo. «L’autore vede aperto di fronte a sé il territorio illimitato della vera filosofia, la ‘Terra promessa’, che egli non vedrà dissodata...» («Postilla» a *Ideen*, 1930). Husserl non può rinunciare a questa immagine. Ma è un Mosè abbandonato – o, meglio, gettato in se stesso, nella sua filosofia: un compito da svolgere, non un *Revelatum* da annunciare, e da svolgere proprio a partire dalla *conoscenza* del suo carattere *disperato* («il presente scritto non sarà di alcun aiuto a colui che non ha mai conosciuto la disperazione»).

B. – Disperata è l’idea di raggiungere l’Io assoluto, l’Io non ‘toccato’ nella sua validità neppure dal fatto che il mondo sia reale o meno. Disperata è l’idea stessa di ‘riduzione’ così radicalmente assunta.

A. – L'avrei detto anch'io – se non temessi, da qualche tempo, che la rinuncia a tale metodo possa concludersi con la rinuncia a pensare. Se l'*otium cogitationis* significa l'azione fondamentale dell'anima, in che altro potrà consistere tale agire se non in quel «movimento di liberazione» da ogni contenuto presupposto al fine di *ri-vedere* il mondo? Soltanto chi è giunto a 'disperare' del mondo naturalisticamente dato potrà pervenire ad una sua *theoria*. E questo 'momento' di disperazione non è mai veramente superato, poiché si ripresenterà sempre di fronte ad ogni nuovo contenuto, di fronte ad ogni nuovo particolare sapere. Ecco, questa forma di 'ascesi intramondana', questa 'vocazione' – questo paradossale intreccio Weber-Husserl, se volete – mi pare costituire l'orizzonte intrascendibile di ogni autentico interrogare.

B. – Ma quale miracolo saprà trasformare la scepsi più radicale in scienza, in *épistème*? Non è il rilevamento di questa aporia che inaugura il tempo della *krisis*, da Nietzsche a Wittgenstein, per citare le sue antiche passioni? Questo afferma Nietzsche: non si fa esodo 'assicurati'; la scepsi radicale non può essere intesa come un movimento teleologicamente determinato. Non si trovano regni uscendo in cerca dell'asino.

A. – Lo so; per Husserl: Nietzsche *tamquam non esset*. Anche se, riflettendo «dall'interno della nostra miseria» (*Krisis*, par. 5) è lui stesso che avverte: «*La filosofia come scienza [...] il sogno è finito*» («Appendice XXVIII» a *Krisis*)...

C. – ... sommerso dalla stessa «poderosa corrente» che trascina via la fede religiosa. Questa analogia, nell'ultimo Husserl, mi pare particolarmente significativa, poiché indica l'impossibilità di contraddirre questa corrente 'resistendo' nella pura dimen-

sione del filosofare, ruminando filosofia, direbbe Thomas Bernhard. Come se la sua *áskesis*, il suo esercizio di rinuncia-abbandono-esodo, tutto giocato all'interno dei suoi stessi principi, potesse metter capo ad altro che... ad una filosofia.

A. – Mi pare una critica profondamente ingiusta. La ‘scoperta’ della soggettività trascendentale significa il dischiudersi di un campo di conoscenze riguardanti la struttura dell’intenzionalità, e cioè la vita di quell’essere determinato la cui essenza, o, meglio, la cui differenza essenziale consiste nel pensare.

B. – Perfetto idealismo – anzi perfetto Fichte! Il mondo è pensabile soltanto come «formazione intenzionale». Soltanto l’Io è irrelativo, necessario e indubitabile.

A. – Ma l’Io non può essere inteso, per Husserl, come il *fondamento* di ogni conoscenza oggettiva. Non è possibile una ‘teoria realistica’ dell’Ego. Non giungerei ad affermare che per Husserl Io e Mondo formano un complesso indisgiungibile, costituiscono due termini che hanno solo consistenza relativa – tantomeno affermerei che per lui fisico e psichico sono lo stesso, considerato secondo due punti di vista distinti e complementari. Ma tuttavia guai ad affermare che per Husserl si tratti di *due sostanze separate!* La soggettività trascendentale non ‘fonda’, ma ‘dischiude’. Questo è il punto che permette, malgrado tutto, il passaggio tra Husserl e Heidegger. Sono certo che Heidegger intendesse davvero, almeno fino alla metà degli anni Venti, la sua ricerca come l’unico possibile *diaporeîn* della fenomenologia husseriana: la riduzione deve porre capo al *vivere* dell’Io, al suo essere-qui, alla concretezza dell’*Erlebnis* – e cioè al terreno più *insecurus*, altro che a nuove ‘sostanze’! È l’*Erlebnis* che ci fornisce l’unico

cominciamento. Il programma di Heidegger consiste, insomma, nel ‘ridurre’ il pregiudizio teoretico che persisterebbe nella fenomenologia husseriana e di prenderne invece radicalmente sul serio quell’istanza per cui l’Io esiste soltanto nella variabilità delle sue intenzioni, come connessione infinita di *operazioni*, come possibilità di infinite esperienze (cito, lei lo sa, dalle *Meditazioni* e dalle *Lezioni parigine*). Straordinario caso di eterogenesi dei fini! Allorché finalmente la soggettività trascendentale smette anche la più remota apparenza di «costruzione speculativa», esattamente come Husserl voleva, essa ad un tempo non può più valere come presupposto ultimo della filosofia *als strenge Wissenschaft!* «Il sogno è finito» – così l’ombra di Husserl si aggira su tutto *Essere e tempo*.

C. – Così Husserl si sente tradito e abbandonato, piuttosto. Mosè nulla può contro l’idolatria delle ‘visioni del mondo’, delle filosofie come ‘opere d’arte’...

B. – E nulla sa dell’arte più difficile: quella dell’auto-critica. Come non essere consapevoli, infatti, che quella stessa idea di una suprema dignità del filosofare, manifestazione del Fine stesso dello spirito europeo, è anch’essa null’altro che visione del mondo, ideologia?

A. – Lei saprebbe forse svolgere le nostre interrogazioni in un linguaggio diverso da quello dell’*Euro-
pa o filosofia*? Tuttavia anch’io ritengo che Husserl non compia con radicalità la ‘riduzione fenomenologica’ del proprio stesso linguaggio, del suo proprio atteggiamento puramente teoretico, della propria pretesa di assoluto disinteresse ‘al servizio’ dell’idea di Humanitas. Vi è critica e genealogia dei sapori (e della «funesta idea» della scienza improntata all’ideale matematico di valere come norma asso-

luta del conoscere: vedi «Appendice XIII» a *Krisis*), ma al suo spietato tribunale si sottrae ‘miracolosamente’ la filosofia «definitivamente responsabile di sé», il cui metodo procederebbe esclusivamente attraverso «intuizioni apodittiche evidenti»: Terra promessa, per sempre libera dalla seduzione degli idoli.

C. – E dove finisce col regnare, invece, il più funesto di tutti: il culto di un’evidenza puramente razionale, del *lógos adéspotos*. Inoltre, una ragione che nulla riconosce superiore a sé non può limitarsi a definire la propria autonomia e dovrà per forza ergersi anche a giudice supremo: *mentono* i poeti, *mente* la religione, *null’altro* che ‘poesia’ le visioni del mondo...

A. – Piano, caro amico, piano. Non mi faccia della Terra promessa husseriana una delirante riedizione della Nuova Atlantide baconiana! La filosofia come scienza rigorosa non si riduce affatto a gnosseologia o, peggio, epistemologia; essa è chiamata a valere anche, e forse anzitutto, come *scienza* di quelle forme di ‘comprensione’ che non si configurano come ‘ragionamenti’. Le assicuro: non erano necessarie le post-moderne denunce degli ‘errori fatali’ di Cartesio per apprendere l’essenziale valore cognitivo delle emozioni e dei sentimenti! Tutta la teoria dell’inter-soggettività si fonda su tali argomentazioni. Lei conosce certamente le pagine husseriane sulla *Einfühlung*: pathos e intuizione insieme, esperienza *originaria*, compiuta nella sua finitezza, a fondamento di ogni *comunità*. La filosofia riconosce tale regione dell’essere; non la fonda, tantomeno la supera.

B. – Ma via, mi permetta di rubare la parola al nostro amico teologo. L’‘empatia’, l’*Einfühlung*, parla chiaro (a chi abbia l’audacia di leggere i tre volumi del *Nachlass* che vi ruotano attorno, *Zur Phänomeno-*

logie der Intersubjektivität): si tratta di un ripensamento della monadologia leibniziana in chiave eminentemente pratico-etica, ‘depurata’ da tutta la sua valenza metafisica, integralmente retta dal pre-giudizio sulla riducibilità della religione a morale. Un grandioso anti-Kierkegaard, direi!

A. – E proprio perciò, aggiungerei, inseparabile da lui – se vogliamo intendere qualcosa del dramma del pensiero contemporaneo. Non è stato Husserl a indirizzare «con intransigenza» Lev Šestov a Kierkegaard?

C. – E non è appunto il filosofo russo il più intransigente critico della «*concupiscentia sciendi*» husserliana? del pericolo mortale che corriamo a voler assolutizzare «la nostra verità senza uscire dall’ambito dell’immanente» (*Memento mori. A proposito della dottrina della conoscenza di Edmund Husserl*, 1917)?

A. – Come si può affermarlo, senza espungere dal corpus husserliano tutta la sua ‘saggezza’ teleologica? tutto il suo essere e sentirsi *vox clamantis*?

B. – Proprio una simile ‘epurazione’ dovremmo compiere, invece, se vogliamo restare fedeli al principio stesso della riduzione fenomenologica, e non tradire la «filosofia come scienza rigorosa» in una nuova visione del mondo.

A. – Ma è proprio il principio della riduzione ciò che un critico come Šestov ignora, o travisa completamente. La riduzione non pone capo a un fondamento assoluto del conoscere, a idee della ragione in antagonismo irriducibile con la realtà naturale. Questo mondo *resta com’è*; ciò che ha luogo è il *rinnunciare a credervi*. La riduzione non *nientifica* se non la mia credenza nel mondo – finché esso non riceva «tutto il suo senso ed il valore d’essere» esclusiva-

mente dal mio pensarla, finché, cioè, la ‘trascendenza’ del mondo non sia stata compiutamente riconosciuta come carattere *immanente* dell’essere che si costituisce dentro l’Ego (*Lezioni parigine*). Perciò, come lei vede, Šestov, e tanti altri dopo di lui, sbaglia nel ritenere l’‘evidenza’ husseriana un mero carattere della coscienza. Attraverso la riduzione mi percepisco come *mondo naturale*, in quanto tale non semplicemente ‘mio’, nient’affatto ‘privato’. La riduzione deve permetterci di stabilire le stesse forme a priori dell’inter-soggettività, ivi comprese appunto quelle forme dell’empatia, della simpatia, dell’intuizione *originariamente* altre rispetto alla forma della razionalità scientifica. È questo il territorio delle «conoscenze trascendentali» che Husserl vorrebbe dischiudere.

C. – Si provi a far oggetto di una di queste rigorose conoscenze l’*angoscia kierkegaardiana*.

A. – Forse, è quanto il suo più grande allievo intendeva appunto tentare. Ma nel tentarlo – e soltanto perché osa tentarlo – compie la ‘tremenda’ scoperta: che le strutture dell’intenzionalità non si lasciano facilmente dominare dalle leggi della sintesi, che è *impervio* permanere in sé, conservare l’Ego come Spettatore disinteressato nel mutare, nello scindersi della sua vita intenzionale. In *Sein und Zeit* Husserl vedrà l’immergersi nel profondo, in una profondità che è «un segno del caos» (come dice in *La filosofia come scienza rigorosa*), ma soprattutto l’impotenza a risalire da essa all’evidenza dell’Ego trascendentale. E vedrà bene. Ma come continuare a fingere che l’Ego possa essere *calcolato e salvato*, per quanto solo come intrascendibile orizzonte della molteplicità dei suoi verba-érga?

B. – Se la filosofia ha posto mano all’aratro, mai più dovrà volgersi indietro. Questo insegnava Husserl.

Essa dovrà svolgere il proprio ‘programma’ senza ripiegarsi nelle zone caotiche dell’esistenza – o si trasformerà in una statua di sale come la moglie di Lot. Facile discendere nell’Ade – sfidare il «conosci te stesso»; difficile riportare alla luce ciò che lì si è incontrato. Appena ti volgi a guardarla, credendo ormai di averlo con te, si inabissa di nuovo.

A. – Sì – il «conosci te stesso» sembra abitare una luce diversa da quella *saphés* del *sophós*. Ed esige dall’occhio una luce diversa per essere colto. D’altronde, ciò che, in quanto tale, è coperto da un velo come potrebbe essere conosciuto, nella sua verità, da un occhio che volesse dis-velarlo?

Ma non anticipiamo. Per parte mia, non intendeva affatto definire ‘irrevocabile’ la forma della riduzione husseriana. Avverto anch’io il pre-giudizio teologico che ne domina l’impianto; come in essa, cioè, l’Io-penso funga da presupposto delle strutture dell’intenzionalità, più che essere il risultato della loro indagine. L’idea dell’abisso kantiano della ragione sfiora Husserl, per venir subito rimossa: il mondo rimane per lui l’insieme dei *cogitata*, contenuto immanente di quella *monade concreta* che è l’Io. Il mondo è concetto o concepibile, *Begriff* o *begreifbar*, cogitatum o cogitandum. Al di fuori di questo cerchio vivono le anime malate del relativismo scettico, dello storicismo, dello psicologismo, dove non potrà edificarsi scienza alcuna.

C. – Ed è invece proprio questa la follia: quando le nostre idee pretendono non soltanto «il predicato dell’essere, ma anche quello dell’essere reale» (Šestov), quando, come Husserl sentenzia, si credono in dovere di risolvere l’enigma del mondo e della vita. Anche Karl Löwith, nella sua giovanile *Autobiografia*, lo sottolinea con affettuosa e ad un tempo implacabile ironia: «Questo uomo viveva nelle proprie idee a tal punto che qualche volta poteva sem-

brare che le sue idee fossero veramente qualcosa di reale».

A. – Le ripeto: Šestov mi sembra troppo ‘bloccato’ ad alcune espressioni di *La filosofia come scienza rigorosa*. Nell’ultimo Husserl vi è invece anche eccessiva ‘saggezza’, temo! Ma non è questo il punto che vorrei discutere con voi. La critica della forma della riduzione non dice ancora nulla sull’istanza radicale che la muove. Ed è questa che ora mi interessa.

B. – Io non vedo come la critica possa venire ‘sospesa’. La riduzione è integralmente condotta alla luce di un’idea di linguaggio capace di ‘intuire’ significati immutabili. «Ogni parola è un pregiudizio» diceva Nietzsche – e noi siamo tutti in qualche modo pre-giudicati (per citare un bel saggio kafkiano di Jacques Derrida). Non c’è modo di sbarazzarci da tale fardello.

A. – Ma (ammettendo anche la validità delle sue critiche, e non ne sono affatto convinto: Husserl sa che il cogito è *prâgma*, un’azione linguistica concreta, *verbum* da *érgon*, e che può definirsi soltanto in una dimensione inter-soggettiva) in che cosa dovrebbe consistere la filosofia se non nel lottare contro il ‘naturale’ assenso al pre-giudizio, alla pre-comprensione?

C. – Mostruosa volontà! Il soggetto ‘solo’ che si erge a giudice dell’*êthos*, della *sedes* dei suoi costumi e dei suoi dèi – che nulla presuppone, se non la ‘meraviglia’ per la voce del proprio personale *daimon*, e questa sola ascolta, a questa sola obbedisce.

A. – Il demone non è, come vorrebbe Nietzsche, semplicemente il dio che accusa e denuncia. È appunto il dio che interroga e ‘seduca’ ad operare l’*epoché*. Ammetto tuttavia che l’interrogare può essere

ben più crudele del giudicare e condannare. La tragedia ne è indubitabile testimonianza.

B. – Diciamo che nel comportamento, nella *Hal tung*, della filosofia si agita sempre quel detto di Aristippo: *Xénos pantachou ēimi*; straniero io sono, dalla testa ai piedi. Ma proprio questo è il punto: come esser stranieri e... parlare greco! come percepire la possibilità di una radicale riduzione dovendo necessariamente compierla in una dimensione linguistica già data?

A. – E quale potrebbe mai essere il *prāgma* del pensare se non abitarla da straniero? *Pároikos kai párēpidemos*, advena et peregrinus, vive il filosofo presso il linguaggio. *Xénos* non significa nemico, *echthrós*! Un ospite, se volete...

C. – Non ha ricordato proprio lei, infinite volte, la vicinanza estrema fra *hospes* e *hostis*?

A. – Appunto qui è il pericolo – che nulla accettare in base ad alcuna pre-comprensione ‘deliri’ in astratta *xeniteía*, nell’*autarchia* del pensiero che fonda se stesso e fa del suo stesso essere «movimento di liberazione» (Husserl), l’idolo di un’assoluta autonomia. L’esigenza fondamentale della fenomenologia dovrebbe indirizzarsi appunto contro tali ‘deliri’.

B. – Non crede dovrebbe indirizzarsi anzitutto contro l’idea stessa di libertà, tranquillamente presupposta da Husserl in tutti i momenti della sua riflessione? La credenza nella libertà è a fondamento di quella riduzione che da ogni ‘fede’ dovrebbe guarirci.

A. – Sì, lo credo. Ricordo che in altre occasioni ne abbiamo a lungo discusso. Ma proprio per rispondere a questo compito (tra tutti forse il più arduo) è necessario quell’*improbus labor*: farsi-straniero al già

dato, al già detto, per tentare di aprirsi una via al *prâgma*, alla cosa stessa. Che possiamo *fare*, se non abitare il linguaggio per renderlo povero, nudo – e cioè per *spogliarlo* dei contenuti presupposti – fossero anche le delizie d'Egitto? Essere disincantati sulla ‘potenza’ della riduzione non significa disperarne. Dismettiamo pure ogni abito missionario, ma non abbandoniamo la paradossale radicalità di quell’assunto: tendere ad un cominciamento che non possa darsi nella forma di un contenuto già determinato o determinabile, né reificato né reificabile. L’*epoché* comporta lo svuotarsi di ogni idea di cominciamento come fondamento, cui ‘assicurare’ il metodo del pensiero. A me preme quell’idea di Husserl (che interessava anche Musil): l’Ego, «unico essere apoditicamente certo», è tuttavia un Ego *possibile* in generale, nient’affatto un vuoto riempito di contenuti determinati, tantomeno un ‘soggetto’ sostanzializzabile. L’Ego husserliano è una struttura intenzionale, un’energia ek-statica. È un poderoso sviluppo della fondamentale, e troppe volte non compresa, distinzione cartesiana tra *res cogitans*, ‘la cosa che pensa’, e le sue *azioni*. Se la sostanza non ha bisogno che di se stessa per essere tale, la sua azione deve invece intendersi ‘estesa’ alle cose materiali. Non siamo così lontani dall’idea kantiana per cui l’*Ego cogito* va inteso esclusivamente come un ‘soggetto trascendentale» dei pensieri, una ‘x’ che si definisce soltanto attraverso i suoi predicati. ‘Liberiamoci’ pure dell’osessione husserliana di ricondurre la trascendenza dell’esserci all’unità dell’Io penso; azzardiamoci pure a seguire le correnti centrifughe di quell’Ego possibile – ma non possiamo iniziare connotandone già le possibilità, stabilendo le forme del suo essere aperto. L’Ego possibile non può già essere l’Ego correlato a *cogitata*. Occorre procedere oltre – verso una ‘solitudine’ più essenziale. Sì – questo a me preme: non vi è filosofia che nella *Weltverlo-*

renheit, che nel *saper* ‘perdere’ il mondo (che non equivale affatto ad annullarlo!). Forse, abbiamo smarrito la (salda?) fede di Husserl che tale rinuncia al mondo avvenga per poterlo riottenere (non vi sarà un’eco proprio della ‘ripetizione’ kierkegaardiana in questo passaggio?!) – ma possiamo comprendere e apprezzare la radicalità dell’istanza che la muove e la responsabilità che ne deriva: nessun *cogitatum* può rappresentare l’Inizio.

B. – Inizio che è pura, astratta onni-compossibilità. Non ha meditato le critiche che furono rivolte al suo *Dell’Inizio*?

A. – Moltissimo – ma anzitutto quella che *mi* sono rivolto: in nessun modo veniva spiegato in quel libro l’‘accesso’ all’Inizio. Perciò oggi vi invitavo a riflettere insieme sul tema della riduzione fenomenologica. Chi pone la domanda sul cominciamento? chi la ‘traduce’ nei termini dell’Inizio? L’‘ultimo’ in quel mio libro era *im-mediataamente* il ‘primo’. Bisogna, invece, aver ‘cura dell’anima’ nella concretezza del suo co-agitarsi verso il problema dell’Inizio – per riatteringerlo, alla fine, ‘ pieno’ di questo movimento. ‘Perdere il mondo’ non è un dono o un destino, ma il ‘lavoro’ che l’anima compie intorno ai contenuti che trova, e il problema dell’Inizio è ciò che sommamente la colpisce e l’afferra nel concreto svolgersi di questo ‘lavoro’ – non un problema tra gli altri, di cui ‘narrare’, ma la luce che ne rende visibile il senso.

C. – Luce nihil obscurius.

A. – Poter dire invece: *mea nox obscurum non habet!* Ecco come vorrei intendere e spiegare la fatica della riduzione! Alla smisurata chiarezza che acceca non si oppone, certo, la ‘scientifica’ *Klarheit* che annulla la notte, ma quella luce *della notte* che ci permette di indagare *in noi stessi* e di ficcare la mente

in quell'idea che non rimanda ad alcunché di già-dato, per intuire la quale non possiamo aggrapparci ad alcuna già 'sicura' credenza, dove il pensare è solo con se stesso, *en eremìa...*

B. – *Atopia*, assurdità. Purezza che lei stesso altrove ha definito inattingibile. Nessuna forma di *epoché*, l'abbiamo già visto, può disincarnarsi dal presupposto del linguaggio dato.

A. – Ma può *stare-in-crisi* con esso.

C. – Portarvi o no la spada.

A. – È così. Essere ai ferri corti con la realtà e con l'Io stesso come naturalisticamente ci appaiono, nulla credere-tutto interrogare, non per inimicizia o disprezzo, ma, all'opposto, per intuire l'Altro inalienabile che ogni ente custodisce e che lo 'salva' da ogni volontà acquisitiva, possessiva. O questo metodo, o 'narrare' i fenomeni e lasciarci persuadere da questa o quella delle loro interpretazioni. Stare a questo gioco, oppure mettere in gioco tutte le nostre 'persuasioni'.

C. – Se ho ben capito il suo discorso, occorrerebbe condurre la riduzione fino al punto in cui l'Ego possibile 'abbandona' anche se stesso e si affaccia al Possibile, di cui lo stesso Ego è manifestazione. L'Ego possibile non può costituire il termine della riduzione – e cioè l'Inizio.

A. – Ma il pensiero, nel suo «movimento di liberazione» (lo ripeto: proprio tale idea di libertà andrà radicalmente interrogata – ciò che non ho fatto in *Dell'Inizio*), non può arrestarsi 'prima' dell'Inizio. La filosofia non è che l'interrogazione che obbedisce a tale ultima esigenza.

B. – Ma quale *cogitatum* è mai il suo Inizio? È Husserl ad affermare che la filosofia è scienza «dei veri

inizi, delle origini», ma lui intende l'espressione nel senso di ricerca degli *a-priori*, del trascendentale delle scienze, dei principi, cioè, chiamati a fonderne la prassi.

A. – Sì, Husserl è ‘divorato’ dall'istanza fondazionale della *philosophia prima*. Ma soltanto questo? Quando egli accusa la scienza della natura (e la reificazione naturalistica che lo psicologismo compie della *psyché*) di mancare di una elaborazione metodica dei propri concetti fondamentali, non pensa solo nei termini della critica della ragione *pura*; egli pensa agli *Erlebnisse* intenzionali, pensa al mondo della vita del soggetto...

B. – *Arché* potrà essere intesa e predicata in molti modi, ma comunque sempre come un *qualcosa*, sia nell'ordine naturale che in quello logico.

A. – Lei ci invita davvero a ritornare... alle origini! Vogliamo indagare se in quel celeberrimo passo di Aristotele, cui faceva ora riferimento, ‘qualcosa’ non venga ‘dimenticato’? Per parte mia lo riterrei necessario. La chiarificazione del nesso tra Ego possibile e Inizio costringe certamente a una lunga rincorsa – e a chissà quanti errori.

SECONDA GIORNATA

B. – Riemergo con piacere dalle sue ‘profondità’, caro amico, per ritornare alla chiarezza degli antichi maestri. Dunque, Aristotele esamina i modi in cui *arché* può essere intesa e predicata all’inizio del Libro V della *Metafisica*. *Arché* può significare: a) l’*estremo*: il punto di partenza o il punto di arrivo di una retta o di una via (Heidegger, nelle *Lezioni* del ’26 sulla filosofia antica, traduce *Anfang*); b) il punto migliore da cui partire per apprendere qualcosa, per riuscire in qualche impresa, il primo *passo*, l’approccio ‘giusto’ al problema, ma anche nel senso del più conveniente, del più facile per noi (Heidegger: *Ansatz*); c) la *disposizione* fondamentale di una cosa, la struttura che la sostiene e la fa essere (*Grundlage*): il ‘cuore’ o il ‘cervello’ della cosa – la sua, potremmo dire infine, *potissima pars*; d) la causa prima, non immanente (come, invece, nell’idea precedente di disposizione fondamentale, di *Grundlage*) del movimento (*kínesis*) e del mutamento (*metabolé*); e) ciò che non semplicemente è principio motore, ma lo è perché lo vuole, lo delibera; ciò che

<

guida, governa un processo; ciò che ne detiene il comando: *arché* come architetto; f) il principio *oggettivo* di una conoscenza (e non semplicemente l'*An-satz*). Così la premessa è *arché* della dimostrazione (Heidegger: *Grundsatz*, il ‘primo’ logico, chiaramente distinto da *Grundlage*, l’elemento primo da cui la cosa stessa deriva). Ho dimenticato qualcosa?

A. – La sua interpretazione-traduzione mi pare eccellente. Ma occorre aggiungere la conclusione del passo, dove si indica ciò che è comune a tutti questi significati: *arché* è sempre il primo termine, *tò prôton*, a partire dal quale una cosa o è, o è generata, o è conosciuta.

B. – Dunque, in questo senso, *arché* vale sempre come *causa*: «tutte le cause sono principi» (1013 a 17). E soltanto così possiamo pensare l’*arché* – come ciò che dà inizio, che produce l’impulso al nascere o al conoscere, che è causa di un processo e come tale determinabile, o, infine, come ciò che ne costituisce la parte senza di cui esso sarebbe inconcepibile o verrebbe meno.

A. – Come tradurrebbe, allora, questa espressione: «È chiaro dunque che occorre acquisire l’*epistème*, la scienza τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων, delle cause-dal-principio» (I, 983 a 24)? Possono essere causa e principio sinonimi, se la prima proviene dal secondo?

B. – Come Aristotele stesso specifica subito dopo, l’espressione equivale a «causa prima».

A. – Vi saranno allora cause che sono ‘più’ causa di altre. E ciò appare evidente anche dalle definizioni che lei ha prima ricordato. Le definizioni dell’*arché* non sembrano affatto *equi-potenti*. Dire poi che la chiglia in una nave o le fondamenta in una casa o il cuore per un animale sono l’elemento fondamenta-

le della sua struttura non significa affatto dire che ne sono la 'causa'. *Arché* assume quindi, in questo caso, un significato nettamente distinto da *aitía*. Ancora, nel quarto significato domina il timbro *proairetico*; ma poter deliberare intorno a qualcosa non comporta affatto esserne la causa. E infine dovremo interrogarci sull'*arché* in quanto *hypóthesis*, premessa-fondamento della dimostrazione. Si tratta dei principi della dimostrazione? Ma quale ne è la natura? Non mi sembra in nessun caso che *arché* e *aitía* siano sovrapponibili. Se *arché* è traducibile con causa, a me pare che il suo senso vada avvicinato a quello di *phýsis* in quanto principio primo e immanente di ogni generazione e di ogni movimento degli esseri naturali (V, 1014 b 17-20). Le cause (*causae secundae*) si definiscono tutte 'a partire' dall'*arché-phýsis*.

B. – Non vedo quanto lontano questa digressione possa portarci. Ci muoviamo pur sempre nell'idea di *arché* come causa – o, per usare la sua terminologia, come ciò che dà inizio. *Phýsis* non appare qui che come *l'Iniziante*.

A. – Capisco, e penso lei abbia molte e valide ragioni a sostegno della sua interpretazione. Ma mi permetta di proseguire, poiché è bello qualche volta montare sulle spalle dei nostri maestri per tentare di scorgervi qualcosa di nuovo o di rimosso o di dimenticato. Nei significati di *arché* da cui siamo partiti, essa appare sempre come qualcosa di ben determinato o determinabile, non è vero? E per questo appare spessissimo, qui e altrove in Aristotele, come sinonimo di causa.

B. – È così.

A. – Tuttavia il principio-*phýsis* non appare affatto analogamente determinabile – se non come 'ciò' che abbraccia ogni determinazione. Dunque, la Causa prima, o la Causa delle cause, non è tale al-

la stessa maniera delle altre; *phýsis* in quanto principio-causa non è della stessa natura di quelle cause che da essa provengono e nelle quali essa è immobile.

B. – Con *phýsis* Aristotele allude sempre a un principio *materiale* originario; *phýsis*, egli dice, è il *seme* della pianta. Oppure (ma senza alcun contrasto tra i due significati) l'*ousía* delle cose naturali. Natura, infatti, è non solo la «materia prima» (*próte hýle*), ma anche «la forma e la sostanza» (*eidos* e *ousía*): «il fine della generazione» (V, 1015 a 7-11).

A. – Che, come in ogni scuola si insegna, non è separabile dalla materia, non esiste che in unione con la materia. Tuttavia, mentre il loro sinolo è soggetto a generazione e consumo, ‘oscilla’ tra nascita e morte, la forma non si genera né si produce da alcunché. Se il fine, *télos*, è la forma, ciò significa, allora, che il generato-mortale tende a qualcosa di ingenerato e immortale, e che ciò stesso è anche la sua *aitía*, la sua causa prima. Possiamo allora mantenere l’immagine del seme? Forse, ma solo come vaga similitudine, non certo in senso analogico proprio. Il seme del sinolo-pianta incorruttibile? L’espressione ha senso soltanto come immagine dell’*arché* del movimento che realizza la cosa nella sua compiutezza, del processo che effettua il suo *eidos* presupposto.

B. – La cosa in atto e la cosa in potenza «tautò kai héν», sono la stessa e identica cosa – non sono che diversi modi del predicare, e predicano *lo stesso*, anche se sotto aspetti diversi.

A. – Ma come non vedere che l’atto è anche *ontologicamente* primo! Che *enérgeia* è sì il movimento ‘perfetto’ (e non uno ‘stato’ che gli si oppone), ma, in uno, ne è anche il fondamento. Nessun movimento e nessuna prassi sono di per sé il fine, ma

tendono ad esso – e vi tendono perché lo presuppongono.

B. – Ma vi tendono poiché l'hanno in sé; esso è il loro fine immanente. L'atto è la *loro* operazione. La cosa nella sua stessa singolare compiutezza è l'*énérgeia*. Il principio del mutamento, della trasformazione è lo stesso del fine. La pre-potenza dell'atto, per così dire, va compresa alla luce della concezione assolutamente teleologica della natura e dei processi reali, che Aristotele grandiosamente esprime e difende. Che questa visione generi insuperabili aporie e che da qui si produca tra Quattro e Cinquecento la ‘grande crisi’ della scienza della natura, è indubitabile – ma altrettanto certo è che già in Aristotele non possiamo concepire l'atto se non come immanente alla stessa cosa in potenza. Le determinazioni del processo non sono che il manifestarsi della cosa stessa, il suo compiersi.

A. – Ma l'atto è «Signore» anche in senso più alto (IX, 1050 b 6 sgg.): secondo la sostanza (*ousía*) degli esseri eterni (*aídia*) è impossibile predicare l'essere in potenza (se non in senso relativo, per quanto concerne la qualità o il dove). Nessuna delle cose incorruttibili e nessuno degli enti necessari (che sono per necessità, *ex aná̄kēs*) esistono in potenza. Vi è pertanto una regione dell'essere sempre in atto, che non può non *energein*, manifestarsi ‘perfetta’ nella sua operazione. Tutti gli enti corruttibili possono, invece, essere e non essere.

B. – Essere e non essere relativamente all'atto, non in assoluto.

A. – Sia pure – ma come potrebbe qualcosa non passare all'atto se l'*eidos* dell'agente è uguale a quello del prodotto? come è possibile predicare qualcosa in potenza senza pensarlo *actu*? È assolutamente impossibile, non solo logicamente contraddittorio,

pensare qualcosa in potenza se non come potenza di passare in atto.

B. – Ma la cosa non è semplicemente il corruttibile: essa mantiene quella unità teleologica, di cui abbiamo parlato; il suo divenire è, fondato sul suo *eidos*. Per un verso, essa è e non è, ma per l'altro deve essere e non può non essere, pena l'impossibilità di dirla anche *dynámei*.

A. – Ciò significa soltanto che non può non darsi l'atto da cui essa proviene; neppure sarebbe predicabile se questo non esistesse. È necessario che sia quell'atto che la 'esistentifica'. Se il necessario e l'incorruttibile non fossero, nulla sarebbe (V, 1050 b 19). E ciò che esiste *dynámei* in tanto esiste in quanto tende ad essere *actu*, potremmo quasi dire: 'a imitazione' degli esseri eterni; è vero che l'*enérgeia* di questi ultimi è misura suprema della potenza, dell'*érgon* di ogni ente – e tuttavia la distinzione è netta e insuperabile: non soltanto l'*ousía* si dice in diversi modi, ma quella sensibile e corruttibile non è affatto l'unica. È quel che a noi qui interessa: le *ousíai* non hanno alcuna *arché* comune (XII, 1069 b 1-2). Se tutte fossero riconducibili all'*ousía aistheté* tutto sarebbe in potenza e mortale, ma è impossibile si 'corrompano' movimento e tempo. E come potrebbero sempre prodursi se non esistesse una causa in atto (1071 b 29)? Ma il Motore del tutto non manifesta in alcun modo la medesima *ousía* di ciò che esso teleologicamente muove.

B. – Ma è Motore, appunto, Causa, inestricabile dal suo effetto. La collochi pure oltre i cieli e quella loro paradossale materia che non sarebbe passibile di generazione e mutamento (1069 b 26), la Causa rimane tale. Non solo: essa è concepibile soltanto come conclusione della considerazione scientifica dell'*essente*. Il Motore primo o Causa efficiente di tutto

non è che il *tò öv* per eccellenza, il primo *degli Enti*. Si prenda pure ‘sul serio’ il termine *theologia*, l’Uno del Motore rimane nell’ordine degli enti, la sua esistenza è richiesta dalla loro disposizione, fondamento-fine immanente alla loro ‘catena’. Si dica pure ‘divina’ la scienza che se ne interessa, rimane il fatto che essa non è in verità che quella logicamente conseguente alla considerazione *fisica* della realtà.

<

A. – Se così fosse, lo stesso fisico dovrebbe interessarsi della sostanza prima, come di ciò appunto che conclude la sua disciplina. Ma neppure Averroè giungerebbe a sostenerlo! E Aristotele non dice soltanto che l’ontologia come scienza della sostanza prima viene ‘dopo’ la fisica; egli afferma esplicitamente che è una scienza *più alta*, poiché tratta del genere sommo di tutto ciò che è, un genere che non è riducibile a quello della *physis* (IV, 1005 a 33-35). Si dà qui perciò un ‘passaggio ad altro genere’. Allora esplode il problema. È evidente, a me pare, la gerarchia tra le scienze, ma altrettanto evidente che va salvato l’ordine della loro connessione, che l’Uno della sostanza prima non deve esser opposto al molteplice, che il Motore immobile deve pur valere come causa effettuale.

B. – Appunto, e questa è l’idea che regge il sistema.

A. – Si rassicuri; non intendo ‘platonizzare’ Aristotele! Mi preme soltanto complicare un po’ la lettura che lei ne offre, per tentare di vedere se è proprio impossibile ricavarne l’*Anstoss*, quel primo, giusto passo al problema dell’*arché*. Mi pare che l'affermazione dell'esistenza di una *ousía* sovra-sensibile, immobile e separata esprima l'idea di una Causa metafisicamente distinta da quelle potenze che generano infinite cose di diversa materia. E di questa sola Causa possiamo dire che è *insieme* una e semplice (cioè non costituita da parti).

B. – L’Uno per Aristotele è *métron*, misura; mai potrebbe essere assimilato all’Uno dei platonici.

A. – Lo so. Ma qui l’Uno è anche il semplice. E non si tratta di un universale, ma dell’Ente sommo. In che senso è *enérgeia*, in che senso opera il suo essere tutto-atto, in che senso è causa il suo essere Principio, il suo ‘avere il comando’?

B. – Se per essere causa dovesse muoversi o ‘toccare’ il suo effetto, esso sarebbe materiale e non potrebbe costituire quell’*arché* la cui *ousía* è *enérgeia*. Dunque, esso muove senza essere mosso. Ma, a scanso di interpretazioni ‘sublimi’, Aristotele aggiunge (e mi pare chiosa preziosa) che così muovono anche ciò che si brama e ciò che si pensa, e cioè il bello che appare e il Bello che razionalmente pensiamo e perseguiamo, il Bello-che-è (XII, 1072 a 26-29).

A. – E ha proprio ragione nel dire che è un’indicazione preziosa! Dunque, è il bello che muove; non il bello che crediamo tale perché lo desideriamo, ma il Bello che desideriamo perché tale: *kalón*, secondo il timbro più originario: ciò che sta, ciò che si erge di fronte allo sguardo (e allo sguardo della mente, alla *theoría*), come assolutamente incorruttibile nel suo ordine, nella sua misura. Ciò a cui non possiamo negare l’assenso, ciò che irrevocabilmente ci ‘convince’ a volerlo, a ricercarlo, ad amarlo. Ciò che esige da noi assoluta *responsabilità*: capacità di corrispondervi. Questo è dunque il nome più alto dell’*arché-aitía*: il Bello cui tendono, in indisgiungibile tensione-passione, desiderio e mente: il nostro esserci tutto. E tale fine è la Causa.

B. – Le ripeto: Principio degli enti. E accanto a tale Principio è *necessario* vi siano altre sostanze-motori per spiegare i diversi movimenti che nell’universo si manifestano. E questi sono gli dèi, i veri dèi, indi-

sgiungibilmente connessi al Dio, ó θεός. Sempre di un *kósmos*, di un Ordine, si tratta.

A. – Sì, ma di quali problemi, di quali aporie intessuto! Come possono essere eterni in analogia col Primo questi dèi, se essi non soltanto si riferiscono direttamente a corpi sensibili, ma lo sono? E rispetto anche all'altra analogia, alla quale lei prima accennava, quella tra il Motore e il Bello pensato-desiderato – possiamo davvero ritenerla ben salda? Proprio perché Ente il Dio dovrà essere anche *vita*, vita piena, vita intramontabile e ‘in pace’ con se stessa. Non potrà certo soltanto patire desiderio-pensiero. Sarà pertanto pensiero, *Noûs*, anzi: la perfetta *enérgeia* del pensare. Se il pensare è l’attività per eccellenza dell’uomo, tale attività raggiunge nel Dio il suo insuperabile vertice. Ed ecco il problema: non potrà essere il suo un pensiero ‘desiderante’, tuttavia pensare è pensare qualcosa, cogitare *cogitatum*. Pensare qualcosa significa necessariamente *desiderare* conoscerla. Se il Dio non pensasse, la sua attività sarebbe come un sonno eterno. Possiamo immaginarla così? Certamente no, poiché un sonno eterno è in potenza anche la veglia, e nel Dio non c’è nulla in potenza. Ma se pensasse qualcosa sarebbe anche in potenza, manifesterebbe la potenza di pensare qualcosa di volta in volta diverso. E cesserebbe anche di essere immobile. Non c’è altra via, allora, che intenderlo come Pensare senza sonno, né desiderio, né speranza, né memoria; un Pensare che a nulla si rivolge, se non a se stesso, al Bello, *kalòn theiòtaton*, il Bello divinissimo che Egli stesso è. Questo fa il Dio: contempla il proprio contemplare. Questo il fine che tutto trae a sé, *aplôs*, semplicemente pensando a se stesso. Così ‘facendo’ è fondamento dell’Ordine universale, ‘fa’ un cosmo della totalità degli essenti. Il Principio del movimento è perciò anche il suo scopo supremo, il suo Fine. Ed esso ha un nome, an-

che in Aristotele: *tò agathón*, il Bene (I, 983 a 32), lo stesso del Bello pensato in verità, del Bello divinissimo. Al Bene spetta l'*arché* suprema, poiché gli enti non vogliono essere governati *kakós*, in modo contrario alla loro natura, che è di tendere comunque al proprio bene, di tendere al piacere. Ma è concepibile piacere maggiore della perfezione dell'Atto?

C. – Scusate la mia breve invasione di campo. Preferisco tacere *in munere alieno*. Ma mi sembra davvero curiosa quest'idea di piacere, *hedoné*, che lo fa coincidere con veglia perenne, vuota di volontà, di speranza, di memoria: una ‘energia’ che si ‘spende’ soltanto nell’essere se stessa.

A. – Inconciliabile, temo anch’io, con la *theología* che lei professa; ma nient'affatto incoerente. Nell’essere pensiero-di-pensiero l’Atto puro concepisce in sé ogni pensato, ogni *ousía*. O meglio: non li concepisce se non in quanto li ha, li possiede. Quello dell’*arché* non è tanto un cogitare, quanto un pieno, assoluto possedere, immediato, senza fatica. Il Bene che gode eternamente di sé, gode perché tutto possiede da sempre, per sempre. Non credo, dunque, sia molto significativo insistere sui tratti intellettuali-stici di questa *theoría* (che pure, certo, vi sono), per cui il sommo piacere coinciderebbe col più ‘forte’ pensiero. Non è il pensare, e tantomeno la ‘fatica del concetto’, che qui operano, ma la perfezione del possesso.

C. – E sarebbe *vita*? Può esser detta vita questa? Non appare totalmente separata dalla nostra?

A. – Aristotele si avvede benissimo che se tale risultasse, tutto il suo cosmo vacillerebbe, perciò afferma che anche a noi è concesso vivere come Dio, ma solo per un breve tempo (XII, 1072 b 15). Il piacere è eterno per Lui, un istante per noi.

B. – Si tratta di considerazioni molto ‘poetiche’ (come direbbe Aristotele stesso), ma che non incidono per nulla sull’istanza sistematica che muove tutta questa *theología*: la spiegazione ultima del movimento e del mutamento, dell’eterna motilità degli enti.

A. – Per nulla, lei dice? La scienza è scienza di cause e la causa non può non essere intrinsecamente collegata all’effetto. Ma qui si sta manifestando una causa che è chiamata, sì, Ente, ma che non ci rivelà alcuno dei caratteri degli enti. Un’*arché* meravigliosa davvero: non solo Uno, ma Semplice; non solo eterna, ma immateriale; soggetto e oggetto in uno; piacere che non cessa, e piacere senza pathos; conoscenza che è immediato possesso. Un’*arché* che colma la nostra mente di meraviglia e timore, nei confronti della quale il gioco, arrischiato sempre, dell’analogia sembra trasformarsi in un balbettio di vaghe similitudini e immagini. E tuttavia la sua idea si afferma con *necessità*. Quando cerchiamo di definirla, sembra dissolversi; ma il suo problema si impone con assoluta evidenza. Che cosa si impone? Il fatto che le forme della considerazione degli enti si rivelano radicalmente insufficienti per la considerazione dell’*Arché*, ovvero per pensare Primo e Ultimo, ovvero per corrispondere a Inizio e Fine.

B. – E lei diceva di non volere esiliare Aristotele in Platonia! Ma questo è esattamente il tentativo di ridurre il Motore primo al Bene platonico!

A. – Nient’affatto; è il tentativo di comprendere la *próte ousía* aristotelica come spiegazione radicale dell’aporia che costituisce il dramma dell’idea del Bene, lungo tutta la storia del platonismo. Il Bene deve valere come effettiva *arché-aitía*, pena il separarsi dagli enti, e dunque neppure poter esser chiamato *ousía*, insomma: non essere affatto. Il proble-

ma più alto che si impone al pensiero consiste perciò nel tracciare il metodo che possa congiungere fisica a meta-fisica. Ma che cosa del Bene tiene effettualmente alla natura dei principi e delle cause visibili? Esso sembra eccedere ogni *métron*, anche il *métron* che l'Uno rappresenta.

B. – Neppure delle proposizioni che fondano ogni dimostrazione vi è dimostrazione; anch'esse debbono imporsi immediatamente. Anch'esse potrebbero dirsi 'meravigliose' come il Principio divinissimo. Aristotele ci avverte continuamente che è sciocco per la scienza esigere che tutto venga scientificamente dimostrato.

A. – Ecco un'analogia che mi pare davvero reggere, poiché, come è compito appunto dell'analogia, tiene insieme gli opposti! Al culmine del discorso, al vertice del ragionamento che ci ha condotti attraverso i molti nomi dell'essente, 'tocchiamo' qualcosa che sembra oltrepassare tutte le determinazioni che eravamo andati raccogliendo, ma che tuttavia, ad un tempo, palesa la stessa immediata necessità che ci sgomenta di fronte agli indimostrabili principi di ogni dimostrazione. L'*arché* non si raggiunge attraverso un procedimento dianoetico. Dunque non può essere oggetto di *epistéme*; e tuttavia si rivela, si palesa. E poiché il suo palesarsi con necessità non è risolvibile dal pensiero, non è ulteriormente fondabile, esso rimane ad un tempo 'oscuro'. La sua assoluta chiarezza per lo sguardo della mente coincide con la sua impenetrabilità per il discorso. Ma questa 'notte', se così vogliamo un po' immaginificamente esprimerci, è davvero 'ciò' che comprende la totalità delle manifestazioni e dei discorsi.

B. – Dunque, una cosa con essi; la differenza tra le due dimensioni è puro sofisma.

A. – Certamente sì, se *arché* vale nei sensi indicati

all'inizio del nostro colloquio seguendo il passo aristotelico del Libro V della *Metafisica*, e anche se *arché* indicasse l'Essente per eccellenza. Ma abbiamo visto come il testo aristotelico stesso sembri alludere ad altro, a 'qualcosa' che il pensiero 'patisce' senza poter 'risolvere'. Dobbiamo mettere a tacere questo suo dramma? Il pensiero vuol *far vedere*; il nostro discorso tende sempre ad apparire puramente apofantico. Ma l'*arché* sembra avere una *voce* che è difficile non ascoltare, e ancor più difficile 'ripetere'.

B. – Tuttavia, lei ora ne sta parlando, mi pare. Una 'grazia' la sua? Come Amor detta lei va significando?

A. – Io parlo appunto del mio ascolto e della differenza, tutt'altro che sofistica, tra il *problema* che esso mi impone e il *logos* con cui cerco di corrispondere ai molteplici strati dell'essente.

C. – L'*arché* sarebbe, allora, un Comando, un *fiat* da nulla pronunciato... *creatio ex nihilo*...

A. – Ma un semplice Comando non sarebbe ancora concepibile che come somma Causa efficiente-finale, per quanto astratto da ogni accezione volontaristica. Ci muoveremmo ancora nell'ambito del determinato o del determinabile. Ma la totalità del determinato è determinabile? E ancor più: la totalità del determinato corrisponde davvero in qualche modo alla 'voce' dell'*arché*? Questa 'voce' comanda anche? Certamente sì. Significa anche secondo i principi da cui abbiamo preso le mosse? Certamente sì. Può essere 'assolutizzata' dalla manifestazione? Certamente no, pena il farne un non-essente contrapposto all'essente. È sul volto dell'ente che l'*arché* si rivela, ma come il suo proprio indeterminabile. L'*ápeiron* di ciò che si manifesta proprio in forza dei suoi *pérata*, limiti, e che grazie ad essi è 'misurabile'. L'*ápeiron* è l'*arché* di ogni *métron*. Non sarà pro-

prio allora il più antico nome dell'*arché*, che Aristotele ‘dimenticava’, quello di *ápeiron*, in-finito? Non potremmo riprendere, invece, proprio da quel nome il nostro colloquio?

B. – Accolgo volentieri l’invito – anche se temo si tratti di un ‘tranello’ per riportare la nostra discussione sulla querelle, davvero infinita, intorno alle origini della cosiddetta ‘sapienza greca’ e alle ‘devastazioni’ che essa avrebbe subito per opera della filosofia, secondo le parole del suo amatissimo Giorgio Colli. Da parte mia, lo sa, aborro da questo culto delle origini e dalla ricerca dei loro pretesi ‘segreti’.

A. – Il segreto è nella parola stessa e nel suo riferirsi alla cosa. Avremo modo di riparlarne. A domani, dunque.

TERZA GIORNATA

B. – La ringrazio per avermi indotto, una volta ancora, a ricordare il Maestro di color che sanno. Non è vero che egli dimentichi o rimuova il significato dell'*arché* come *ápeiron*. Forse non ne parla come lei vorrebbe, ma il Libro III della *Fisica* (il più grande trattato filosofico di Aristotele!) è dominato dal suo problema. Tutti coloro, egli dice, che si sono occupati della *phýsis* lo hanno meditato – tutti, non Anassimandro soltanto – ponendolo a ragione (*eulógos*) come *arché*; dell'*ápeiron*, infatti, non può esservi principio, poiché questo sarebbe il suo *péras*. Avremmo, cioè, un *ápeiron* finito-infinito insieme, il che contraddirebbe il ‘principio fermissimo’. Ne consegue che esso sia ingenerato e incorruttibile, che tutte le cose abbracci (*periéchein*) e che tutte governi (*kybernân*). La considerazione della natura portava con necessità a questo punto, come porterà Aristotele all’idea del Motore immobile. Se il principio non fosse infinito, come potrebbero essere eterne generazione e corruzione? E come potrebbe il finito tendere sempre ad un termine, *ek-sistere* sempre

<

'oltre' se stesso, se vi fosse un Limite ultimo, e cioè se l'Infinito venisse tolto via (*Phys.*, III, 203 b 2-22)?

A. – Dunque l'*ápeiron* è un altro nome per dire il principio che spiega il movimento dell'ente in quanto ente. Ma una tale interpretazione ne annulla la portata ontologica. Aristotele vede bene come gli antichi 'fisiologi' indaghino la natura intorno al suo fondamento originario, alla sua 'quintessenza'. Ma quale elemento mai è l'*ápeiron*? E se non è un elemento, né è derivabile da elementi, come si rapporta ad essi? Prima di affrontare la posizione di Aristotele sull'infinito, dovremmo interrogarci sulla sua critica dei 'sapienti', io credo.

B. – Mi pare del tutto evidente: che il principio sia un qualche elemento, o una loro combinazione, o che vi siano infiniti principi, o che il principio stesso sia *ápeiron*, esso è sempre una qualche *phýsis*. Esso è causa solo in quanto *hýle*, il cui *hypokeimenon*, la cui sostanza è l'*aisthetón*, il sensibile (*Phys.*, III, 208 a 1). Solo i pitagorici e Platone lo pongono di per sé, *kath'autó*, e non come accidentale o, meglio tradotto, come ciò che si accompagna ad altro (ώς συμβεβηκός τίνι ἐτέρῳ: *Phys.*, III, 203 a 5).

A. – L'*ápeiron*, dunque, per i 'fisiologi', secondo Aristotele, dovrebbe dirsi secondo il modo del contingente. Anche quando si afferma che è Uno (*Met.*, X, 1053 b 9-16). Il che equivarrebbe alla fine a sostenere che vi è una sola *materia* sostrato-sostanza di tutti i corpi sensibili e che nulla esiste al di là degli elementi, non più intesi nella loro immediata molteplicità, ma ricondotti all'unità fondamentale della loro natura.

B. – Mi pare sia questa la linea dell'interpretazione aristotelica – e mi pare molto convincente.

A. – Anche per Anassimandro?

B. – Sì, a meno di non voler cadere nei più assurdi anacronismi, nelle più fantasiose divagazioni sul senso della sua concezione dell'*ápeiron*. Come potrebbe un principio chiaramente generativo essere inteso in modo astrattamente in-finito? Che Anassimandro non lo determini, per le ragioni « ben dette » che abbiamo prima indicato, non comporta affatto che esso non appartenga alla *physis*, che esso sia sovra-naturale. *Appartiene* alla *physis* l'*arché* infinita.

A. – Ma non è acqua, non è aria. E neppure credo sia terra: *épeiros* – la salda, vasta terra in opposizione alla corrente...

B. – A me, invece, al di là degli aspetti puramente filologici-etimologici, la provocazione del suo caro amico Giovanni Semerano (*L'infinito: un equivoco millenario*) ha risvegliato la mente da molti sonni dogmatici, richiamandomi davvero alla cosa. È necessario stringere una rete tra Anassimandro e gli infiniti principi di Anassagora. *Ápeiron* significa l'infinità degli elementi *ultimi* della materia di cui tutti gli enti son fatti, « da cui sorgono tutti i cieli e i cosmi in essi contenuti » (Anassimandro, DK 12 A 9). Idea poco ‘sublime’, se vuole, ma da autentico fisiologo, da autentico indagatore di quella ‘meraviglia’ che è il crescere, il *venir-su*, l'insopprimibile, eterno, infinito manifestarsi della *natura naturans*.

A. – Ma appunto il *crescere*, l'*etimo* di *physis*, come potrebbe essere ‘materializzato’? Lei vorrebbe fondare su Aristotele l'interpretazione di Semerano, ma la cosa non regge, poiché Aristotele afferma che il principio infinito non può essere inteso in senso materiale. Così si svolge il suo ‘gioco’: nell'attribuire a tutti i ‘fisiologi’ una posizione di cui è facile dimostrare poi l'inconsistenza. Qualcosa di infinito e tuttavia sensibile, materiale, corporeo è infatti per Ari-

stotele impensabile. Tutto il sensibile occupa per natura un luogo, e ciò vale per tutta la terra come per una sola sua zolla, per il fuoco come per una sola favilla, e se i luoghi sono finiti è necessario che anche i corpi lo siano. Né è possibile che la molteplicità degli elementi si risolva alla fine in uno soltanto, poiché le cose mutano di contrario in contrario «come il caldo in freddo» (*Phys.*, III, 205 a 6-7 e tutto il passo successivo, fino a 206 a 2). Se una di queste fosse infinita, tutte le altre sarebbero distrutte. È evidente che questa critica viene condotta sulla base di una idea presupposta di *physis* come totalità degli elementi materiali e degli enti che essi compongono, e che la posizione di Anassimandro viene sì distinta dalle altre, ma per esservi alla fine ricompresa.

B. – Questo non significa altro se non che Aristotele non è un ‘fisiologo’. Egli è lungi dal ‘sopprimere’ l’idea di infinito; intende soltanto dimostrarne l’inapplicabilità all’ambito degli elementi o dei corpi sensibili. Molte cose risulterebbero impossibili (*adýnata*) se si negasse assolutamente (*aplôs*) l’infinito: che il tempo abbia inizio e fine, che le grandezze non siano divisibili all’infinito, ecc. Ma l’infinito è sempre *in potenza*; è, è innegabilmente, ma come è il giorno o «è la gara», non come questo giorno o questa gara. È pura potenza, non nel senso in cui si afferma che una cosa determinata è in potenza un’altra.

A. – E l’errore fatale dei ‘fisiologi’ consisterebbe, allora, nel postulare un infinito in atto, che in sé abbraccia ogni elemento o che di tutti costituisce l’‘atomo’ fondamentale.

B. – L’infinito è il contrario di ciò che essi dicono: non ciò che tutto contiene e al di fuori di cui non v’è nulla, ma ciò oltre cui c’è sempre qualcosa (*Phys.*, III, 207 a 1).

A. – L'infinito come ciò che è destinato a *finire*, < dunque...

B. – ... che ha oltre sé l'intero, il perfetto. L'intero è ciò al di fuori di cui non c'è nulla, perché si regge da sé, perché nulla gli manca. « Ma perfetto (*téleion*) non è nulla che non abbia *télos*; e il fine è limite (*péras*) » (*Phys.*, III, 207 a 14-15).

A. – Sì, questo è il punto. Qui passa la differenza tra Aristotele e la 'sapienza'. *Integro*, per lui, non può essere l'*ápeiron*. In-finito equivale a im-perfetto. Perfetto è solo l'intero, ciò che ha forma, ciò che una forma limita e rende così visibile e misurabile. Tutti gli enti tendono a un fine, a essere *in fine*, cioè a compiersi in una forma perfettamente determinata, a superare ogni in-finitezza. E così la causa stessa del loro movimento al fine dovrà essere compiuta, de-finita. Ecco che cosa intendeva dicendo che Aristotele 'dimenticava' l'*arché* come *ápeiron*; affermarlo equivarrebbe a porlo soltanto in potenza, di più, significherebbe la sua *inconoscibilità*, poiché l'infinito non è come tale appunto de-finibile (*Phys.*, III, 207 a 25). In realtà Aristotele sviluppa l'ipotesi dell'*arché* come *ápeiron* proprio per mostrarne l'infondatezza. È vero che eliminando del tutto l'idea di infinito (quest'idea che continua a «fare aporia» per tutti: 203 b 23) non potremmo render conto di quella ek-staticità dell'ente, della sua motilità verso un fine sempre ulteriore, ma ciò che in questo movimento conta, ciò che ne costituisce la causa, non è l'infinito, ma, appunto, il fine, la forma che attraverso esso si persegue, si pro-getta. L'infinito non è ciò che contiene, ma ciò che è contenuto dal *télos-péras* (207 a 25).

B. – Ma tutto questo discorso si fonda sul fatto che i 'fisiologi' intendono l'*arché* come principio generativo fisico. E la materia, ingenerata ed eterna,

non ha una forma. Lei non ha ancora affatto mostrato che così non sia; ammetto pure sia molto arduo sostenere che *ápeiron* rimanda davvero al nome di *un* elemento, tuttavia esso non è spiegabile, nel suo contesto storico e culturale, se non come ‘segno’ dell’infinità degli elementi che costituiscono la ‘meraviglia’ di *phýsis*: l’essere infinitamente in potenza della materia generante. Aristotele dimostra l’essere im-perfetto di tale principio, la sua inafferrabilità concettuale, e perciò nega che possa valere come quel Principio-Causa che è lo stesso Fine.

C. – Scusi l’ingenua questione: non sono dunque tutte che vaghe immagini quelle che ci vengono tramandate riguardo al ‘pregio divino’, che rivestivano agli occhi dei ‘fisiologi’ i loro ‘primi elementi’, l’*ápeiron*, i cieli, i cosmi? «Anassimandro dichiarò esser dèi i cieli infiniti» (DK 12 A 17)... Pure un filologo come Werner Jaeger prese molto sul serio la cosa...

A. – Sono mutati gli dèi. Ne sono nati di nuovi. Il dio dei ‘fisiologi’ appare tramontato. Sconvolgente ‘catastrofe’, da cui siamo troppo lontani per avvertirla in tutta la sua tragicità. L’infinito di un tempo si è fatto l’imperfetto; l’Integro-sempre-generante della *prisca theologia* si è trasformato nella impotenza di ciò che è sempre in-potenza e mai in-atto e in-pa-ce. Proibendo il logos di affermare che l’infinito può esistere in atto, ed essendo il Dio puro Atto, ecco che il Dio non può più essere detto Infinito. È la Forma che domina, ad essa va assegnata l’*arché*. Il *mondo-pólis* non può esser retto dalla energia in-finita dell’*ápeiron*. Quali limiti, quali confini, quali mura potrebbero renderla conoscibile-visibile? quale *teoría* potrebbe corrispondervi? De-lirerebbe il mondo se il suo Principio-Fine non fosse un Intero, se eccegesse ogni misura. Non vi sarebbe, allora, alcun *cosmo*. Il Dio *deve* essere ‘buono’, e cioè causa di

movimenti che si compiono, che pervengono al fine – e come potrebbe essere causa di ciò, se la sua stessa natura fosse in-finita?

B. – Per rispondere anzitutto alla sua ‘ingenua questione’, caro C., Jaeger mostra appunto, nel suo rapido e denso libretto, come si *dissolva* la ‘prisca theologia’ dei ‘fisiologi’, già con la sofistica, ben prima di Aristotele. Per quanto riguarda, invece, il suo appassionato intervento, caro A., esso ci riporta al problema: come intendere l’*ápeiron* in modo tale da non farlo cadere sotto i colpi della critica aristotelica? come ri-udirne la voce che il logos avrebbe divorato (spero apprezzi il mio sforzo di far tesoro del suo immaginifico linguaggio)?

A. – I *lógoi* di cui disponiamo sono eco di quella voce. Essi ci indicano che l’*ápeiron* è *phýsis*, non sovra-natura, ma un’‘altra’ natura rispetto a quella degli elementi sensibili. È ‘quella’ natura da cui è il nascimento (*génesis*) per tutti gli enti, prima i cieli e i cosmi e poi, da essi, le cose soggette a generazione e rovina.

B. – E dunque una Causa, una natura *determinata* in quanto causa, in-finita o illimite semplicemente perché *non* definibile, esattamente come la *hýle*.

A. – Autorizza il contesto in cui il ‘detto’ di Anassimandro risuona una simile interpretazione di ordine ‘fisico’?

B. – E perché no? Secondo ciò che deve essere gli essenti subiscono generazione e rovina e si danno l’un l’altro punizione e vendetta, secondo il decreto di Chronos. È un’altra forma di Polemos, un altro nome del tremendo dio che governa il tutto.

A. – Ma in che cosa consiste l’*adikía* degli essenti? quale colpa commettono che Dike debba risarcire?

C. – Per Pavel Florenskij, *adikía* indicava l’autoiso-

lamento dell'ente, il suo separarsi dal tutto, il suo contrapporsi all'altro da sé. Ciò avviene per necessità. Dove sono gli enti, non può non esservi il loro isolamento. Ma il loro isolarsi e contrapporsi – ciò che appare, ciò che si manifesta – non è il Tutto. E il Tutto si ri-vela a sua volta proprio nel reciproco punirsi degli enti. Nel loro *pólemos* gli enti manifestano l'ordine del Tutto, dove da sempre esso è compreso e superato.

A. – La ringrazio di averci ricordato il grande russo. Ma come intendere questa 'sconnessione' tra l'essente e il Tutto? Heidegger dice che l'*adikía* costituisce il *carattere* degli essenti, in quanto essi si ostinano a persistere, si fissano «nell'ostinazione dell'insistenza», contro l'Ordine del loro soggiorno, che è Dike, connessione tra provenienza e dipartita, tra due *assenze*. L'*adikía* è l'inevitabile irrigidimento dell'essente, che fa come se il suo soggiornare «consistesse nella permanenza durevole». Ma gli stessi essenti operano la connessione, o meglio: nell'essente stesso si dà la connessione (*die Fuge*), poiché esso manifesta tuttavia l'Ordine del suo soggiorno, «che va dal sorgere al declino». Dicono lo stesso queste due voci, Florenskij e Heidegger, sul 'detto' originario della nostra filosofia?

C. – A me pare che per il primo l'accordo consista nel ri-velarsi del Tutto proprio nel *pólemos* tra gli essenti, mentre, per il secondo, nella cura, da parte dell'essente, per il proprio esser-fra, per il proprio oscillare tra arrivo e dipartita senza presumere di poter 'occupare' il proprio soggiorno. Rendendosi pienamente *responsabili* per il proprio essere-per-la-morte, gli enti hanno riguardo (così Heidegger traduce *tísis*) gli uni per gli altri e 'risarciscono' l'*adikía* del loro ostinato voler essere...

A. – ... dimenticando così la differenza che dall'essere li separa.

B. – Ma di quanti e quali inaudite ‘violenze’ sul costrutto sintattico del ‘detto’ tramandatoci e sul significato dei suoi termini si fa ‘colpevole’ Heidegger per travestire Anassimandro da proprio predecessore!

A. – Lo temo anch’io, ma non è questo che ora interessa. Entrambe le risposte alla ‘parola in grande’ del Greco evidenziano l’impossibilità di intenderla in termini fisici, ma, nello stesso tempo, non sembrano considerare ciò che da tutte le testimonianze risulta, e cioè che *physis* è anche l’*ápeiron*. Nessuno dei due dà alcun rilievo al contesto in cui, in Teofrasto e in Simplicio, il detto compare e al significato della ‘successione’ che va dall’*ápeiron* ai cieli e mondi (anch’essi *infiniti*: DK 12 A 17) e infine alla totalità degli enti. E tuttavia se seguiamo Florenskij, ci si impone come decisivo il problema della ‘connessione’ tra l’isolarsi-contrapporsi degli enti, e cioè la loro relazione-*pólemos*, e proprio quell’*Ápeiron*, quell’Il-limite, *da cui* proverebbero, mentre, per Heidegger, *ápeiron* non è che il *destinare* all’essente-presente i *limiti* del suo soggiorno; in-finito non appare, insomma, che il ‘rimettere’ l’ente alla presenza, che esporlo al *pericolo*, ‘fra’ ostinato irrigidirsi e il concedere cura-riguardo. In-finito è il pericolo stesso; la sua natura è quella stessa dell’‘oscillare’ insuperabile dell’essente.

C. – Ciò non significherebbe altro se non che *ápeiron* è l’infinito, eterno, necessario de-finirsi dell’essente. Eternamente l’ente trova limite in altro da sé; eternamente la distinzione appare e si scioglie.

A. – La connessione al Tutto si darebbe, allora, soltanto non in-sistendo, dando luogo all’altro, ri-lasciando ogni volontà di essere. L’infinito non sarebbe

be altro che l'apparire dell'ente in quanto mai perfettamente de-finito, mai compiuto. Infinito è il mancare del finito, il suo aver bisogno, il suo ad-tendere sempre. Ma perché allora chiamarlo un'«altra *physis*»? E perché mai dovrebbe indicarsi come 'divino' ciò che costituisce la miseria dell'essente? Nell'interpretazione di Florenskij mi pare si segua un'altra via...

C. – Ma perché egli pensa l'*ápeiron* alla luce di una volontà creatrice divina. Lo sfondo della sua interpretazione è teologico, e in questo si oppone *radicitus* a quella heideggeriana.

A. – Ecco riapparire il nostro davvero infinito colloquio sulla antica *diaphorá!* Inimicizia... fraterna, quella tra filosofia e teologia, o puro e semplice 'legno d'acciaio'? Ma lasciamolo per ora sospeso – è soltanto una traccia che seguo: penso l'*Ápeiron* come *arché da cui i mondi ápeira e da questi tutti gli enti*, la totalità delle manifestazioni – e penso la relazione degli enti tra loro come determinata *simul* dal loro contrapporsi e connettersi in modo che il Tutto si ri-veli.

B. – *Katà tò chreón*: così parla l'oracolo.

A. – Propongo una più modesta traduzione: così forse conviene (intendere). Vogliamo procedere? L'Infinito non è alcuno degli elementi né loro combinazione. Sarebbe de-finito o de-finibile se lo fosse. Ergo: è Infinito. Ma se lo intendessimo come causa, in qualsiasi accezione, finiremmo con l'oggettivarlo ancora. Tuttavia, è detto inequivocabilmente *physis*. Come svolgere l'aporia? Non abbiamo altra strada che pensare la *physis* secondo un significato più essenziale e originario di quello di principio-*arché generativo* di *questo* mondo e di *questi* enti. Anassimandro lo indica: l'*ápeiron* 'direttamente' lascia che sorgano infiniti cieli e mondi, non 'genera' questo sol-

tanto, che ci appare. La *physis* che è l'Ápeiron ‘genera’ mondi innumeri. Non è ‘causa’ di alcunché di semplicemente finito, ma di *tutto* ciò che può essere. L'Ápeiron è l'ambito di tutti i possibili, assolutamente in-definito e in-definibile. L'Ápeiron è ‘causa’ o ‘genera’ esclusivamente nel senso in cui è il grembo eternamente fecondo di ogni possibile apparire, irriducibile ad ogni dimensione fisico-sensibile-osservabile determinata. Illimite è la *potenza* dell'*arché*, e ‘da’ essa vengono gli infiniti possibili – e ‘da’ questi i mondi e i cieli che osserviamo – e ‘in’ essi tutti gli essenti.

B. – Lei dunque ‘definisce’ l'Ápeiron come *Onnicom-possibilità*. Ma come possono le cose che sono, nel loro reciproco definirsi, ‘render giustizia’, facendo apparire quella Onnicompossibilità? poiché ‘oltrepassare’ il reciproco isolamento può voler dire questo soltanto: manifestare Dike, l'Ordine che governa non solo il cosmo visibile che ‘teorizziamo’, di cui siamo *theoroi*, spettatori (necessari affinché esso stesso sia, direbbero gli ultra-umanisti seguaci del ‘principio antropico’), ma tutti gli infiniti possibili.

A. – Sì, è necessario che l'ordine dell'Onnicompossibile non si separi dalla relazione-*pólemos* dei distinti de-finiti, e cioè che quell'Infinito si ri-veli realmente in questa relazione. Credo (temo?) dovremo ancora a lungo ‘lavorare’ per corrispondere alla sua domanda. Per il momento potremmo così dire: l'*a-dikía* degli essenti consiste senza dubbio nello ‘sconnettersi’ da Dike. Ma *a-dikía* cancella Dike altrettanto poco che *a-létheia* Lethe. Il regno dell'*adikía* rivela Dike come *arché* – e cioè il Tutto si ‘dischiude’ proprio in esso. Dike non può che manifestarsi nell'*adikía* degli essenti, così come la Disvelatezza (*alétheia*) nel loro distinto apparire. Ma qual è la forma di questo manifestarsi? Per quale loro ‘proprietà’

gli essenti ‘risarciscono’ la connessione, ‘re-munera-no’ Dike?

B. – Se l’Ápeiron vale per lei come l’Aperto inge-nerato, inesauribile, in nessun altro modo gli essen-ti possono «didónai díken» se non appunto ri-ve-landolo col manifestarsi nel suo ambito. E non ab-biamo pensato di nuovo che il loro semplice apparire, non *sappiamo* altro.

A. – Ma come appare l’essente? non è ‘salvo’, non è ‘in’ Dike nel suo stesso apparire? o il suo apparire è soltanto il trapasso tra due assenze?

C. – Io credo sia concepibile ‘salvezza’ del feno-meno soltanto per la *bontà* della radice. Allora esso è ‘icona’ del Bene che lo trascende.

A. – Lei equipara Bene a Causa Somma, prima radi-ce. Ma l’Ápeiron di cui abbiamo parlato non è que-sto Bene, poiché non è un ‘questo’.

C. – E proprio ciò genera l’aporia. Solo se l’Ápei-ron è Bene e il Bene esiste come Causa, può essere pensata ‘salvezza’ del fenomeno.

B. – O creduta, piuttosto.

C. – No, qui non è in gioco la fede. Essa riguarda *il nome* di quella Causa, la sua voce. Qui è in gioco ‘soltanto’ il non poter pensare altrimenti: l’essente può corrispondere all’Infinito soltanto se tra i due è concepibile e predicabile una *analogia essendi*.

A. – Mi rendo conto che è impossibile avanzare se non veniamo ai ferri corti con il problema che lei ora solleva – problema storico, nel senso più filo-sofico del termine. Solo se un *Ente* sommo detiene l’*arché*, lei afferma, gli essenti sono ‘assicurati’ all’es-sere. E non importa, a questo punto, se esso viene concepito come Creatore o Demiurgo o Motore im-mobile. Io credo, invece, che questa visione non ren-

da in alcun modo ‘giustizia’ all’infinito dell’*arché*, riducendolo al destino del suo definirsi, fagocitandolo nel ‘cattivo infinito’ dell’eterno, inesauribile determinarsi dell’essente. Ma non possiamo tornare... all’Inizio che attraverso la critica di tale visione.

QUARTA GIORNATA

C. – Dunque, il nostro incontro di oggi sarà dedicato all'onto-teologia. La sua critica ripercorrerà la via di quella heideggeriana? <

A. – Nel suo primo passo, nel suo *Anstoss*, essa rappresenta il *colpo* che deve muoverci. Proviamo a schematizzarla così: la metafisica, in quanto ricerca dell'*ousía* in generale, di ciò che pertiene all'ente in quanto puro ente, si compie nel problema teo-logico, nella considerazione dell'*Ousía*, appunto, ingenerata, eterna, *akínetos*. I due piani della ricerca sono chiaramente distinti, e tuttavia altrettanto evidentemente si incrociano: le determinazioni 'orizzontali' dell'ente formano con quelle 'verticali' (sensibile e corruttibile – sensibile ma incorruttibile – incorruttibile, immobile, separato) la grande Croce dell'essere. La necessità di un Principio, la cui sostanza è l'atto, consegue dalla duplice impossibilità che sia corruttibile tutto ciò che esiste e che il movimento possa essere spiegato da se stesso. La Causa divina viene cercata e trovata *ex ratione movementis et*

moti. La scienza dell'essere in generale non può avere a fondamento un'idea puramente indeterminata dell'essere stesso, ma il *reale* subiectum di ogni movimento.

B. – Si tratta della interpretazione averroistica di Aristotele, per la quale la dimostrazione dell'esistenza di Dio spetta alla *fisica*. E la metafisica prende avvio da tale conclusione. Avicenna la pensava ben diversamente, fondandola invece sull'idea generalissima dell'essere. <

A. – Ma anche queste due vie alla fine s'incrociano. All'Ente supremo è possibile pervenire attraverso la dimostrazione del Principio primo del movimento, così come attraverso la considerazione dell'*ens in quantum ens*, comune a tutti, a priori da ogni conoscenza di Dio. È evidente come le conseguenze della scelta di una via piuttosto dell'altra siano di immensa portata (quella di Averroè conduce a Dio solo in quanto Causa di proprietà fisiche e fa, dunque, del Dio dei filosofi un Ente assolutamente separato da quello della religione), ma a noi questo, ora, non interessa. Ciò che mi sembra accertato è che, per entrambe, metafisica 'generale' e metafisica 'speciale' concordano – e concordano appunto nel ritenere che soltanto Dio propriamente è. La grande Scolastica latina, pur con profonde distinzioni, eresse su tale pietra angolare la propria architettura. Voler dimostrare *in entibus* un Ente che esiste in atto come infinito non solo non rappresenta un'altra via rispetto a quella che lo pensa *in sé* come assoluta perfezione, ma le due si implicano vicendevolmente. L'onto-teologia è storicamente la loro sintesi.

C. – Ma questa sintesi non comprende anche, nella sua essenza, la *theología* platonizzante? Da Filone ad Agostino: la creatura è veramente solo *in Deo*. Es- <

se est Deus. L'essere non può essere generato da altro da sé, né 'esce' da sé allorché 'si dona'. È ed esiste in quanto essere, crea *in se ipso*, e poiché crea in sé, crea sempre, non cessa mai dall'essere: *sempre est in principio creationis*. L'Inizio è ogni istante. Ma queste non sono che le determinazioni somme dell'ente: *solus deus proprie est ens*. Lei sa che ho citato dal suo Maestro: Eckhart. Comprende bene quanto sia azzardato opporlo, come si tenta a volte, alla tradizione onto-teologica.

A. – Quanto ne abbiamo discusso – e quanto ne discuteremo! Mi limito, per il momento, a metterla in guardia: se Eckhart si riduce alla dimensione che lei ha indicato, e cioè all'idea dell'Essere come totalità degli enti co-implicati in esso, e in questo senso 'creati', scompare ogni possibilità di attribuirgli un'intenzione, una volontà. Ma noi siamo, invece, intenzione e volontà. E come potremmo essere *in Deo* se non portassimo alcun segno del suo essere? Come saremmo da Lui, in Lui co-implicati senza in nulla 'somigliargli'?

C. – Il segno della Sua Luce è appunto l'idea generale dell'essere, del tutto indeterminata, a priori da ogni conoscenza. Sarà questa anche la posizione di Rosmini.

A. – La ritroviamo davvero dopo esserci 'spogliati' di tutto, di ogni pregiudizio, di ogni pre-comprensione? Rappresenta davvero il fondo della *epoché*? Io credo nasca piuttosto dalla *distinzione* tra essere come *genus* e essere come *intentio* generale, dunque da un giudizio. E credo che così la intendessero gli autori che abbiamo citato. O l'essere è intenzione, un trascendentale della mente, e in questo senso reale, oppure *Deus est Esse*, e cioè l'essere *causa sui*, senza cui nulla sarebbe, è *un Ente*, e dovrà potersi in quan-

to tale determinare, de-*finire* in analogia ad ogni altro essente.

C. – Un’analoga assolutamente *minima*.

A. – Cui corrisponde un’altrettanto minima univocità. Il problema è che qui essere ed ente si co-implicano indistricabilmente: l’essere è pensato alla fine come co-implicazione della totalità degli enti e fatto coincidere con l’Ente sommo. Questo ‘metodo’ è dettato dall’esigenza, dall’istanza assolutamente irrinunciabile di intendere l’Essere come Causa, ovvero l’Inizio come *Poietés* (sia pure nella forma che abbiamo visto in Eckhart).

B. – E a quali difficoltà darebbe luogo tale ‘metodo’, che a me continua ad apparire l’unico ragionevole?

A. – Che proprio l’Essere qui deve apparire come il Finito, ciò che compie e de-finisce il movimento in-finito dell’ente. Ma come chiamare ‘ciò’ che li co-implica? L’*enérgeia* della loro relazione? Non può essere l’Essere stesso, poiché esso risulta null’altro che l’Ente come Causa, quell’Ente che detiene l’*arché*. Ma come chiamare l’*arché*? Possiamo dire che l’Ente sommo la esprime, ma ecco che *in uno* poniamo la loro differenza.

B. – Differenza che sarà indicibile, poiché quel l’*arché* ‘da cui’ proverrebbe l’esser-causa sta, per tutti i neoplatonici, a partire da Alcino e Numeio, nel Silenzio. È il vero *Theòs ágnostos*. Solo che Dio esista è manifesto, ma la sua essenza è *árreton*, al di là di ogni umana *katálepsis*: non abbiamo la forza di *comprehenderla*. Nel suo commento al *Parmenide* Porfirio lo ribadisce già proprio nei termini della ‘*docta ignorantia*’: l’anima non ha *kritérion* per la conoscenza (*gnósis*) di Dio; dovrà bastarle come immagine di Lui la propria stessa ignoranza.

A. – Non credo che Porfirio sia il miglior allievo che Plotino potesse augurarsi. La semplice affermazione della sua inconoscibilità *definisce* l'arché esattamente come ciò che si contrappone al saputo. È di nuovo l'in-finito come il non-ancora ‘perfetto’. I grandi neoplatonici non peccano mai di tali incongruenze. Plotino, Proclo, Damascio sanno bene che proprio l'alterità essenziale dell'Uno deve essere fatta valere come principio di ogni discorso, pena il trasformarla in una morta astrazione.

C. – Ciò che eccede il dicibile è la stessa energia che lo ‘crea’? Ma come ritrovarla sul volto, o nell'anima, dell'essente?

A. – Finché pensiamo la differenza *nell'essere*, tra le varie dimensioni dell'essere, la differenza sarà sempre relativa. Plotino per primo, con rigore, trae fuori (esegesi!) da Platone la differenza tra *tutto l'essere* e l'Altro sovra-essenziale. Il movimento della totalità dell'essere si compie nella posizione del Pensiero di pensiero, dell'atto del contemplare che contempla se stesso, nell'unità di *nóesis* e *noetón*, cogitare e cogitatum, definiente e definito. Ma quest'unità non sarà mai *semplice*; questa unità non può in alcun modo esser detta Uno, poiché in essa i Due rimangono – anzi, solo in essa sono ‘salvi’ *sub specie aeternitatis*. Il Dio aristotelico è la Diade per eccellenza. Il sistema fisica-metafisica nella sua completezza fissa la differenza di soggetto e oggetto, e così di potenza e atto, nel momento stesso in cui attribuisce *entrambi* alla medesima realtà.

B. – E appunto questo Due è *tutto* ciò che possiamo ‘raccogliere’ nel logos.

A. – Ma appena lo diciamo ne tocchiamo il limite. Il *prôtos Noûs*, il Pensiero sempre in atto, rimane sempre pensiero di qualcosa, de-finito da ciò che pensa. E proprio così lo concepisce lo stesso Aristotele.

tele: l'Integro, il Compiuto, il Finito. Ma l'infinito è pensabile soltanto come il movimento in-finito dell'ente? È evidente che no: il limite che il *primo Pensiero* rappresenta nel momento stesso in cui compie l'in-finità dell'ente indica l'Illimito che lo eccede e comprende. Nello stesso modo procede Proclo. Il Pensiero di pensiero, equiparato all'Uno-che-è della prima ipotesi del *Parmenide*, è l'Essere come totalità degli enti. L'Essere, dunque, è il Partecipante sommo, assolutamente inseparabile dall'essente. La differenza tra le due dimensioni è puramente relativa, distinzione nella relazione, co-implicazione. Ma per ciò stesso l'Essere non può confondersi con l'Uno: «l'Uno e l'Essere non hanno identica essenza» (Proclo, *El. Theol.*, 115).

B. – E dell'essenza dell'Uno non si dà alcun logos.

C. – E nessuna analogia sarà formulabile con l'ente; l'Uno sarà perciò l'assolutamente Imparticipabile.

A. – La relazione con l'Imparticipabile è immobile in ogni idea di partecipazione. La relazione indisgiungibile tra Essere, Pensiero, Vita si determina in relazione a 'ciò' che la eccede e la comprende. Gli elementi della Triade somma si definiscono sempre *per altro*, il Pensiero per l'Essere (*nóesis-noetón*), l'Essere per il Pensiero. Costituiscono nel loro insieme la *relatio non adventitia*, la relazione che mai viene meno, necessaria. Ma il tutto *della relazione*, definito in essa, non è il Tutto; la sua *arché* non è *ápeiron*. E la relazione esige perciò, per essere pensata, la 'relazione' con l'Uno illimite nel cui Aperto essa appare.

B. – L'Illimito, di cui contraddittoriamente lei cerca di dire, è un altro nome del semplice Nulla.

A. – Affermare che l'*arché*, il Dio, non può coincidere con l'Essere equivale forse a dire che è assolutamente nulla? Potremmo pensarla se lo fosse? Dal-

lo Pseudo-Dionigi, che il Cusano chiama *il teologo*, al Cusano stesso se ne afferma ‘semplicemente’ la *ni-entità*. Ma tale negazione costituisce la più alta affermazione: essa vale come negazione di tutte le negazioni che de-finiscono l’ente determinato, il *non esser-per-altro*.

B. – Negazione di negazione, ‘cuore’ di ogni dialettica: lei ha così definito il *ni-ente* stesso nella sua immanente partecipazione all’ente. Mi pare che questa teologia pensi l’Ápeiron-Illimite ancora proprio nei termini di una ‘ragionevole’ filosofia: come ‘ciò’ di cui occorre tacere.

A. – Difficile tacere, purtroppo, di ciò che ci è necessario dire (e giungeremo forse al punto di affermare che ciò di cui è necessario tacere lo dobbiamo *ascoltare*). Ma lei ha toccato un punto davvero ‘dolente’, che costituisce il pungolo del pensiero eckhartiano. Il pensiero dell’Illimite si darà sempre nella forma *nóesis-noetón*, sarà sempre *pre-giudicato* in essa. Il pensiero non coglierà mai il fondo dell’anima, ‘dove’ ogni dialettica tra le determinazioni del fondamento e di ciò che viene fondato lascia luogo all’assoluta semplicità dell’essere-uno: «se l’uomo fosse uno così non avrebbe niente in comune con nulla» (Eckhart). Il fondo dell’anima è il lampo dell’idea del totalmente increato e increabile, oltre ogni Essere e donar-essere. Il fine della filosofia-teologia eckhartiana consiste non nel pensare il Deus-Esse, ma appunto la sua *arché*: il *sovranò* dell’Essere.

B. – Che sarà nella perfetta solitudine, separato da tutto, e dunque, alla fine, perfettamente de-finito proprio per tale sua alterità.

A. – Non è pensabile come separato, *ab-solutus*, se lo pensiamo come il fondo stesso dell’anima. ‘Qui’ l’uno-che-è, numerato-numerabile, coincide con l’Uno-uno, con la perfezione dell’identità. È tale

coincidenza ad essere *hyperousios*, sovra-essenziale. Ma *quotidiana* anche! Perfettamente comprensibile: la pura identità, di per sé, è *alterità*, poiché l'identità consiste nel non-esser-altro o esser-altro dall'altro. Finché opponiamo-accordiamo alterità e identità ci muoviamo sempre nella dimensione delle definizioni dell'essente. Ma questa stessa dialettica presuppone l'idea di una loro *indistinzione*. Non è l'Altro né il medesimo ad essere *arché*, *ápeiron*, ma la loro Indistinzione; in-finito non può infatti essere l'Altro dal finito, distinto da esso, né coincidere con l'esser-alterò dall'altro che definisce appunto ogni essente finito. Davvero nessun limite 'comprehende', invece, il gioco tra perfetta medesimezza e alterità, o, meglio, l'Aperto in cui esso eternamente ha 'luogo'.

B. – Ma come render conto, allora, della *próodos*, dell'esplicarsi di tale Inizio? Perché qualcosa dopo l'Uno? Questa è la *croce* di Plotino, da cui non si risorge certo con la moltiplicazione di dèi e principi. Come può la *megále arché*, l'Inizio, nel suo linguaggio, essere Causa? Poiché anche Causa deve essere, se è il Tutto da sempre aperto nella 'sovranà' in-differenza di ogni determinazione.

C. – Io penso che nell'ambito del neoplatonismo, così come di ogni teologia che se ne lasci sedurre, l'enigma sia destinato a rimanere tale. Sono sempre le determinazioni del *Noûs*, dell'essere che pensa se stesso, a dispiegarsi nel molteplice. Quando il neoplatonismo pensa il molteplice non soltanto lo pensa in termini emanazionistici, ma a partire da ciò che non è l'Uno 'immenso', a partire dall'Uno *che esiste*, dall'Uno che è *Padre*. Mentre dell'Unum *super-exaltatum* finisce con l'essere nulla. Solo una teologia rigorosamente trinitaria dà ragione del processo: l'Inizio è Padre, *effusivum sui* in quanto Padre, che crea da sé e che in sé continua a 'salvare' tutti i cieli e i cosmi.

Perciò lo stesso mistero dell'incarnazione non appare che come il compimento della creazione stessa.

A. – Dunque nulla di misterioso e tutto affatto necessario. Sono convinto anch'io che gli sviluppi del pensiero trinitario non siano concepibili se non anche in risposta alle aporie della *teo-logia* neoplatonica. Ma proprio queste ultime, a loro volta, mettono in discussione l'idea da lei sostenuta della assoluta equiparazione dell'Unum con l'*existentialiter unus*. Perché da Dionigi a Eckhart a Cusano non possono 'star certi' a tale idea? per qualche 'divina ispirazione'? perché – e qui è il limite della critica di Heidegger all'onto-teologia – nella stessa grande Scolastica si fa continuamente ritorno proprio alla *differenza* tra Dio e ogni sua 'nominazione', all'impossibilità di predicarlo 'alla luce' dell'ente? Non solo per Bonaventura *Essere, Pensiero, Vita* (l'*Essere* che pensa se stesso ed in questo stesso atto crea, dona vita) sono *nomi* soltanto di Dio, ma anche per Tommaso Dio non è propriamente essere, ma è detto essere secondo *uno* dei suoi massimi nomi. Neppure Bene, Dio è, poiché, come già diceva Dionigi, la partecipazione del Bene si estende ad ogni ente (alla stessa *hýle* o materia originaria), e dunque la Sua 'vita' è accessibile all'ente.

C. – Ma per tutti questi Padri e Dottori *àbatos*, intransitabile è la 'divinità originaria', *Hyperágathos*, oltre lo stesso Bene. Tuttavia, se non può essere definita, essa può essere in verità *significata*. E l'analogia in senso forte può valere proprio perché qui l'Inizio è Causa – altrimenti non avrebbe senso neppure il volerlo soltanto significare. In ciò consiste la contraddittorietà di tutto il suo discorso: voler distinguere Inizio da Causa e, nello stesso tempo, volerlo significare.

A. – Forse la differenza essenziale corre intorno al

modo di intendere l'analogia. Ma procediamo con ordine. Credo importante comprendere, per il momento, che il Deus-Esse non definisce alcuna identità, ma la relazione-differenza tra Dio e il suo Nome, ‘il nome’ della totalità degli essenti. L’essere causa è una delle forme della nominazione-significazione o definisce, invece, ontologicamente il Dio? Se è Dio, allora necessariamente anche quelli che dicevamo suoi nomi cessano di essere tali e sono *immediate* co-implicati nella essenza divina. Se l’esser-cause è Dio, e non una delle forme per cui noi lo significiamo, la totalità delle manifestazioni ne svela integralmente l’essenza. La catena degli effetti disvela-divora la Causa. Ma proprio a una tale ‘deriva’ intendono sottrarsi Alberto Magno, Tommaso, Eckhart stesso affermando che la Causa prima è al di sopra di ogni nome! Da un lato, è vitale per loro ‘salvare’ l’esser-cause di Dio, ma, dall’altro, mostrarne l’infinita sovra-essenzialità. E questa è, in termini diversi, anche per me la questione.

B. – Scusatemi entrambi, ma l’equivalenza Deus-Esse non è imposta, ben oltre ogni disquisizione teologico-filosofica, dal Testo stesso, dal *Revelatum*, cui, in questo caso, ebrei, cristiani e musulmani dovrebbero saper restare ‘appesi’? In *Esodo*, 3, 14: un Nome chiede Israele – e Mosè non può che rispondere loro: *ehyeh aśer ehyeh*, sono ciò che sono. I *Settantat* traducono-tradiscono, sì, ma rispettando sostanzialmente le regole sintattiche dell’ebraico: ‘*Eγώ εἰμι ὁ ὤν* – *Ego sum qui sum*. Io, l’Essente, sono per eccellenza. Io sono quell’ente che solo propriamente è, quell’ente che possiede in sé l’essere stesso. Ho letto molte altre interpretazioni che cercano di aggirare quella filoniana divenuta poi ‘classica’, ma la chiave onto-teologica mi sembra imporsi.

<

A. – Penso anch’io che la potenza di quell’*Ego*, il suo balzare incontro *incarnandosi* nella nostra schiat-

ta (il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe), senza mai de-mordere, non lasci grande spazio alle edificanti teologie intorno al suo ‘ritiro’, al suo ‘contrarsi’...

C. – Tuttavia quell’*Io* si ‘consegna’, si affida, deve ‘credere’ in noi. Si ‘contrae’ in noi.

A. – Si nasconde in noi – dove soltanto possiamo cercarlo. «Ego sum qui sum» andrebbe allora così inteso: Io sono colui che sempre è nel fondo-non-fondo inaccessibile della tua anima. E la voce di questo Nascosto è invincibile. La sua voce ek-siste, a volte forte come un uragano, a volte flebile come un soffio, perciò difficile da decifrare, mai veramente uguale a se stessa, ma questa voce non risulta mai ‘entificabile’: è la voce di colui che ‘abita’ la perfetta *eremìa*, l’in-finito non-luogo del fondo dell’anima. L’*Io* che qui parla non è visibile, non è ‘teorizzabile’, ma *ascoltabile* soltanto.

C. – È voce, allora, non semplicemente nome. Ma la voce presuppone colui che dice.

A. – Perciò discutevamo l’equivalenza Deus-Esse. Se l’Esse è un suo nome, fosse anche *il Nome*, non potremmo porre un’analogia *reale* tra i due termini. Questo limite insuperabile del nominare è implicito, d’altronde, nello stesso Testo allorché dice: «perché mi chiedi il nome?». Che cerchi cercando il mio nome? Sei schiavo ancora del *mito* che possedere il nome sia possedere la cosa? Credi che nel nome consista il mio mistero?

C. – Ma Dio benedice coloro che *lottano* con lui per saperne il nome.

A. – Per vederlo, io credo, piuttosto – per vederlo faccia a faccia, e così *ascoltarlo* al di là di ogni ‘traditum’, proprio perché hanno fatto esperienza della miseria dei nomi. Per *toccarlo*. E questo ci rimanda al nostro problema generale: l’*arché*, l’*ápeiron*, l’Infini-

to irriducibile all'Esse che è il tutto delle determinazioni-negazioni, non può concepirsi come separato da esse, come semplice Alterità.

B. – Lei vorrebbe accordare la potenza, come ha detto, di quell'*Egó eimi* – che con identica forza ritorna nel Gesù di *Giovanni* – con l'inattingibilità dell'*arché*. Ma, di nuovo, questa via è sbarrata: la formula decisiva di *Esodo*, 3, 14, indica una piena *presenza*, non rimanda a nulla di superiore o ulteriore.

A. – Tutti i tempi, semmai, vi giocano. La Bibbia di Zurigo traduce l'espressione al futuro – e ben prima così traducevano anche Aquila e Teodozione. È possibile anche tradurre al passato. Dunque: *Ego sum qui eram et ero*. Questa presenza non è catturabile nell'esser-presente. Ek-siste aionicamente, nella Vita che è *Aión*, vita eterna, ma concretamente intesa come 'armonia' superiore di tutti i tempi. Proprio tale 'armonia' tuttavia è nascosta, non è definibile in nessuno dei tempi e neppure nel trascorrere che li unifica apparentemente, poiché continuamente li sopprime. Ecco – una presenza che non è presente 'da' un passato 'ad' un futuro, 'perfetta' presenza e perciò incatturabile dal discorrere, dal discorso.

B. – 'Qualcosa' tuttavia, credo, che possiamo pensare. O dobbiamo limitarci, in questo caso, al *quia*, come il nostro amico teologo?

A. – Sarebbe tutt'altro che un limite. E poi il nostro amico non mi pare affatto intenzionato ad abbandonare la terraferma del suo Deus-Esse-Causa.

C. – Né lo farò, finché le carte del suo viaggio rimangono tanto incerte.

A. – Il viaggio è già iniziato. Abbiamo visto quali interrogazioni pulsino nella analisi aristotelica dell'*arché*, che è fondamento dell'onto-teologia. Abbia-

mo visto come il paradigma onto-teologico sia, a sua volta, messo in questione da coloro che apparivano esserne i massimi maestri. Abbiamo, d'altra parte, espresso il nostro dubbio sulla ‘soluzione’ neoplatonica della relazione tra Infinito ed eterno de-finirsi dell’essente, tra *arché* e molteplicità dei cieli e dei cosmi.

B. – È la *sua* parola che ora ci manca!

QUINTA GIORNATA

A. – Temo che questa parola continuerà a mancarvi. Comunque proviamoci – anche se dovrete permettermi di dialogare sempre con i maggiori miei. *Non sum solus.*

C. – Per conto mio, lo esigerei. Chi viaggia solo, viaggia col diavolo.

A. – Dobbiamo ‘spogliarci’ verso un’idea di *arché* o Inizio che non finisca col coincidere con l'affermazione del Deus-Esse; dobbiamo ‘ridurre’ ad essa il nostro pensare. Ciò non ha nulla a che vedere con vaghe istanze ‘mistiche’, ma con l’essenza stessa della *filo-sofia*, del suo *fare*. Ogni altro metodo non la caratterizzerebbe, non ne esprimerebbe il *daimon*. Se lo ascoltiamo, egli ci dirà chiaramente che la determinazione più generale dell’essere, pensata nella sua radicale differenza dall’ente, ne resta tuttavia il principio immanente. E come tale è possibile chiamarlo anche *aitía*, Causa. Tutto ciò che è, è per l’essere e dall’essere. Il passo che la teologia compie, nominandolo *Deus* – colui che crea ed è creatore –,

non è, sotto questo aspetto, affatto illogico. L'essere come totalità delle manifestazioni dell'ente, è ni-ente, e cioè è in gioco in tutte. L'*arché* infinita qui è *definita* – e precisamente, alla fine, come Logos, Verbum. Questo è il ‘prologo’ necessario di ogni sua denominazione, di ogni istanza o pretesa di *comprehenderla*, proprio come *natura*, principio generativo universale: *physis*. Oserei quasi dire che il grande arco della onto-teologia si distende dalla *physis* della ‘sapienza greca’ al deus-Natura degli ultimi grandi del Rinascimento...

B. – Di nuovo lei ritorna all’idea di *arché* come Altro di tutto (*Ennead.*, VI, VII, 42), l’Alterità sovra-esenziale, il Bene *hyperágathos*, il Bene al di là di ogni Bene, *super-ignoto*. Ma non solo pronunciarne un nome o volerlo rappresentare – anche il pensarla sarebbe bestemmia. Intorno all’idea di Bene che così balena dovremmo mettere a tacere la stessa domanda.

A. – Non è affatto quest’esito che significano gli stessi platonici. L’*ágnoia*, il non sapere, l’*ignorantia* di cui parlano è interrogazione e ricerca, non rinuncia a corrispondere al Bene, ma, all’opposto, culmine dell’*eros* nei suoi confronti. Né potrebbe essere diversamente neppure sotto un profilo puramente logico. Quando affermiamo la ni-entità dell’Uno, quando lo significhiamo come *arché-ápeiron*, dobbiamo negarne la stessa determinazione dell’in-distinto, poiché «sua indistinctione distinguitur» (Eckhart, *Exp. Libr. Sap.*, 154). L’*arché* che non patisce distinzioni per ciò stesso si distingue, anzi: è il distintissimo archetipo di ogni distinzione, in quanto tale immanente nelle relazioni tra gli essenti. Dunque, l’Inizio-Ápeiron non è l’Uno super-exaltatum (Cusano) in quanto Indistinto, poiché l’Indistinto è definibile soltanto come *coordinatum multitudini*, e cioè, alla fine, come Relazione.

B. – Appunto. L'Uno-Uno in quanto assolutamente Altro non può non essere in sé anche altro dall'Altro, cioè *non-alterità*. In quanto non-alterità non sarà altro da nulla, non mancherà di nulla, sarà tutto. L'Uno si definisce così proprio per la sua alterità. Non si tratta soltanto di analogia, ma di un vincolo ontologico: l'alterità che 'identifica' l'Uno non la rende altra dall'identità dell'essente. L'ente è in quanto *altro* rispetto all'identità semplice dell'Uno, ma, proprio in quanto altro, è indisgiungibile dall'alterità dell'Uno, che non può essere concepita, *radicitus*, se non come, *simul*, non-aliud. L'essente esprime *in verità* l'Uno, esattamente come il circolo è in verità un poligono di *infiniti lati*. L'Uno inattin-gibile può darsi così *actu* a conoscere, e precisamente nell'*alterità* delle congettture, mediante ciò che è altro da lui, poiché proprio lui è insieme Altro e non-alterità.

A. – Dopo tanti anni la ritrovo ‘tutto Cusano’! Ma, forse, non proprio ‘tutto’... La sua dialettica mostra l'inconsistenza di ogni presupposizione dell'Inizio come Uno *separato* dall'essente; ma essa minaccia di fagocitare ancora l'Inizio nel processo ‘allesfressend’, che tutto stritola. Né si vede come l'identità-alterità dell'Inizio-Uno si manifesti o si ri-veli in tutto, in ogni essente. O l'ente in quanto tale appare ‘principium de principio’, logos-verbum dell'Inizio – e allora l'Inizio co-implica in sé di nuovo ogni definizione – oppure pensiamo l'Inizio di nuovo come ‘ciò’ di cui va *negata* ogni definizione, l'assolutamente Indistinto: «*principium enim nihil est principiorum*». Ma, lo abbiamo visto, l'Indistinto proprio per la sua indistinzione assolutamente si distingue. E siamo daccapo.

B. – Nel *definire* questo cerchio a raggio infinito è la grandezza del Cardinale! Non è l'Altro il nome ‘propinquius’, il nome che più ‘da vicino’ congettua-

ra l'innominabile nome di Dio – ma *Non-aliud*. L'Altro significa mancanza, «eo caret a quo aliud». Il Non-altro, invece, non è altro da nulla, e insieme è altro dall'altro: non-altro che altro dall'altro. Non-altro e altro, perciò, né si contraddicono né si escludono.

A. – Che cosa si afferma così se non il principio in generale dell'essente? Ogni ente è non-altro che sé e altro dall'altro. Il Non-altro da nulla, l'Altro dall'altro nel senso dell'essere *pantachou*, in ogni luogo, non è che l'idea generalissima dell'ente: l'Ente sommo. Dovunque vi è l'essente è anche l'Essente.

C. – Come vede il cerchio dell'onto-teologia è insuperabile.

A. – Con la conseguenza, che non dovrebbe sfuggirle, di fagocitare nella stessa 'necessità' di questa dialettica ogni pensabilità della creazione come *voluta* dal Deus *unus*. Questa dialettica articola secondo necessità l'unità dell'*Unum*, mostra, cioè, come essa non possa non 'articolarsi', essere verbum e ritornare in se stessa. La creazione è un suo momento eterno.

C. – E infatti è per fede soltanto che credo in una creazione del mondo nel tempo.

A. – E *sa* invece che il Principio è Ente? E conosce questo per necessità mentre crede per arbitrio? Avrà luogo una bella guerra civile nella sua anima! Ma non perdiamo ora la presa sul nostro problema. Sembra risultare evidente che l'Identità super-esaltata dell'*Unum* non possa dirsi che Altro dall'altro e cioè principio di tutto, e che ogni ente, secondo un legame ontologico, non semplicemente per analogia col Primo, sia, in quanto identico a sé, altro dall'altro o non altro che sé. Cusano sembra pensare che ciò contraddica il «principio fermissimo», al-

meno per quanto concerne il Principio, ma non è affatto vero, poiché il principio di non contraddizione pone, appunto, l'identità dell'ente con sé *nella sua relazione* con altro: esso *presuppone* l'apparire dell'ente-in-relazione, il suo 'mondo', per poterlo definire non contraddittoriamente. E così l'Unum stesso, rigorosamente pensato, presuppone *in sé* la relazione, non è nulla di im-mediato. Non solo il Padre è intrinsecamente *logikós, archè genéseos*, Principio di tutto ciò che conosce nascita e distruzione, ma anche l'Unum stesso, almeno come lo abbiamo fin qui pensato.

B. – E qui mi sembra si interrompa il nostro 'esodo'.

A. – Ma forse lo stesso Cusano che ci ha accompagnato fa segno ad un'idea ulteriore. Conosciamo il linguaggio di questo 'significare': l'Inizio è concepibile come 'ciò' che del fondamento, del principio *non è* Principio: «ciò che in Dio *non è* Dio stesso». Un Ni-ente intradivino. Come potrebbe dirsi vivente, *Aión*, il Dio se non fosse in relazione con tale Non?

B. – Quale esistenza sarebbe concepibile se non *ek-staticamente*, e cioè implicante la sua provenienza da altro da sé? Di ogni ente è necessario pensare il non-ente del suo stesso provenire. Perché, da dove il 'questo'? Lei parla dell'abisso kantiano della ragione, citando Schelling. Ma siamo sempre 'al palo': il Ni-ente intradivino è non-altro che il principio di tutto l'essente.

A. – Finché è pensato come 'ciò' da cui comunque l'essente proviene, *de-finito* per la sua stessa ineffabilità. Ineffabile *fondamento*. Natura, *phýsis* – che, in quanto tale, 'ama' nascondersi. (Lei sa che anche la radice del *brahman* vedico indica crescita, espansione? È la 'favilla' – φύω *ancora!* – che accende l'es-

sente, senza mai risolversi nei suoi nomi). Dobbiamo tenere ben ferme, io credo, queste determinazioni. Ma esauriscono forse l'idea dell'Inizio? In esse si agita certamente quello che per Schelling costituiva il *tópos*, il luogo-limite, l'estremo-éschaton, della ricerca: l'indisgiungibilità dei perfettamente distinti, dell'infinito dell'*arché* e della finitezza dell'ente. E questo indisgiungibile è propriamente l'Inizio, di cui tutto partecipa e che nessun processo esaurisce. Noi dobbiamo certamente vedere la cosa nella luce dell'*arché*, la cosa come *lumen de lumine*. E tuttavia questa Luce non può risolversi nella manifestazione della cosa stessa, in principio della manifestazione, pena non pensare più la loro distinzione, ma l'Indistinto. E l'Indistinto in quanto tale, lo abbiamo visto, ricade nella dialettica della distinzione alla pari di ogni altro essente.

B. – Dovremmo, allora, poter vedere l'Inizio come l'assolutamente distinto, e *insieme* così partecipante dell'essente da *definirlo* nella sua essenza.

C. – Mio Dio, mio Dio, che altro Tu sei?!

A. – *Null'altro* che Dio, l'essere per cui è tutto ciò che è, che crea *in principio*, *id est in se ipso*. L'essere che in quanto tale *deve essere*, poiché la sua stessa identità è dialettica, non può non essere *logikós*. È l'Inizio, se vuole, ma considerato nel suo essere Relazione, in quanto possibilità infinita della Relazione. È il principio della manifestazione, che è eterna possibilità dell'Inizio. Tale principio risiede in ogni elemento, ne costituisce l'intimo 'reggitore', ma in ogni elemento esso anche si determina, e perciò non può coincidere con l'atto dell'infinito Compossibile.

C. – Ciò che è veramente Altro non può essere concepito come manchevole di nulla, lei lo ha detto. Dunque sarà pure Affermazione, ma nel senso di

costituire la negazione di tutte le negazioni (per l'ente ogni determinazione è negazione) *comprendendole* in sé. L'opposto di una vuota, assoluta Altezza, che sarebbe, questa sì, un nulla impensabile.

A. – Continuiamo a pensare l'Inizio alla luce del suo legame indissolubile con la totalità degli enti. Io voglio riflettere appunto intorno a tale legame: è assolutamente necessario? O, meglio, la sua necessità consiste nella indissolubilità? Non finiremmo così col porre l'Inizio come null'altro che la ragione d'essere dell'ente? Quest'Inizio non sarà allora che l'*arché* in quanto *Grundsatz-Grundlage*: discorso sulla disposizione fondamentale dell'ente.

B. – Difficile staccarsi dalla terraferma, come vede. Lei dovrebbe ricordarlo: la nostra ragione è un'isola – e volerla far valere al di là dei suoi destinati confini è follia.

A. – Ma i confini di quest'isola non sono pre-determinabili. Vediamo se ci riesce di muoverli ancora un poco. L'aporia dell'Unum-unum si svolge, così pare, nel senso della definizione del *proprio* dell'ente. Ma è questo l'unico suo possibile svolgimento? Nello stesso Cusano v'è traccia di un altro; esso sembra confondersi con la via del *Non-aliud*, e a questa rimane senz'altro intrecciato, tuttavia la comprende, facendone così risultare il carattere ancora definito. L'inizio come Unum si dà come in-differenza di essere ed ente, l'in-differenza che la loro differenza presuppone e che è da essa abbracciata, ma rimane sempre l'in-distinzione che *dove* distinguersi. In altre parole, l'Inizio-Unum *dove* essere. A questa idea può contrapporsi soltanto l'assoluto Silenzio? Ma come significarlo? Col silenzio stesso? Ma un silenzio che significa è parola, può essere anche assordante parola. Così il Silenzio dell'Io-sono-chi-sono flagella ogni riga del nostro grande Codice. Il Ni-

ente, allora? Ma il ni-ente non è che la provenienza dell'ek-sistere, affatto *presente* in esso, la negazione fondamentale attraverso cui esso si determina. Se pensiamo l'Inizio come davvero *ápeiron* dobbiamo pensarla in-differente rispetto alla stessa In-differenza di essere e ente e dobbiamo respingerne lo stesso nome dell'assolutamente In-determinabile, negazione di tutte le negazioni. Ápeiron, illimite, non coincide col tutto *della relazione*. Se Ápeiron non indicasse che l'in-differenza di essere ed ente, coinciderebbe col fondamento della loro stessa relazione. Ma proprio di tale ultimo fondamento l'Inizio appare come il venir meno, il togliersi. Il senso di *ápeiron* in quanto semplice in-differenza non appare che come un *possibile* dell'Inizio. Il puro Possibile 'è' l'Inizio. La pura apertura del Possibile: che si dia l'Indistinto 'grembo' o *phýsis* della totalità degli essenti – e ciò che così si manifesta per l'energia di un Iniziante non sia che momento dell'Unum, dove questi cieli e questi cosmi giocano da sempre per sempre con tutti gli infiniti possibili. Ápeiron è l'illimite Com-possibile – che può distinguersi senza che tale incessante distinguersi riduca in alcun modo l'infinità dei suoi possibili. Se dicesimo che non deve essere, avrebbe limite. Così come se affermassimo che lo deve. Ma altrettanto se dicesimo che è puramente Possibile come negazione dell'impossibile, dell'*adýnaton*. Il Possibile abbraccia anche la 'negazione' di sé, l'im-possibile. Ma si tratta di negazione? L'Inizio come Onnicompossibilità *afferma* in sé l'im-possibile: che 'qualcosa' nel suo ambito mai sia possibile. L'ambito del puro Possibile abbraccia in sé necessariamente anche il possibile im-possibile.

B. – Lei sta rimestando l'antica via del Né-Né: del Principio (o Unum o... *brahman*) niente è predicabile, neppure che non è. <

A. – E infatti è impredicabile poiché Realissimum, realtà del reale; l'impredicabilità non coincide affatto con la *via negationis*, ma con l'im-possibile affermazione, in uno, della totalità del predicabile. Perciò nel puramente possibile dell'Inizio è necessario comprendere anche 'ciò' che eccede la riduzione del possibile al non-impossibile. Quest'ultima può caratterizzare la 'logica' del movimento degli essenti, la relazione tra Iniziante, *archè genéos*, e totalità degli enti, ma non può esser fatta valere per l'Inizio. *In principio*, nel senso di Inizio, non è lecito affermare che tutto il possibile sia, nel senso del suo realizzarsi, magari attraverso un'infinità di mondi paralleli o successivi. Se l'Inizio va inteso come pura Onnicompossibilità, puro Illimite, avrà 'in sé' anche l'illimite di ciò che mai sarà possibile che sia. E tutti gli enti, nel loro limite e nel limite del loro *pólemos*, stanno *ab origine* nella 'luce oscura' di questo illimite, 'esposti' ad essa.

C. – Ciò significa che tutto è possibile, che tutto deriva il suo essere da altro, che l'unico nome dell'essere è contingenza.

A. – Esattamente l'opposto: che tutto ciò che è e non è sta nell'Inizio da sempre. Nel suo ambito valgono le distinzioni che operiamo, ma esso non si riduce a queste, non si distingue in queste a sua volta. Nell'ambito del Possibile è *necessario* sia possibile anche il possibile come ciò che deve realizzarsi, in opposizione all'impossibile. Nulla può capitare all'Inizio 'da fuori', nulla è dunque, nell'Illimite, contingente.

B. – Logomachie teogoniche. Lei parla di un possibile che equivale al puramente intellegibile: tutto ciò che posso pensare, possibile o im-possibile che sia, è reale – e soltanto questo è indubitabile.

A. – Ciò equivarrebbe a porre il pensiero all'Inizio, anzi: a farne l'Inizio stesso! È una tentazione

frequente. Capita di leggere e ascoltare intorno a ‘ciò’ che costituirebbe l’Inizio, come se una mente potesse osservarlo, ed è proprio la cosmologia scientifica che sembra particolarmente impegnata, oggi, in tali ultra-idealistiche speculazioni. Io dico, invece, che l’Inizio ha in sé anche quella possibilità reale che è il pensiero, come ciò che per il pensiero è im-possibile. Tutto è nell’Inizio, possibile-impossibile. *De possest* – ma non solo come l’ambito del Possibile che deve esistentificarsi. Non solo come ambito della Triade Essere-Pensiero-Vita; non solo come Deus-Esse; non solo come totalità dei possibili *in mente Dei*, e perciò *in mente* definiti, determinati, distinti. Ma anche come ciò che per tale stessa mente è l’Im-possibile.

B. – Mi pare che lei non faccia che lasciar ‘divorare’ l’idea cusaniana dall’Infinito di Bruno. Grave peccato nei confronti di entrambi. Il *De possest* del Cusano rimane saldamente ancorato al simbolismo dell’Uni-trinità, che Bruno rigetta esplicitamente; nello *Spaccio...*

<

A. – «Ah se l’ingegno del Cardinale non si fosse lasciato confondere dalla sua veste sacerdotale!», questo il rimpianto del Nolano. Ma si rassicuri, non confondo affatto. Credo davvero che occorra partire da testi come il *De possest* e il *De non aliud* per intendere Bruno – ma che egli, poi, sappia davvero interrogarli da ‘buon parricida’.

C. – Mi faccia ricordare. Ciò che si pensa nel *De possest*, per il Cardinale, è la co-eternità di *potentia, actus et utriusque nexus*. In Dio tutto ciò che può essere è, è *actu* in Lui; perciò Egli non può essere Altro; Dio non è Altro da nulla, poiché ogni possibile è già in Lui. Le ‘due’ Rivelazioni divine sono, dunque, una sola: la Rivelazione della Sua onnipotenza (Egli è la totalità dei possibili) e quella della coincidenza

in Lui di esistere ed essere (Sum-qui-sum). Cusano insomma non mi pare in alcun modo ‘tradire’ l’identità tra idea di Principio e il Dio della Rivelazione.

A. – Perciò lo interrogo attraverso Bruno – *anche* attraverso Bruno. Quando il Cusano afferma che ogni possibile è *actu* in Dio, non solo tutto ciò che è stato e che è, ma anche tutto ciò che sarà, non lo riduce alla fine alla Onnipotenza *determinata* dal suo produrre all’esistenza, e cioè col definirlo come l’E-sistentificante?

C. – No, poiché egli aggiunge: il non-essere stesso è compreso nel *Possest*.

A. – Ma in quanto Dio crea dal suo Ni-ente tutto ciò che è; il Nihil vale qui come il presupposto della creazione, affinché questa appaia perfettamente incondizionata – e dunque è un carattere di questo stesso creare.

B. – Ma è esattamente così anche in Bruno: l’infinità del Principio equivale a onnipotenza creatrice; l’infinità del Principio non è altro che l’infinità dei suoi effetti *finiti*. Essere è Fare, potenza infinita di Fare, *Actuositas*, non Atto che contempla se stesso ed in se stesso è ‘felice’. Il Principio è infinito in quanto infinita energia creatrice. Uno, lo chiama anche Bruno, ma in quanto comprende nella propria *Actuositas* tutto ciò che è e può essere, in quanto potenza libera da ogni determinazione...

A. – Ma non, stando al suo discorso, dalla necessità di determinarsi.

B. – È un determinarsi sui generis, poiché nessun effetto propriamente la determina. Infinito il Principio, infiniti gli effetti: *infinitas finita*. Questa Natura, davvero tutta ‘psichicamente’ concepita, ‘esistentificazione’ dell’onnipervadente Soffio-Anima che è Vita,

è manifestazione del Principio. Nessuna *inopia* o *ege-stas* nella Natura – anzi, è la Forma piuttosto ad aver bisogno della materia e dei corpi per ‘radicarsi’ nell’essere. Il Principio è assoluta immanenza.

A. – Ma in quanto infinito processo, infinito atto creativo che in nessuno ‘stato’ dell’ente si definisce. Dunque, gli essenti non saranno mai isolatamente considerabili; nessun dio sarà venerabile come ‘altro’ dall’Anima mundi. Ciò significa che *questa* creazione rivela il Principio tanto quanto lo nasconde; essa fa-segno all’infinità del Principio, senza in alcun modo manifestarla in sé. Anzi, essa fa-segno appunto all’irrappresentabilità del Principio in quanto tale, poiché anche il dirlo infinito processo non è che un nome: l’infinito processo non esprime che l’in-definibile successione di cause ed effetti. E io credo che Bruno si avveda bene di queste difficoltà, allorché si sforza di distinguere tra Principio e Causa, tra Principio ed «efficiente universale», «motore ed esagitatore dell’universo». Non si tratta affatto di limiti del suo immanentismo. «Dum de ineffabilibus effando exercemus» soltanto tracce di Dionigi? quasi involontarie memorie di misticheggianti neoplatonismo ‘travolto’ dalla nuova idea di universo infinito?

B. – La Mens super omnia (Dio) e la Mens insita omnibus (Natura) non si distinguono più nemmeno per il nome!

A. – E che cosa dire, allora, di quella «più alta contemplazione che ascende sopra la natura»? Il Principio va certo indagato e *visto*, cioè ‘cacciato’, nell’«infinito mondo», ma non può ridursi a Causa. E per *ragioni* che Bruno sottolinea: Causa non può essere definito che un *ente*, distintamente analizzabile nel meccanismo del suo effettuale produrre. Conosciuta la Causa secondo i suoi propri fondamenti

ne deriverà la conoscenza dei suoi effetti. Se Principio equivale a causa, tutto dovrà, allora, risultare deterministicamente misurabile-calcolabile, oggetto della ragione «calculatoria». Ma questa ragione può applicarsi soltanto a un determinato stato dell'ente, che non può, come abbiamo visto, essere concepito in astratto isolamento dalla Vita del Tutto. Concepire il principio come Causa è determinarlo-definirlo, e con ciò stesso, ‘umiliare’ l’idea di Natura a insieme di enti determinati, di meri *posita*. È *esperienza*, per Bruno, invece, che tutto ciò che vive tenda al Principio, tenda a farsi «tutto occhio», a comprendere l’essenza di ogni ente «in assoluta luce». È proprio l’infinità di tale Fine a spiegare la Vita dell’universo. La stessa potenza della mente si fonda sull’inattingibilità del Fine. Poiché essa vuole commisurarsi al *Possest* inattingibile, per questo essa può.

C. – Ma quale sarà il rapporto tra Principio e Causa? Ovvero – come lei pensa di...ritornare alla *cosa*? Quale ‘armonia’ mai potrebbe immaginarsi tra l’Inizio di cui lei parla e l’essente? Poiché, se tale ‘armonia’ non è fatta valere come effettuale, allora il suo Inizio sarà ancora astratta separatezza, non altro che l’Altro.

A. – Ha ragione; occorre pensare al ritorno; solo per questo siamo in realtà partiti. Ma la meta è ancora lontana. A questo soltanto potrei ora accennare: che l'accordare in uno gli infiniti possibili e l'illimite di ciò che è impossibile sia fa dell'idea di Inizio quella di una perfetta *singolarità*, irriducibile alla relazione tra essere ed ente, che costituisce la verità della manifestazione. La Singolarità davvero è massima evidenza e massima tenebra insieme. In *questo* Singolo, allora, fa-segno di sé l’Inizio illimite. Ma, appunto, a *questo* Singolo dobbiamo tornare...

SESTA GIORNATA

C. – Ascoltandola mi tornavano in mente alcuni passi dello *Zibaldone*, che vedo troneggiare, com’era da aspettarsi, sul suo tavolo di lavoro. Mi permetta di leggerli: «Noi attribuiamo a Dio se non un solo modo di esistere, e una sola perfezione. Ma se nuna perfezione è assoluta, egli non sarà dunque perfetto, avendo questa sola. L’unica perfezione assoluta, è di esistere in tutti i possibili modi, ed in tutti esser perfetto ».

<

A. – E continua in stile perfettamente cusaniano: «La perfezione assoluta abbraccia tutte le possibili qualità, anche contrarie [...] e se è possibile un modo di essere contrario a quello che noi concepiamo in Dio e nelle cose a noi note [...]. Iddio non sarebbe né infinito né perfetto, anzi imperfettissimo, s’egli non esistesse anche in quel modo». ‘Cattolica’ concordanza degli opposti. E l’aporia potrebbe ‘spostarsi’ ancora oltre; mi viene in mente il pensiero di un autore forse ingiustamente dimenticato, Maurice Maeterlinck: «Se Dio conoscesse sé intera-

mente, sarebbe ancora Dio, non essendo più infinito? ». Ma non è ancora questo il ‘paradosso’ più alto; qui siamo ancora all’idea della ‘sovra’ (*arché!*) In-differenza, che noi possiamo soltanto ‘significare’ attraverso la miseria del nostro discorrere («Noi dunque conosciamo se non una sola parte dell’essenza di Dio, fra le infinite, o vogliamo dire una sola delle infinite essenze»). Il *De posse est* leopardiano si esprime in tutta chiarezza qualche pagina dopo: «Da che le cose sono, la possibilità è primordialmente necessaria, e indipendente da checché si voglia». La chiama «*infinita possibilità*», e insiste su questa espressione, pre-esistente e pre-potente rispetto alla totalità degli essenti. Essa è ‘superiore’, dunque, rispetto alla *concordia oppositorum*, poiché gli opposti sono tutti *de-finiti*. Ma sia l’identità degli enti, la loro relazione, il loro opporsi, che la loro unità nel *Non-aliud* presuppongono l’idea di Onnicompossibilità, l’*arché* della infinita possibilità. Nel *Non-aliud* risuona la suprema *determinazione*: *Unum sumus* – l’unità che risulta dall’opposizione degli essenti. È la suprema magia dell’*arché*, che è assolutamente necessario pensare, come puro Possibile, «indipendente da ogni cosa, da ogni idea».

C. – Non capisco come l’infinita possibilità, o, diciamo, l’Infinito possano esser concepiti se non come *potenza* – e dunque in necessaria relazione con l’atto, *enérgeia*, che, come sappiamo, sarà sempre finito per essere perfetto.

A. – Onnicompossibilità abbraccia ogni potenza e ogni atto. È atto del possibile: *de posse est*, appunto. L’infinita possibilità è, indipendentemente dal suo essere potenza-atto, dalla possibilità del realizzarsi. Essa potrebbe esser fatta coincidere, semmai, con infinita *onnipotenza*. Leopardi oscilla un poco a questo proposito, ma mi pare che la sua ‘decisione’ sia alla fine ben netta: l’onnipotenza stessa, in quanto

necessariamente determinata al fine, orientata alla realizzazione del possibile, potenza *di qualcosa*, «non può stare senza l'infinita possibilità». Quest'ultima, insomma, la 'precede', ne è 'sovra'. Ecco Dio: questa onnipotenza – che è impossibile pensare come *arché*, in quanto «riposta» nel puro possibile 'da cui' proviene.

C. – Pure Leopardi dice «l'una e l'altra sono la stessa cosa».

A. – «Possiamo dire» così, poiché l'onnipotenza è chiaramente compresa nella Onnicompossibilità. Consistendo nella forma del rivelarsi, l'Onnipotenza assume, per Leopardi, l'aspetto delle infinite rivelazioni del Possibile. Dio è essenzialmente Rivelazione, al di là di ogni cultura, morale, legge determinate. Perciò, io credo, egli può sostenere che il suo *sistema* (questo è il termine che Leopardi rivendica per il proprio pensiero!) «appoggi il Cristianesimo in luogo di scuoterlo».

C. – Strana idea... 'appoggiare' il Cristianesimo demolendone la dimensione teleologica. Le rivelazioni dell'Onnipotenza non sono qui intese che come pure manifestazioni di arbitrio, o, meglio, poiché l'Onnipotenza *non* è l'Onnipotente, come puro caso.

A. – Tuttavia è soltanto 'poggiando' sulle aporie del Deus-Esse che è possibile sviluppare l'idea del *De possent*. La cristianità genera e continua a generare da se stessa le proprie stesse crisi.

B. – Ho seguito volentieri le vostre divagazioni leopardiane. Non mi pare possano davvero servire a 'fingere' nel pensiero questo puro Possibile. Nei passi dello *Zibaldone* citati l'infinita possibilità significa evidentemente che infiniti possibili possono esistentificarsi. Leopardi riscopre Leibniz! L'Onnipo-

<

tenza potrebbe esistentificare infiniti *mondi* diversi dal nostro. O potremmo anche dire che ogni istante del ‘nostro’ mondo è un altro mondo. Sempre, comunque, Onnicompossibilità, o Onnipotenza che sia, *debet esse*. Ogni *regressus* da ciò che è a un ‘limite assoluto’ sarà semplicemente un *regressus ad in-définitum*, privo di ogni valore conoscitivo.

A. – Ma in tale regressione non è forse contenuta anche la possibilità dell’*infinito*? Non è la possibilità dell’assolutamente incondizionato ciò che rende possibile l’esperienza dello stesso *regressus ad in-définitum*, esperienza che è il motore stesso di quella ricerca di sintesi sempre più comprensiva delle apparenze, in cui risiede, per Kant, l’esperienza della natura? Tale esperienza sembra allora fondarsi sulla possibilità di quel *regressus* – anche se esso non potrà mai compiersi. Ed esso è possibile poiché è possibile l’*idea* dell’Incondizionato – idea che è *in uno* quella della *im-possibilità* di una sua qualsiasi esperienza.

B. – Proprio ciò intendeva dire: che l’Incondizionato non rientra in alcuna costruzione di esperienza della natura.

A. – E sia – ma... *L’infinito*, intendo quello della poesia che ‘sempre cara ci fu’?

B. – L’infinito vale qui come l’*in-determinato*, cioè il non-definito. Ovvero, per fare nostri alcuni felici ossimori della cosmologia contemporanea, un *illimitato finito*. Al di fuori di questi significati, non può immaginarsi che il puro silenzio, l’abisso della *Sigé gnostica*. O l’in-forme della pura *chóra*, dello spazio in cui tutte le voci appaiono e in cui tutte si spengono.

A. – Ma come? Se proprio quel sovrumano silenzio gli rammemora *in uno* «le morte stagioni, e la presente / E viva»! È evidente che l’Infinito custo-

disce entrambe e che non è affatto semplice, assoluto Silenzio. L'Infinito vale anche qui come in-differenza degli opposti.

B. – Ma non è questa l'idea che lei ci aveva presentato. Anzitutto, dovremmo meglio chiarire la differenza tra infinito e in-definito (che continua a non sembrarmi così perspicuamente posta da Leopardi). L'in-definito non è che estensione del finito; il finito lo contiene in sé in potenza, e dunque lo definisce sempre in sé. L'infinito, secondo il suo pensiero, sarebbe invece piena affermazione, negazione di tutte le determinazioni-negazioni, co-implicazione di tutte le affermazioni. Ma proprio il suo essere infinita possibilità *esclude* l'impossibile. Negando il possibile, il puramente, assolutamente possibile, l'impossibile è vero e proprio Nulla. E ciò di nuovo spiega perché l'infinito, anche l'infinito leopardiano, *debet esse* (come Causa infinita di infiniti effetti, direbbe il suo Nolano).

A. – Impossibile non significa che ciò che è stato fatto possa essere revocato, *factum infectum*... Nell'ambito dell'Onnicompossibilità si dà l'Onnipotenza che è potenza di qualcosa – e il qualcosa che appare è, nel suo apparire, necessario ed eterno. Ma l'Infinito Possibile è *uno* col proprio Impossibile. Non sarebbe Infinito altrimenti, ma, appunto, In-terminato soltanto. E poiché l'Infinito Possibile (e non solo l'infinità dei possibili!) è *uno* con l'Infinito Im-possibile, *non debet esse* (così come non debet *non esse*). E poiché l'Im-possibile non ‘termina’ il Possibile, l'Infinito si distingue dall'Essere (Essere che in sé *deve* invece ‘articolarsi’, *Uno-che-è*). L'Essere è fonte, origine, iniziante, possibilità di ogni manifestazione. Ma nel Possibile trova ‘luogo’ anche l'im-possibile della manifestazione.

C. – Il Principio della manifestazione non si *disvela*.

A. – Sì, ma rimane comunque il suo Principio: l'ambito necessario di ogni ri-velazione, Onnipotenza rivelatrice. Che non può perciò essere pensata come infinita Arché. L'Infinito comprende essere e non-essere, mentre l'essere onni-implicante è essenzialmente connesso al molteplice, si dispiega, *polla-plasmós*, dice Proclo, multi-plasmante, come Uno *coordinatum multitudini*. Nell'Infinito è da sempre aperto il Possibile che la manifestazione non sia, o della impossibilità radicale di ogni *possibile* manifestazione. La relazione con questo impossibile *en arché* è costitutiva di ogni possibile. L'infinita possibilità è *in uno* im-possibilità: ciò che nessuna Potenza può far essere. Ma ogni Potenza la 'significa' proprio attraverso il suo definirsi, il suo non essere infinita, ma, semmai, in-terminata soltanto.

B. – La 'presenza' dell'Im-possibile nell'infinita possibilità negherebbe quest'ultima. Come non comprenderlo?

A. – All'opposto, sarebbe impensabile *infinita* possibilità se questa dovesse assolutamente essere, non manifestasse che questa sola 'destinazione'. L'Inizio come Possibile soltanto così si afferma come davvero Infinito: opponendosi a sé in quanto semplice possibilità reale. E d'altra parte abbiamo ripetuto che il manifestarsi del Possibile, gli infiniti cieli e cosmi del suo manifestarsi, non vengono affatto negati e neppure lasciati 'oscillare' tra nulla e nulla in forza di tale idea dell'Inizio, poiché la loro possibilità è *actu* compresa in esso. Essi sarebbero mera contingenza, invece, se l'Inizio non fosse Onnicompossibilità.

C. – La sua idea dell'Inizio si allontana *radicitus* anche da quella platonica del Bene. Il Bene vi è, in-

fatti, inteso come determinazione fondamentale dell'Essere: *omne ens est bonum*.

A. – Nello stesso tempo, è evidente, almeno nel *Teeteto*, lo ‘stacco’ tra Essere e Bene. Anche Heidegger segue questa linea interpretativa, a dispetto dell’onto-teologia che egli tende a vedere un po’ dappertutto. L’idea del Bene non è definita soltanto come il *limite* del comprensibile-teorizzabile, la *causa* originaria di tutto ciò che è bello e giusto, l’*arché* in quanto rende possibile il disvelamento dell’ente (la Luce da cui ogni luce sensibile trae la propria energia) – ma anche come «ciò che sta ancora al di là dell’ente e dell’essere». In altri termini, la domanda sull’essere finisce col trascendere se stessa: «*il problema ontologico muta improvvisamente!* Diviene *metaontologico*» – diviene il problema della *possibilità più originaria*, di ciò che rende *possibile* l’essere. E da qui Heidegger lo riprende in quella parte fondamentale dell’*Essenza della verità* che tratta proprio dell’idea del Bene come idea somma, vertice della filosofia platonica, *teleutaia idéa*, quella che può essere colta soltanto alla fine, a compimento dell’esercizio del domandare, e che tuttavia non può essere detta come le altre cose che possiamo apprendere (*Settima Lettera*, 341 c 5). Se le idee danno a comprendere l’essere nella cui ‘luce’ l’essente è essente, è quell’essente che è, l’idea del Bene deve stare «al di sopra di tutte le idee [...] e al di là dell’essere [...] e della svelatezza originaria».

<

C. – E tuttavia si chiama ancora *idea*. Perché? Heidegger stesso lo dice: perché essa attende «nel modo più originario e più proprio a quello che comunque è già il *compito* dell’idea: contribuire a far scaturire la svelatezza dell’ente». Essa «conferisce all’essere e alla svelatezza in quanto tali, il *potere* di essere ciò che sono». Dunque il Bene, anche nella interpretazione di Heidegger, rimane ‘effusivum sui’, in

quanto Luce o possibilità originaria della Luce, che non può non rendere visibile. Suprema possibilità interamente rivolta al poter-essere.

A. – Ma né la Luce che rende possibile il vedere, né l'oggetto che sta 'alla luce', nella disvelatezza, sono 'ciò' che li «aggioga», 'ciò' che ha il potere primo e ultimo, l'*arché*. Questo è *il limite*, dove «le nostre domande vanno *al di là* di se stesse». Bene, dunque, è l'infinito Potere che 'si tocca' al limite della *filo-sofia*, «toccando il fatto che la verità stessa non è niente di ultimo», poiché *alétheia* non è il Tutto. Da qui il passo ulteriore, che è, a mio avviso, il senso dell'idea del Bene (o di 'ciò' che in essa si accenna). Nell'idea dell'infinito Potere che detiene l'*arché*, deve comprendersi anche il suo poter non-essere: l'Altro dal poter-essere, l'Im-possibile di ogni cielo e di ogni cosmo. A questo 'fine' fa segno il fatto che la luce che 'aggioga' disvelatezza e visione è invisibile-inattingibile. *Oltre* a ciò, il Potere manifestativo dell'*arché* implica il suo negarsi, il potere di fare che nulla sia, neppure se stessa.

B. – Questa sua ricerca dell'*arché* finirà in un *regressus ad indefinitum*, una via che si percorre per non giungere da nessuna parte. L'unico fatto che per essa sarà 'dimostrabile' è quanto tormenti e bruci.

A. – Cercare non è già, in qualche modo, un non essere privi? E poi, lì dove sono giunto non è l'indefinito – è il fondamento *della interrogazione*, di ogni *possibilità* dell'interrogare. Se il fondamento valesse per un 'destino' soltanto, che esclude tutti gli altri, sarebbe il fondamento dell'astratta identità: «uno spirito di morte, di vuoto, di annientamento»...

C. – Florenskij docet. Ma Florenskij, caro amico, credeva. Il discorso che lei tenta, invece, si svolge nel-

<

la perfetta illusione dell'autonomia del *philo-sophéin*, che giunge al delirio di immaginarsi addirittura teogonico! Esso presume di sapere il Bene ‘da cui’ provengono l’essere e gli dèi...

A. – Né la forma del credere, cioè la forma in generale del presupporre, né gli dèi, visibili e invisibili, sono ‘altro’ da ciò che ho detto – anzi, essi appaiono necessari solo *in* esso. E io credo che proprio la nostra *philía* mostri quanto astratta, ‘intellettuale’ sia ogni separazione tra il mio, forse vano, discorrere e quella sua ‘certezza’, che chiama fede.

B. – Un ‘ferro di legno’, temo, nulla più, questo vostro ‘incontro senza mescolanza’. Ma mi piacerebbe comunque ascoltare come se lo immagina.

SETTIMA GIORNATA

A. – Anche su questo terreno dovremo procedere senza impazienza. Non ritengo che il millenario ‘fra-intendersi’ tra teologia (che non può essere se non parola intorno alla Parola rivelata, alla quale interamente si crede e in base alla quale si agisce) e filosofia sia di ordine ‘metodologico’. Per penetrarla sarà necessaria una considerazione *intrinseca* ai diversi problemi che entrambe affrontano, ascoltarne su ognuno la distinta voce. Grandissima questione... da cui dipende l’immagine stessa che ci costruiamo della nostra storia.

B. – Questione che a me pare risolta da parecchi secoli e, per così dire, *a priori* rispetto allo sviluppo specifico della filosofia europea – se soltanto i latini avessero correttamente inteso Ibn Rushd, che il «gran commento» fece, e la sua *dimostrazione* dell’assoluta indipendenza di fede e ragione. <

C. – La sua interpretazione di Averroè è del tutto anacronistica. Il pieno apprezzamento della ricerca filosofica (ma filosofica in che senso? la straordina-

ria fortuna di Averroè nel mondo islamico esprime un interesse eminentemente *scientifico*; essa si colloca all'interno di un immane sforzo di acquisizione dell'intera scienza greca) non è mai divenuto 'indifferenza' nei confronti della Rivelazione, tantomeno incredulità. È, anzi, la religione stessa ad *imporre* l'esercizio della filosofia, a chi ne abbia le attitudini. E la filosofia è chiamata a spiegare la *necessità* della religione – non solo, ma anche il suo essenziale accordo con essa.

A. – Come sarebbe 'maturato' il problema, se l'Andalusia non fosse finita? se Cordova e Siviglia non fossero cadute?

B. – Non c'era più nulla da maturare. Averroè corona il secolare processo della filosofia araba in quanto *épistème autonoma*; egli segna già la fine dell'entusiasmo scientifico che aveva pervaso il mondo islamico – anche se è un compimento che ha il sapore della disperata resistenza: la condanna pronunciata da Al-Ghazālī era risuonata da un pezzo. L'ingresso 'trionfale' di Aristotele in Occidente coincide con l'esilio definitivo di Averroè dall'Islām.

A. – Si sbaglia. L'aristotelismo non viene affatto liquidato dalla summa di Al-Ghazālī. Lei sa che la logica aristotelica veniva insegnata ad al-Azhar ancora fino agli anni Sessanta – del secolo scorso, non del Duecento? Forse è un po' di maniera, non crede?, la sua periodizzazione di una filosofia e di una scienza araba che crollano nel corso del XII secolo sotto i colpi del 'fondamentalismo' o 'integralismo' teologico – dopo aver debitamente trasmesso a Parigi la fiaccola del vero sapere.

B. – Le lascio volentieri ogni sottile distinzione storiografica. Il fatto è che Averroè insegna ai latini l'insuperabile distanza che divide pensare e credere – o almeno a mettere in dubbio radicalmente ogni

loro facile compromesso. E se l'esercizio della filosofia continua nel mondo islamico, essa procederà davvero ben mascherata, in chiave iniziatica o teosofica, cercando così di ingannare gli acuti occhi della ortodossia. Ma la vera *eresia* era quella del grande Cordovese: silette theologi in munere alieno!

A. – Io credo, all'opposto, che proprio la piena acquisizione della 'encyclopedia' aristotelica, rivissuta da Averroè in decine e decine di volumi, di cui, badi, si è tramandato nell'Islām il testo o sue parti essenziali, abbia imposto il problema del rapporto tra filosofia e teologia, ancor prima: del significato stesso di quest'ultima. Il maturo aristotelismo averroistico cui lei ora si riferisce non risolve affatto il problema.

C. – Ma esso viene risolto – anche se non 'tagliato' come vorrebbe il nostro amico B. – e proprio dai latini nel loro vitale 'pólemos' con Averroè.

B. – Non metterei pólemos tra virgolette, visto il modo in cui i suoi latini trattavano gli averroisti autentici.

C. – Autentico? O settario, piuttosto? Le ripeto: anche per Averroè filosofia e teologia sono *due* vie, ma esse conducono *allo stesso*. Non è affatto averroismo il separarle. Non vi è alcuna 'doppia verità', solo due forme del manifestarsi della verità. Mai il discorso filosofico viene usato per contraddirsi il Testo e mai quest'ultimo è contrario ai principi del discorso, se giustamente interpretato; esso, semmai, è meta-razionale.

A. – Sì, questo è il senso della grande 'conciliazione' che allora si tentò; tentativo, in seguito, infinite volte ripetuto. Ma è 'conciliazione' o consolazione? Consolazione, intendo, per l'inconsistenza dell'accordo raggiunto... Tra le due dimensioni, già

in Averroè, manca qualsiasi equilibrio: è la filosofia che può spiegare le apparenti ambiguità del Testo. Esso, certo, rimane integro anche senza tali spiegazioni; ma allora andrà obbedito soltanto. Ed è evidente che chi obbedisce comprendendo è superiore a chi semplicemente ripete. Ma non solo: la filosofia è in grado anche di affermare verità che *non* sono contenute nel Corano. L'universo è eterno nel tempo o è stato creato? La filosofia *conosce* la soluzione dell'*enigma*: il mondo rimane creatura anche se la sua *durata* è infinita. Lo stato di creatura non deriva essenzialmente dall'aver avuto un inizio, ma dall'averlo avuto da altro da sé. Avere durata eterna non significa essere Dio. È così il logos del filosofo a detenere il primato, l'*arché*. È lui che fornisce la risposta al *quia*. Certo, è possibile anche 'star fermi' ad esso, ma colui che ne scopre il superiore accordo con la dimostrazione razionale non potrà non avere l'ultima parola. E questo esige, per Averroè, lo stesso Profeta. La filosofia comprende in sé, letteralmente, la fede e nient'affatto viceversa. La filosofia *ha a che fare* con i contenuti e le forme della fede e *la supera* in quanto ne conosce la verità immanente e i *limiti*. Non si tratta perciò affatto di due vie che pacificamente s'accordino proprio grazie alla loro 'riuscita' distinzione, ma l'una è il compimento-superamento dell'altra. Soluzione che non potrà in alcun modo apparire 'decisiva' ai latini – e neppure a me.

C. – Si potrebbe affermare che essendo il fine della religione la vita felice, non la dimostrazione del vero, è proprio essa a concludere la fatica della ricerca filosofica, che è competenza dei dotti e non deve turbare l'obbedienza dell'uomo di semplice fede.

B. – Sano insegnamento, che proprio voi 'latini' avete trasgredito in ogni modo, indagando la fede e teologizzando la filosofia. «*Repudiatis igitur omni-*

bus qui neque in sacris philosophantur, nec in philosophia consecrantur», Agostino, *De vera religione* – ecco il vostro ‘peccato’!

A. – Questa ‘inquietudine’ è immanente alla Rivelazione cristiana – ma è immanente anche alla ‘decisione’ averroistica: né la fede potrà mai ridursi a pratica di obbedienza, né la religione a ‘profezia legislatrice’. Una fede che non esiga *in sé* di comprendersi è mera astrazione, così come una religione che pretenda soltanto di *legare* a pratiche di obbedienza, anche se queste garantissero *gaudia Paradisii* con geometrica evidenza.

C. – Proprio così pensano Maimonide e Tommaso. Il fine intrinseco della Rivelazione è la *conoscenza* di Dio, e dunque, potremmo dire, una somma Filosofia o una somma Teoria. Ogni distinzione tra dotti e indotti viene ‘travolta’ da questo movimento dell’anima. La fede è una *dynamis* che in ogni punto abbatte i facili argini nei quali la filosofia aveva creduto di contenerla. <

B. – Così occupandone, o allargandone, il territorio.

C. – No, poiché se anche fede e ragione si accordano nel Principio primo, che Dio esiste ed è esistenza necessaria e Causa di tutto l’essente, solo per la luce della fede possiamo penetrarne l’essenza, *quid est*. La *doctrina sacra* non sommerge né subordina a sé la ricerca teo-logica che corona quella propriamente filosofica rispettandone tutti i principi. La prossimità tra le due dimensioni è data dal fatto che l’anima innegabilmente avverte come la propria perfezione consista «*in coniunctione ad Deum*» e dunque tende *ad divina* con tutte le sue facoltà: *contemplando e ricercando*. Ma nell’unità di questo insopprimibile movimento si custodisce integra la differenza tra contemplazione razionale e ciò che può essere soltanto creduto, *solum creditum*, tra cono-

scenza di Dio per i suoi effetti e la ‘congiunzione’ a Lui.

A. – Di nuovo una impaziente ‘soluzione’, io temo. La fede non è *assensus firmissimus*? Può comportare dubbio intorno al *Revelatum*? E nello stesso tempo lei afferma che è brama di *sapere*, luogo-confine dello stesso *eros* che muove il filosofo, poiché è sete di conoscere-vedere Dio nella sua stessa essenza. La fede allora non mostrerebbe che l’inesaudibilità della ricerca filosofica, vuoi per la troppa *profondità* del suo fine, vuoi per la debolezza del nostro intelletto. La fede non diverrebbe che la credenza della filosofia, buona a impedirle di disperare: *credere* che la propria ricerca della verità abbia a che fare con la possibilità di raggiungerla.

C. – Per Tommaso – e qui corre, forse, la differenza rispetto a Maimonide – la Rivelazione non è affatto qualcosa di posto-*imposto*, non è affatto sinonimo di Legge. È luce nuova, che illumina l’intera dinamica delle nostre facoltà e dunque lo stesso sforzo conoscitivo. E la teologia è scienza *argomentativa* proprio in quanto ‘appesa’ a questa idea di Rivelazione.

B. – Paradossale fino all’assurdo: una Rivelazione che, propriamente, non rivela, ma permette di rivelare – un continuo ri-velarsi, che finisce col confondersi con il fiume delle interpretazioni cui dà luogo. L’assenso a tale Rivelazione è lo stesso ‘assenso’ che posso dare alla luce che mi permette di vedere.

C. – No, l’assenso è ad una Parola, Verbum, anzi: ad una Persona. La fede è relazione a Lui. Ed è questa Parola a dire che il senso della relazione è ulteriore rispetto ad ogni *positum*, e consiste, quasi, nel suo rinnovarsi.

A. – Qui ritorna il serissimo gioco tra ri-velazione

e dis-velare, tra *Revelatio* e *Offenbarung*. Ne abbiamo tante volte discusso... ma possiamo accontentarcene? L'assenso è ad una Parola che si ri-vela; perciò questa fede non potrà mai essere negligente; la rivelazione alimenta la sete di conoscenza, la brama di sapere; ma voler conoscere è dubitare; il percorso della conoscenza è lo stesso del dubbio; fede e *incredulitas* divengono dimensioni inseparabili. La fede appare come 'voler conoscere Dio', e cioè come momento insopprimibile della vita dello spirito. Ma questo, benedetto lei, è Hegel, non Tommaso!

C. – No, è Tommaso, poiché nello specchio della fede la ragione conosce il proprio limite, conosce di non poter conoscere Dio, di non poter risalire *da sé* alla propria fonte. Mentre per Hegel è proprio la filosofia l'ultima e definitiva 'incarnazione' dello Spirito, capace di soddisfare per sempre l'amore che muove la fede. La fede è *tendenza* soltanto alla teo-sofia, che appare, invece, *atto, enérgeia*, della filosofia.

A. – Rimane che, se la fede è assenso ad una Parola che si ri-vela, essa sarà segnata dalla mancanza. E proprio la ricerca a colmare l'assenza di ciò che tuttavia ardentemente desideriamo è la forza che muove la *filo-sofia*. Dunque, così sembrerebbe: o fede e ragione giustapposte insistono nel pretendere di soddisfare ciò di cui l'altra 'manca', confondendosi così in un unico anello, in cui l'una ritiene di 'predicare' ciò che l'altra è impotente a dire, oppure, invece, entrambe testimoniano di non sapere, che 'manca' loro la Parola.

B. – Laddove la fede non sia immediata fiducia e ascolto, e la Rivelazione non sia *Revelatum* che detta leggi per la 'vita felice' e basta, la confusione non sarà mai evitabile. Con le ben note babeliche conseguenze.

A. – Veramente, al termine del suo ‘averroismo’ sta la distruzione della stessa idea di Rivelazione. E la fede, a questo punto, non diviene che un aspetto dell’obbedienza politica. Inoltre, mi scusi, ma Babele è proprio l’opposto di ogni confusione! Un unico ordine, un’unica lingua, una perfetta organizzazione. Con conseguente eterogenesi dei fini...

C. – È necessario appunto tenere ferma la distinzione, senza irrigidirla in ‘significati’ univoci, è necessario compierne la metamorfosi in ‘colloquio’. La fede si fonda ed è mossa da *certa* promessa, che non è promessa di conoscenza, ma di salvezza; la ragione si svolge, secondo la propria natura, sulla base di presupposti che permettono di conoscere soltanto. Quei presupposti non sono ‘creduti’, ma si certificano nello sviluppo del discorso, nella sua coerenza e nei suoi ‘successi’. L’accadimento della fede, evento che si appropria di noi, e di cui in questo senso siamo ‘certi’, ci destina ad una Gioia, di cui la filosofia nulla può sapere.

A. – Perché mai? Perfetta è la *letizia* che la filosofia può donare, per Spinoza. Pienamente gioiosa è anche la vita, vera vita, del Pensiero capace di *disvelare* la stessa religione assoluta, ‘insuperabile’, quella cristiana, per Hegel. Per loro, è evidente, la filosofia anche *salva* – e proprio perché non è concepibile salvezza, e perfetta felicità, se non in quella congiunzione a Dio, che non sarebbe compiuta se significasse rinuncia alla ragione. Se la fede, invece, affermasse che la filosofia è impotente a tale fine, allora essa dovrebbe *dimostrarlo* e superare la filosofia anche sul terreno conoscitivo.

C. – No, sul fondamento della fede la teologia espone soltanto i limiti dell’argomentazione razionale, ma non pretende affatto di trasformarsi in teo-

sofia, acquietando così la dinamica della propria stessa fede.

A. – Si tratterebbe, comunque, di una fede *giudicante*, che *sa* i limiti della ragione, che *sa* di non poter corrispondere perfettamente al suo fine più alto, poiché anche essa dovrà ‘passare’. Ma come è scritto che occorre essere *giusti* e non *giudici* (e Nietzsche ce lo ricorda!), così è scritto anche che la fede *salva*; la promessa è immanente alla sua ‘figura’, non ha nulla a che fare col ‘futuro’. Il carattere ri-relativo della parola non scalfisce per nulla questa certezza. Il trionfo di Amore nel *Nunc aeternum*, nell’Istante-Aión, del ‘godere Dio’, *sarebbe* allora l’Ultimo, il punto ultimo, il senso finalmente disvelato di questa fede salvifica. Dove il dubbio, l’incredulità, l’angoscia?

C. – L’assenso fermissimo che la fede esprime viene da Dio e di fronte al perché di questo dono essa rimane stupefatta e impotentissima. La filosofia conosce i suoi oggetti nella forma del concetto: cogito cogitatum. Ma mai si potrà dire: *credo Deum*; mai si potrà fare Dio ‘oggetto’ della fede. La ‘formula’ essenziale è: *credo in Deum*. Credo *da Dio in Dio*. L’ultimo è il primo, ma come non ero uno con Lui all’inizio, così, alla fine, potrò ‘solo’ perfettamente amarlo: perfetta armonia senza confusione, non morta identità. L’ultimo di cui parlo non è il risultato dell’indagine, *oggetto* dell’indagine, ma il soggetto dell’intero movimento del mio essere verso l’‘essere felice’.

A. – Lei presuppone ancora che la filosofia... nulla presupponga. E che il suo pensare consista nella piena adeguazione all’oggetto. Abbiamo già visto a sufficienza come non sia possibile ‘ridurre’ fino al superamento di ogni pre-giudizio e fra-intendimento, e come ogni nostro verbum sia sempre anche *ad-*

verbum. Mi vengono in mente, a questo proposito, i termini tedeschi, un certo gioco che mi vorrà perdonare: non si dà pensare (*denken*) che non sia anche rammemorare (*andenken*) e che da questo rammemorare ciò che nelle parole si custodisce non si inoltri nel pre-vedere o pre-sentire, seguendo la traccia di ciò che ha ricordato (*nach-denken*). Proprio nello staccarsi da ciò che rammemora, il pensare è da esso accompagnato. La memoria *destina*. Ma *An-dacht* significa anche devozione, preghiera. Pensando, riconosciamo la ‘provenienza’ del nostro pensare, meditiamo sul suo inizio, che non ci appartiene. La formula del credere, che lei ha indicato, da Dio in Dio, non è affatto estranea, come vede, al logos della filosofia, se intendiamo il *logos* secondo il suo *etimo*, la sua radice *vera*, come un meditante raccogliere.

B. – Cari amici, ho l'impressione che vi stiate aggirando intorno alla più trita delle banalità: non vi può essere teologia se non sul fondamento del credere, mentre la filosofia questo non può presupporre: i contenuti della fede, nella loro dimensione storica, concreta, prassistica. Qualunque altro ‘accordo’ genera insostenibili gerarchie, equivoci, confusioni.

A. – Non sono affatto convinto che ci si debba arrestare a questa così debole differenza. E mi pare che il nostro colloquio fino ad ora abbia già indicato *il punto* dove la distinzione diviene feconda, e cioè la più remota delle prossimità.

C. – *Il punto* a me pare quello per cui il *logos*, ogni *logos*, avverte un originario *páthema*, avverte d'essere ‘colpito’ da un presupposto ulteriormente non indagabile. La differenza consiste nel fatto che la fede lo *ascolta*, la ragione lo *pone* come *propria* premessa.

A. – Vox ex silentio... questa sarebbe la ‘vocazione’ filosofica. Ma – non è ‘in-audita’ anche la fede, o almeno questa paradossale fede intessuta di dubbio e desiderio di cui abbiamo parlato? Non solo – essa ci è apparsa anche, alla fine, *in-esaudibile*, poiché destinata a finire con la fine del tempo. Dunque, come può essere traccia dell’Ultimo? e se *ex auditu* non può ‘obbedire’ all’Ultimo, neppure potrà ‘obbedire’ al Primo.

B. – Ciò che afferro, da profano, è questo soltanto: che per una teologia cristiana la ‘soluzione’ averroistica sembra preclusa; altrettanto impossibile una riduzione della fede ad ‘obbedienza’ pratica e della religione a profezia legislatrice; che, d’altra parte, la *fides quaerens*, la fede che cerca, che brama di comprendere il suo Amato, minaccia ad ogni istante di confondere le sue acque con questa o quella forma di *onto-teologia*; che non basta affatto definire la fede come forma generale del presupporre per definirne la differenza specifica con la ragione discorsiva. Dunque, vi ripeto, non rimane che questo: il teologo *crede* e *pensa* la sua credenza; il filosofo, anche quando creda, dispone di fronte a sé i *contenuti* del suo presupporre come ‘semplicemente’ degni di pensiero, da indagare, epochizzando ogni sua pregiudiziale adesione ad essi.

A. – Io credo, invece, vi sia un punto della *veritas indaganda*, fonte della fede, che s’intreccia *per analogia* con quella filosofica. Credo cioè che, *sullo stesso*, fede e ragione pongano la loro indissolubile affinità come espressione della massima differenza. Io credo si possa *pensare* la loro ‘fraterna inimicizia’.

C. – Che è ciò che forse *patiamo*, ragionando insieme.

A. – Abbiamo ancora del tempo prima del nostro congedo. Permettetemi che cerchi di esporvi qualche mia precaria conclusione.

An-denken, pensare che si apre e svolge (*weiter-denken*) seguendo la traccia di ciò che rammemora, sono sia filosofia che teologia. Pensare è perciò pensare l'*arché*, l'Inizio, per entrambe. Ma esse pensano l'Inizio in forma assolutamente distinta. La teologia non può non fondarsi sulla credenza che l'Inizio è Dio, Deus-Esse. Anche quando intuisce l'Inizio come sovra-essenzialità, o sovra-divinità, essa lo concepisce sul fondamento del Deus-Esse. Inutile cercare di districare astrattamente i due grandi domenicani, Tommaso ed Eckhart! Il Ni-ente sovra-essenziale è il Ni-ente *in Lui*, da cui Lui trae tutto l'essere. Ebbe-ne, che *questo sia arché*, che *il Dio sia Inizio*, è *credenza*. Ma questa credenza appare qualcosa di essenziale, nient'affatto affare del cuore, nient'affatto una fede 'sentimentale'. L'Inizio non può non essere *anche* manifestazione, non può non assumerne tutte le forme. Il filosofo perciò non è affatto il 'negatore'

di tale credenza. Ma per lui l'Inizio che esiste nell'essere di Dio non può essere *saputo* come l'Inizio. Credere in Dio non è sapere l'Inizio. Ma sapere l'Inizio non significa affatto non 'riconoscere' l'essere di Dio, tantomeno negarlo.

Per il teologo l'Inizio appare nella forma del *comando* divino; il comando presuppone la potenza di colui che lo pronuncia: una potenza che 'si libera' nell'atto di comandare. Ma la libertà è tale se può anche 'ritirarsi' dal fare e dal far-essere. Per il filosofo l'Inizio è, piuttosto, *Un-sinn*, non forse nel senso nietzscheano, ma in quello di 'prima' di ogni direzione, prospettiva, *senso*: l'Aperto 'dove' è ri-posta da sempre ogni determinazione-negazione, l'Indifferenza 'dove' ogni possibilità è da sempre ri-posta, fino al possibile dell'im-possibile stesso, al possibile dell'*Un-sinn* radicale, che nessun *senso* sia o che tutti i sensi implodano nell'im-possibile. Questo il teologo deve *credere* che sia 'impossibile'. Ma non può credere che tale credenza sia sapere. E il filosofo, a sua volta, chiama anch'egli impossibile questa idea, ma impossibile è per lui null'altro che un possibile nell'Inizio onni-compossibile.

Non ha 'senso' che il teologo si ostini a contraddirre questo sapere – come non avrebbe alcun senso che il filosofo 'negasse' la fede del teologo, o pensasse che il mostrarne la paradossalità significhi dimostrarne l'impossibile. Se il teologo 'dimentica' la necessità di tale *pólemos* finirà col fare del suo Dio un Dio morto, necessitato al vincolo che collega ogni causa al suo effetto, asservito a tale *convenzione*. Anche il teologo deve ri-volgersi, con-vertirsi, *andenken*, a ciò che, per Schelling, *in* Dio *non* è Dio. Ma egli *crede*, appunto, che 'ciò' sia *in* Dio. Il filosofo *non* lo crede; ma ciò che *non* è Dio, l'Inizio, esiste certamente anche in quel possibile che è Dio.

Il teologo è, per dirla con Karl Barth, l'uomo della decisione avvenuta e definitiva. Tutta la sua interpretazione-interrogazione, tutta la sua *inventio* della verità sta ‘appesa’ alla fede che la Parola che ha posto il mondo come sua creazione ne ha posto *in uno* anche il Fine – e che questa Parola sia assolutamente *fede*, ne-cessaria, che mai possa *cedere*. Egli è colui che spiega la propria credenza che la decisione divina sia indubitabile e definitiva. Ma questa credenza poggia sul fondamento che Dio sia l’Inizio. Il filosofo non dice affatto che Dio possa essere ‘infedele’, che possa mutar mente, decidere altrimenti o altro. Tutte queste determinazioni sono perfettamente antropomorfiche; appartengono ad una ‘narrazione’ che deve rimanergli estranea. Poiché la decisione-comando divino è *dall’Inizio*, qualunque essa sia non potrà decidere *dell’Inizio*. E l’*arché* spetta all’Onni-compossibile: possibilità del possibile, certo, ma anche *dell’im-possibile*, possibilità che ciò che la parola ha comandato sia, ma anche che non sia; possibilità che *ora* la sua promessa si realizzi, e possibilità che essa si ‘ritiri’, che mai avvenga. Possibilità di *salvezza*, che è possibilità di Vita, e ‘salvezza’ dell’im-possibile insieme.

Ma, lo ripeto, proprio alla luce di questo pensiero dell’Inizio, il filosofo riconoscerà che l’interpretazione teologica del *Revelatum* costituisce una delle forme in cui l’Inizio ek-siste nel proprio stesso nascondimento, e avvenendo si appropria dell’essere. Il ri-velarsi gli appartiene necessariamente. E ciò fonda la *possibilità eterna* del pensare teologico. Ma la teologia dovrebbe riconoscere che la propria *sapientia* rimane, in quanto tale, *ignorantia* dell’Inizio. L’Inizio non può esser detto *in nomine Patris*. Se il teologo pretende di *rappresentare* l’Inizio non finirà che con lo svolgere ancora la *catena* dell’onto-teologia e rimanervi prigioniero.

Il districarsi dal gioco delle rappresentazioni, il *distacco* da esse, non come superba negazione, ma per intuirle come segni dell'*atopia* dell'Inizio, è il *fare* in cui teologia e filosofia possono incontrarsi, convenire, *configgere*. Distinti e configgenti *ad-verba* dell'Inizio: la teologia, secondo la dinamica della fede, ma di una fede che nessun Deus-Esse rende *se-cura*; la filosofia, meditando la differenza dei possibili nell'Inizio, oltre ogni mistica dell'identità, ogni pretesa teogonia del pensare, ogni astratta separatezza dell'Unum inattingibile.

O invece la teologia non può essere ormai che *scienza* di un già Rivelato? E la filosofia null'altro che storiografia, epistemologia, metodica riflessione su ambiti presupposti dell'essere? Volerle diversamente pensare significherebbe voler invertire non tanto la 'freccia del tempo', quanto quella del destino? Ma se il teologo pensa l'Inizio nella forma della *credenza*, che esso ek-sista come Dio, non *fa* così perché intellettualisticamente confuta il discorso filosofico, ma perché è *messo* da una insopprimibile volontà di salvezza. E questa volontà è *un* possibile decisivo, quel possibile che ogni volta davvero decide la nostra esistenza. Ma null'altro che un possibile. Poiché il *fare* di tale volontà lo stesso Inizio *comporta* necessariamente 'tradurre' *Giovanni* come *Faust credeva*: *Im Anfang war die Tat*, e cioè tradurre Inizio in decisione di pro-durre. «Tu esisti per agire» decreta Fichte in *Bestimmung des Menschen*. Ma se questa forma del possibile è fatta coincidere col senso dell'Inizio, o l'Inizio è fatto coincidere con tale *senso*, quest'ultimo si rappresenterà perfettamente in ogni espressione di volontà di potenza, in ogni volontà che l'essente sia a perfetta immagine del pensiero che lo rappresenta. *Initia quaerunt, relicto Initio*. Ma può 'volere' questo il teologo?

Ogni anima in tanto pensa e attualmente esiste,

in quanto ad-tende il Bene che attualmente è. Atto, sì, ma dell'ad-verbatim. Soppressa tale differenza, ogni giudizio, *krísis*, diviene impossibile. Ogni giudizio rammemora il taglio (*Ur-teil*, *krísis*) immemorabile che ci ha 'diviso' dal fondo-non-fondo dell'anima. Filosofia e teologia sono altrettanto incapaci di predicarne l'essenza – e altrettanto esistono proprio in forza di tale dotta ignoranza, *svuotandosi* instancabilmente degli idoli tutto-risposta, dell'oceano delle rappresentazioni e delle visioni del mondo.

Quest'esercizio, questa 'idea' di *kénosis*, non sarà mai compiuta; la sua *enérgeia* non sarà mai *en argía*. Nessuna parola sarà mai perfettamente *persuasa*. Ma quella sola che ha *cura* di ciò che massimamente la inquieta, della domanda che mette in pericolo la sua *philopsychía*, che sconvolge le sue 'retoriche', questa sola meriterebbe il nome di *inventio veritatis*, ricerca della verità che è in sé sempre *indaganda*, e che sempre *ek-siste*, qui e ora, *in alteritate coniecturali*.

Ma che infinito discorso, cari amici! Quale tremenda conclusione per il nostro incontro! Ne chiedo umilmente perdono.

C. – Le confesserò: sembra davvero che il nostro colloquio sia ancora... all'inizio.

B. – Condivido per una volta la sua opinione.

A. – È accaduto un lungo dialogo per farci avvertire ciò che manca: come possiamo ri-volgerci all'Inizio, come possiamo 'ridurre' al suo problema il nostro discorrere. Perché proprio l'Inizio è il nostro *prâgma*, la *cosa* che dobbiamo agire in quell'agire per eccellenza che è il pensare. Ma lei ha ragione: pensare l'Inizio è come un apprendistato perenne, un 'principiare' sempre.

C. – Lei ha accennato al fatto che questo *prâgma* si

manifesta nella cosa stessa, nel ‘mistero’ della nuda singolarità.

A. – Ma tale ‘mistero’ potrà rivelarsi soltanto attraverso un cammino. E le forme di questo cammino, di questa interrogazione ancora ci sfuggono. Abbiamo ‘commentato’ l’Inizio (e commento è sempre, come Jabès ricordava, un *comment-taire*, un *come-tacere*), ma non abbiamo ‘commentato’ come si giunga a questo commento.

B. – Forse in questo procedere qualcosa dei suoi ‘misteri’ si aprirà anche per la mia misera intelligenza.

A. – È la loro evidenza a nasconderli. Una volta iniziai con lei un lungo discorso proprio dalla ‘lettera rubata’ di Poe... Ripartiremo da lì: se a voi finalmente piace, è tempo di riprendere il cammino che ci è imposto.

B. – Potrebbe già indicarcene almeno le ‘stazioni’? O dovremo andare errando non per *Holzwege*, ma per sentieri davvero interrotti?

A. – Credo che ‘il primo passo’ non possa essere che quello di sempre: sfidare l’antico enigma – osare quel ‘troppo’ che è volersi conoscere. È possibile a questa anima porre il problema della sua *libertà*? È possibile sulla base del suo movimento, del suo ‘respiro’, concepirsi come libera, e cioè capace di *liberarsi* (poiché non è libero se non chi si libera e libera; non è libero se non il ‘liberatore’)?

B. – Ma quali saranno i *cogitata* di quest’anima libera (ammesso sia definibile l’idea di libertà)?

C. – L’anima non è libera se non si libera *usque ad Deum*.

A. – Sono in qualche modo d’accordo con entrambi. Questi dovranno costituire i punti successivi

del nostro colloquio: come l'anima libera intenziona il Primo che è l'Ultimo, l'Inizio nel suo impossibile manifestarsi. Lo svuotarsi dell'anima da ogni contenuto pre-giudicato non significa affatto il suo annichilirsi, ma appunto corrispondere analogicamente all'Onni-compossibile dell'Inizio, ritrovare 'qui' i propri 'contenuti', 'ciò' che è il suo *proprio* e a cui appartiene, per quanto possa in ogni modo cercare di dimenticarlo.

B. – Quello che lei chiama 'svuotarsi' dell'anima non è che l'eterno scetticismo dell'indagine filosofica. E non ha luogo che per il suo 'riempimento' di nuovo.

A. – È così. Ma quali contenuti la 'colmerebbero', venuta a capo della *sképsis*, che sempre, comunque, deve costituirne la vita?

C. – 'Colmarla' non è atto della ragione; persuadetevene, cari amici.

B. – L'anima non si 'colma', si definisce nei limiti del suo sapere.

A. – E dunque all'eterno scetticismo si rispondebbe con i principi che fondano tale sapere, anzi: col suo *fundamentum inconcussum*. <

C. – L'anima è accesso al Fondamento o non è.

A. – Ma in ogni sua dimostrazione, allorché essa rende-chiaro un nesso causa-effetto o soggetto-predicato o premessa-conseguenza, essa deve presupporre la verità di un principio che non dimostra affatto. La verità del principio in base al quale dimostriamo la verità di una proposizione non è affatto dimostrabile. A meno di non pretendere di fondarlo sull'esperienza, sui 'dati' di quella stessa esperienza che l'eterno scetticismo ci ha imposto di revocare radicalmente in dubbio. Oppure, ci accon-

tentiamo dell'esercizio della confutazione (grande arma ereditata da quel «dio dell'ēlenchos» che era, per Nietzsche, il padre Socrate), dimostrando l'impossibilità di *negare* il principio su cui si regge la nostra dimostrazione. Come se impossibilità di negare e dimostrazione della verità fossero lo stesso, come se dire innegabile e dire vero fossero equivalenti.

B. – Come vuole. Sarà, allora, all'innegabile che dobbiamo saperci arrestare.

A. – Come sarebbe possibile se l'abbiamo appena 'definito' come ciò che non è la verità stessa? La verità 'contiene' in sé l'innegabile, ma anche la differenza tra verità e innegabile, e dunque ciò che *non* è l'innegabile. Il principio logico si determina attraverso la forma del giudizio, ma la verità, che esso non può in sé manifestare dimostrativamente, rimane in-finita.

C. – È la *Veritas* in cui io credo.

A. – Occorre 'credervi'? Non è possibile che 'credervi'? Non lo 'credo'... Ma avremo modo e tempo, mi auguro, per accertarlo.

Vorrei ricevere da voi ciò che andrete scrivendo e notizie sul vostro cammino. Io farò altrettanto, e così, se non vi dispiace, continueremo da lontano a dialogare attraverso l'antico e sempre nuovo 'mezzo' della lettera, come tante volte abbiamo fatto in passato. L'ormai dimenticato 'genere' dell'epistolario ci aiuterà.

C. – E renderà certamente meno amara la lontananza.

B. – *Recede ad te ipsum*, dunque! E torna a dirci che cosa vi avrai scoperto. Fave et vale!

A. – Addio.

PARTE SECONDA
DE ANIMA

Baruch_in_libris

Baruch_in_libris

LETTERA I
CONOSCI TE STESSO

Caro B., quante volte avevo percorso in passato questa Via, quasi senza accorgermene, come trascinato dal suo termine, dal grande *témenos* che mi attendeva più in alto e dal Teatro oltre ancora! Ma non possiamo comprendere la Parola di Apollo, il tempio di Delfi, se non attraverso il *discorso* che si svolge lungo la strada dei Tesori. Ricorda? I monumenti votivi delle diverse *póleis* sono stretti l'uno all'altro come a rubarsi aria e spazio, radunati nel più drammatico *agón*. Qui il tesoro dei siracusani contra-dice quello ateniese; là Sparta s'erge in faccia al monumento eretto in onore degli eroi di Maratona. Tutte le isole dell'arcipelago affermano la propria inseparabilità nell'unità di quello spazio. Ma la relazione è *duello*. Le città convivono *per superarsi* – per essere le più 'vicine' alla Parola di Apollo. E come farlo senza *hybris*, senza superbia? Come essere in lotta restando *uno*? Chi non compie l'*esperienza* di questo interrogare, chi non ha percorso *con metodo* la Via dei Tesori, non potrà 'raccogliere' la Parola del dio, che forse ci attende alla fine.

Essa suona, anzi: così è scritta, *scolpita*: «conosci te stesso» e «nulla di troppo». Ma come poter essere *agathós* senza ‘eccedere’? Forse che *ágan* e *agathós* non hanno la stessa radice? Sii saggio, direbbe il dio; comprendi bene i tuoi limiti. Ma posso comprenderli senza gettarmi nel pericolo di quella Via? Ciò che costituisce il mio limite emerge nel confronto con l’altro da me, nell’*agón*. Il limite di Atene è Sparta. Il limite dell’Ellade sono le distese dell’Asia, la potenza del gran Re. E affrontare l’*agón* significa volersi *superare*. È possibile compierlo senza venir meno alla sentenza «medèn *ágan*»? Non è ‘troppo’ già la semplice volontà di prevalere?

Questa *sophía* affatto paradossale, che nulla di determinato comunica, che nessuna scienza definita insegna, è un enigma. Apollo ci saluta interrogandoci. Dopo la Via della contesa, l’iniziazione più difficile. E che essa sia tremendamente ardua, tutti i sapienti lo testimoniano. La Via dei Tesori ha condotto forse all’*aporia*? a chiedere domande senza scampo? Certo, essa non ci accompagna verso alcuna risoluzione, ma piuttosto dinanzi ad una sfinge «dalle mascelle feroci» (Pindaro).

Lei crede sia quella di Socrate la giusta risposta? La Parola del dio si spiegherebbe con la ‘dotta ignoranza’ dell’*Apologia*? Sappi di essere mortale, e che la luce del dio mai sarà quella del tuo sapere, che mai la tua *sophía* potrà apparire perfettamente *saphés*. No, non è questa la risposta all’enigma. Neppure per Socrate, io credo – egli non si consola affatto nei propri limiti, ma penetra in se stesso, alla ricerca di ciò che veramente è. E rivela un divino in sé – e del suo *daimon* parla, del suo *daimon* si fa parola. Non è ‘troppo’ anche questo? Il dio non vuole acquietarci nella coscienza del nostro essere mortale, ma sfidarla piuttosto: cerca tu, mortale, oltre il te stesso che appare. Indaga te stesso (Eraclito, 22 DK B 101), non arrestarti ad alcun pre-giudizio, ad al-

cuna tradizione; non ripetere i padri. Non era anche l'“oscuro” di Efeso un fedele del signore di Delfi?

O nel suo detto egli voleva addirittura segnare la propria via come autonoma anche rispetto all’iscrizione delfica? Ma, allora, ancor più profondamente egli dimostrava di averne compreso l’enigmaticità: come conoscere se stessi senza *distaccarsi* da tutto ciò che confusamente ci riflette e ci parla? Senza intraprendere risolutamente la via della solitudine, della rinuncia? Ma non è *ebbrezza* questa? anzi: è possibile immaginarne una più forte di quella che produce il distacco?

Allora? Sembra che il dio esiga una ‘mania temperata’: conoscere se stessi e tuttavia, insieme, *so-phronein* (Eraclito, DK 22 B 116), «non andare oltre il limite» traduce Carlo Diano. Ma quale limite? Quale limite non dobbiamo trascendere indagando noi stessi? Dove possiamo imbatterci in un confine affrontando questa domanda? Non è *smisurata* la pretesa che essa solleva? Lo è – poiché è impossibile affrontarla senza autentica *manía*. Ancora Platone lo ribadisce costantemente. Ma, ad un tempo, questa manía deve saper vincere se stessa, dare a se stessa misura, numero, ritmo. Misura *della* manía, non misura che la tolga, che la neghi. Numero ‘aureo’ che sappia esprimerla nella sua propria potenza.

Così il dio ‘fulmina’, salutandoci sulla soglia: distaccatevi dalla via percorsa, discioglietevi dalle sue apparenze, indagate voi stessi. Tutto ciò è ‘troppo’? Sì, e il ‘troppo’ non vi è concesso. Come conoscersi allora? O il dio ci sfida all’impossibile? Forse, una filosofia della tragedia potrebbe affermarlo; ma anche allora non si concluderebbe la ricerca. Non sapere significa indagare sempre. La tragedia *espone* l’enigma, ‘chiarisce’ che per enigmi parla il dio. La filosofia presuppone che l’enigmatica parola del dio sia a noi rivolta per ottenere risposta. La trage-

dia è visione dell'enigma, pura *theoría*; la filosofia concepisce l'enigma stesso come una forma dell'interrogare. La tragedia costituisce il dubbio immanente alla ricerca filosofica: quale ragione abbiamo di intendere così l'enigma? Ma non saremo in grado di 'ascoltare' la tragedia separandola dalla *hýbris* filosofica – che ogni domanda, se è vera domanda, celi già in sé la risposta. Anzi: che la tragedia non sia, nel suo senso ultimo, che esposizione di un interrogare, *dráma*, azione dell'interrogare, e non di un *mýthos* che in sé si compie, *evento* che in sé rinsera domanda-risposta.

Ma lei mi interrompe: che cosa avrebbe di tremendo questo interrogare? Esso ci invita 'semplicemente' a non considerare l'essere qui-e-ora delle nostre manifestazioni, dei nostri atti, le funzioni del nostro corpo vivo, come l'autentico Sé. Nessun medico, nessuna *sophía* meramente tecnica, nessuna abilità specialistica possono comprenderne il *logos*. «Conosci te stesso» significa: sappi che il tuo proprio è essere *psyché*, che Sé e Anima si co-appartengono. Questo sia il tuo pensiero (*phrónesis*) e ad esso purificati. È il Platone dell'*Alcibiade primo* (130 c-e). È anche la sapienza di Eraclito? Allora l'anima risponderebbe all'enigma, mentre invece l'Oscuro affermava che per quanto tu vada non ne scoprirai i confini (*peírata*): così profondo è il suo *logos* (DK 22 B 45). Può costituire la risposta ciò che appare *ápeiron*, può l'indefinibile formare risposta?

O nulla o anima, afferma Platone. O essere, cioè essere-anima, o non-essere. Ma ciò appunto non risponde affatto all'enigma, ne svela piuttosto l'abisalità! «Conosci te stesso»... è possibile senza guardarsi? Non c'è conoscenza senza *theoría*; conoscere è vedere. Ma il nostro occhio lo possiamo vedere soltanto *allo specchio*. Abbiamo bisogno dell'«aiuto» dello specchio per conoscerci; dunque, non siamo da soli abbastanza 'potenti' per compiere il coman-

do del dio. Ma, inoltre, di quale specchio mai disponiamo per vedere l'anima? Sappiamo (o crediamo, piuttosto?) che quel corpo che ci appare allo specchio sia il nostro. Ma se il corpo è *nulla*, dove ci appare l'anima? Oppure diciamo che quel volto, quei tratti ne sono espressione? Ma come dimostrarlo? Un'analogia si regge soltanto sulla conoscenza definita dei termini che cerca di armonizzare, ma qui, uno dei due, l'essenziale, ci manca, ci sfugge, o, se vuole, non rivela che il suo stesso nascondersi.

Il nostro comune amico C., discutendo un giorno proprio attorno al nostro enigma, se ne uscì con la bella immagine di Platone. Lo specchio 'buono' a rivelare l'enigma è la pupilla: Kore. Vi è affinità elettriva tra Anima e Pupilla, fanciulle entrambe, nuda la prima, vicina all'origine o l'origine stessa; incapace di menzogna la seconda, cristallina, diafana. Ma la pupilla che può essermi specchio per conoscermi non sarà mai la mia. Devo fissare il mio sguardo nella pupilla di un altro per vedermi. Dunque, l'unico specchio che mi rivela a me stesso è l'altro, anzi: la parte 'migliore' dell'Altro, la sua pupilla, ciò che massimamente gli appartiene, ciò che dell'Altro è più *suo*, non mio, l'alterità dell'Altro. Non possiamo perciò conoscerci in uno specchio semplicemente, né possiamo vedere la nostra pupilla se non nella pupilla di un Altro. Questo significa che per conoscere noi stessi, e cioè vedere la nostra anima, non abbiamo altra via che vedere l'anima di un Altro. Ma quale anima scorgiamo fissando lo sguardo nella pupilla dell'Altro? Quale luce vi vediamo brillare? O non è piuttosto una notte ancora più profonda di quella che ci assale allorché vediamo noi stessi allo specchio? E tuttavia proprio in quella notte il dio invita a sprofondare. Soltanto *da* essa possiamo trarre immagini e forme. Anche qui nessuna risposta, ma il primo passo. Per conoscerci non abbiamo altra *méthodos*: affrontare lo sguardo dell'Altro, anzi: l'abisso

della sua pupilla. Per ad-tenderci dobbiamo iniziare dal più radicale distacco da noi stessi, abbandonarci, ‘aver occhio’ soltanto per la pupilla dell’Altro.

Ironico il dio – o davvero invidioso e sovertitore? Sospinge all’*eironeía* che è interrogazione, scepsi, o dissimula, invece, seducendoci ad un gioco che non ha conclusione e che ci farà disperare? O entrambe le cose insieme? Certamente non invita a seguire una via ben tracciata nella nostra interiorità. Il passo decisivo non consiste neppure nello staccarsi dallo spettacolo (*thaûma*) tremendo della lotta tra le più diverse affezioni: di queste siamo intessuti come di nervi e di ossa (*Leggi*, I, 644 d-e). Per fissare lo sguardo sul divino dell’Anima, e cioè sul nostro Uomo vero, *entòs ánthropos*, l’uomo che si custodisce *in interiore*, per godere del suo spettacolo, che ci libererà finalmente dal terrore suscitato dal primo, è necessario attraversare la notte dell’Altro e da essa, *pieni* di ciò che in essa avremo trovato, ritornare in noi, conoscerci.

Ricorda quello straordinario passo di Plotino, modello di ogni filosofico ‘monologo interiore’? «Spesso mi risveglio a me stesso fuori dal corpo [*ek toû sómatos*], straniero [*éxo*] a tutto il resto, intimo a me stesso, e lì vedo il bello più meraviglioso [*thauma-stón*]». Lì la mia vita si fa tutta *enérgeia*, lì divento una cosa sola col dio (*Ennead.*, IV, VIII, 1). Il grande Plotino ‘dimentica’ il passaggio *periculorum maxime!* Dal risveglio nessuna intuizione immediata dona la visione divina dell’Anima; il risveglio fa, anzi, piombare nell’abisso della pupilla che ti riflette. E lì occorre discendere – quell’Ade sfidare. Cosa pulsa in Platone che non potrebbe mai rivivere in Plotino? La tragedia, quello spettacolo (*thaûma*) che è insieme meraviglia e *terrore*. La filosofia, per Platone, si origina ancora dal significato *doppio* del *thaumázein*. Il neoplatonismo ne ignora l’*agón*. E tuttavia proprio Plotino approfondisce ancor più l’aporia dell’enig-

ma. Come possiamo trascendere noi stessi fino a conoscere la nostra anima? Quale sarà l'occhio capace di coglierla? Quello dell'anima stessa, sembrerebbe fin qui – la pupilla che specchiandosi nell'Altro ritorna a sé e rivela la sua vera luce. Ma anima si dice in molti modi. La Kore ultima, la nostra pupilla, può essere la stessa che ha provato il risveglio, la fatica del distacco e che è sprofondata nell'Altro? Quest'anima sarà necessariamente 'piena', sarà 'molte cose', porterà con sé ogni genere di memorie e di pene. Non è concepibile, in verità, come separata dal sensibile e dal corporeo, lungo le cui vie è sempre andata dis-correndo.

Occorrerebbe commentare insieme per intero almeno il terzo trattato di *Enneadi*, V, e l'ottavo e il nono del Libro VI, ma lei me ne farà grazia. Credo condivida con me l'idea che qui ci troviamo di fronte a una radicale 'dislocazione' del nostro problema. All'enigma: come possa l'anima conoscere se stessa o come possa l'uomo conoscere la propria anima, qui si risponde *negativamente*. L'anima non sarà mai quella Kore assolutamente pura in cui riflettersi *sine macula*. Non all'anima, ma al Noûs spetta il compito di condurci alla conoscenza di noi stessi. L'Intelletto è 'superiore' all'anima – l'Intelletto *agente*, giunto all'apice della propria potenza astrattiva, è il Re capace di *conoscere se stesso*. L'anima principio del *movimento*, forma del *corpo*, mai lo potrà, mai potrà conoscere se stessa, *móne*, in perfetta 'solitudine', *a-pollineamente*, come Apollo delfico chiedeva. Dunque, il dio non si rivolgeva all'anima, ma al Noûs. «Conosci te stesso» significava riconosci che l'Intelletto è il tuo proprio, la tua pupilla, il divino in te. L'anima, invece, rimane indistricabile dalla *stásis* delle affezioni – dalla *tragedia*.

Dobbiamo abbandonare anche l'anima dunque? Certo il Dio che perfettamente conosce se stesso, che tutto governa e muove senza partecipare ad al-

cun movimento, è il Pensiero di pensiero, non anima. Conoscere se stessi accenna, allora, a una tale Vita perfettamente padrona di sé, pura *enérgeia*? Conoscere se stessi vuol dire porre l'identità di pensiero e pensato, essere ad un tempo soggetto e oggetto? Il Pensiero non si rivolge più ad un *noetón* fuori di sé, ma vede tutto in se stesso, e in tale visione *sta* fermo in se stesso, compiuta conoscenza. A questo Pensiero dovremmo cercare di adeguarci? Questo *Noûs* dovremmo indagare, *per esserlo*? L'enigma si scioglierebbe, allora, così: sappi che pensare ed essere coincidono; sta' saldo in questo pensiero, non lasciarti sedurre dai meandri dell'anima. Conoscere se stessi significa raggiungere il culmine della potenza del *Noûs*, dove vedente e veduto sono uno. Conoscere se stessi è immagine del Pensiero di pensiero. E l'anima ne può essere, al più, soltanto messaggera, 'angelo'.

Ciò equivale ad affermare che mai potremo conoscerci. Se conoscere se stessi è contemplare il proprio contemplare, ciò è *trop*po per noi. *Medèn ágan*: conosci te stesso – e poiché conoscere se stessi è troppo per noi, sarà impossibile riuscirvi. Così il dio riafferma il limite e serra le porte del suo tempio appena vi giungiamo (o la sua porta è quella porta *aperta*, che proprio perché tale mai potrà essere dischiusa?). Ciò che possiamo sapere del Sé lo sappiamo attraverso i movimenti dell'anima, di cui l'intelletto ha scoperto tutta la debolezza. Il nostro pensiero pensa le forme della motilità dell'anima, ma non perverrà mai all'energia-pace del pensare se stesso, o meglio, pensa il Pensiero di pensiero, ma non ne può vivere la Vita, che appartiene soltanto a Dio. Socrate di nuovo, allora? Conoscere se stessi è conoscere di ignorarlo, sapere di non sapere – e continuare a cercare. Certo, ora sappiamo che cosa andiamo cercando: *la suprema determinazione*, non la forma dell'anima, nemmeno la sua più inti-

ma luce, ma l'atto stesso del pensare. E ne scopriamo in uno la inattingibilità.

Le vie dell'anima saranno così oltrepassate? Nient'affatto. Esse ritornano prepotentemente proprio nell'istante in cui il *Noûs* sembrava svolgerne l'aporia. Proprio allora l'anima è colta dal dolore più acuto, proprio allora, 'narra' Plotino, le 'doglie' si fanno per lei insopportabili. Se il primo risveglio *ek sómatos* era difficile, questo secondo, all'apice della coscienza che conoscersi sarebbe porre in sé l'identità di soggetto e oggetto, di vedente e veduto, insomma di pensare ed essere, è *trop* davvero. Non possiamo nasconderci, infatti, che l'identità che abbiamo così pensato è ancora ingannevole. L'anima vi si ribella; il suo movimento non può acquietarsi in tale pensiero, poiché il Pensiero di pensiero è ancora pensiero della differenza. Il pensiero che pensa se stesso ha se stesso per oggetto, ha *bisogno* di se stesso come oggetto, *desidera* comprender-si. Vi è movimento in ciò, vi è passaggio da potenza ad atto. Vedersi, contemplarsi implica il Due e il 'passaggio' tra loro – e dunque la triade, e dunque la successione. L'affermazione dell'identità implica la differenza: per porsi uguale a se stesso il Pensiero deve opporsi a se stesso, ma opponendosi a sé conoscerà l'*ob-iectum*, il *Gegen-stand* che gli si oppone – conoscerà se stesso in questa forma, come differente da Sé.

Il movimento della *psyché* invade perciò la *forma* del Pensiero di pensiero, che si pretendeva perfetta. Neppure in essa l'anima raggiunge la semplicità del Sé. Non basta sapersi essenzialmente Intelletto per conoscere se stessi, poiché all'*akmé* di questa sophía l'Intelletto continua a specchiarsi in altro da sé, e dunque non costituisce la risposta all'interrogare dell'anima. La nostalgia dell'anima è rivolta alla perfetta unità con se stessa, a potersi definire in *una* forma. Ma l'intelletto, il *noûs*, che pure era apparso

tanto più forte di *psyché* in questa ricerca, si rivela anch'esso *cieco* per l'Uno. Pensare, anche pensare se stessi, presuppone sempre che un altro sia da pensare, presuppone sempre il Sé come 'straniero'. Il *noûs* è, sì, l'unico occhio che permette in verità di vedere – ma rimane tuttavia sempre l'occhio di una *natura cieca*. Divino il pensare – ma impossibile pensarla come identico alla divinità dell'Uno. Ha bisogno dell'occhio della mente chi *cerca* la Luce, «poiché in sé porta la tenebra» (*Ennead.*, VI, VII, 41); se fosse Luce, che bisogno avrebbe di contemplarla? E senza Luce come farà a vedere il fondo dell'anima, a intuirlo nella sua più pura essenza? Vedrà l'anima, sì, ma sempre come oscurata dalla distanza, oggetto di nostalgia e desiderio. E allora ecco che l'intelletto dovrà farsi *amante*; lunghi dall'aver superato le passioni e affezioni dell'anima, proprio al suo culmine dovrà 'ripeterle'; accanto alla potenza del suo atto di contemplare, accanto al suo «esser saggia» (*émp̄phon*), vi sarà l'intelligenza amante (*noûs erôn*). Intelligenza-non-intelligente, in qualche modo, *áphron*, ebra, fuori di sé, ek-staticamente rivolta all'Uno come il cieco alla luce. Ma intelligenza saggia e intelligenza amante non sono due dimensioni successive e separate, se non per l'ordine del nostro discorso: in realtà uno è il pensare proprio nel suo doppio. Il *noûs* è ad un tempo pensare e non-pensare; esso possiede sempre le cose che distintamente vede nell'atto della sua riflessione e insieme anela a quella visione che non è visione, a quella visione che è lo stesso della luce (*Ennead.*, VI, VII, 35-36).

Non solo l'anima ama, ma l'intelletto stesso, e ama nel medesimo istante in cui riflette, calcola, misura. Questo amore, che significa mancanza e assenza, lo tormenta e accompagna lungo tutto il suo 'saggio' discorrere fino al vertice della contemplazione. La sua 'saggezza' è sempre anche ebbrezza; la sua sazietà è sempre anche fame. Ma che cosa ama

l'intelletto se non appunto *conoscersi*? se non pervenire alla perfetta individualità dell'anima, al suo valore, alla sua pupilla? Ma questo fine è impossibile anche per il Pensiero di pensiero; il Fine si è rivelato coincidere con la visione dell'Uno sovraessenziale, che non è discorsivamente pensabile, ma solo intuibile nell'*istante* («portato dall'onda del *nous*, sollevato fino alla cima dal flutto che incalza, vede *exaiphnes* e non vede come», *Ennead.*, VI, vii, 36).

Siamo perciò costretti ad 'amarci' soltanto? Ad essere l'Amato che sempre manca? In questo senso è tragicamente doppio, *dissós*, l'ordine-invito del Signore di Delfi? 'Aprirsi' ad indagare se stessi ha ironicamente spalancato un abisso troppo profondo per le forze della nostra anima e del nostro intelletto: voler conoscere il proprio Sé non significa soltanto voler conoscere l'Altro, ma sembra costringere a trascendere ogni determinazione, ogni relazione noetica. Sullo specchio della ignoranza di sé l'anima scopre la 'cecità' del *nous* per l'Uno cui anela e della cui ricerca è tutto intessuto. Conoscere se stessi, indagare se stessi porta alla conoscenza della ignoranza dell'Uno. Ma s'imporrebbe la conoscenza dell'Uno per risolvere l'enigma: «conosci te stesso». Solo vie, nessuna via d'uscita? Quale esito, allora? Soltanto questo, sembra: conoscere se stessi significa *in uno* riconoscere la cecità dell'intelletto per l'Uno e la natura ek-statica dell'anima. L'anima non è se non per l'eros che la trascina all'Uno, e che essa riconosce inappagabile sullo specchio 'saggio' del *nous*. Il *nous* 'costringe' l'anima nei suoi limiti, impedisce al suo 'entusiasmo' di sentirsi alla meta, di sentirsi 'perfetto'. Ma, a sua volta, la passione dell'anima finisce col congiungersi alla 'misura' dell'intelletto, poiché esso nel riconoscere la propria determinatezza fa-segno all'Uno sovraessenziale, o, nei termini del nostro dialogo intorno ai fisiologi antichi, all'*ápeiron* onniavvolgente. Conosci te

stesso: sappi che è ‘troppo’ l’Uno – anzi, che volerlo conoscere è ignorare che cosa sia il limite dell’intelletto e, ignorandolo, neppure lo saprai riconoscere secondo la sua ‘giusta’ potenza. Ma, nello stesso tempo, sappi che la tua anima non cesserà mai di amarlo e che questo *páthema* segnerà sempre anche il *noûs* – perciò continuerai ad indagare, continuamente ad-tendendo all’insperabile e impossibile. Indagando te stesso, questo intanto hai positivamente saputo: che lo stesso Pensiero di pensiero è pensare la differenza; la Luce dell’Uno è affatto tenebra per il *noûs*, ma proprio nell’indagare di quest’ultimo quella luce manifesta il proprio nascondimento. Nel cercare di conoscere se stessi il celarsi dell’Uno *non si nasconde*.

Caro amico, le stavo mandando questa prima lettera, quando ho ricevuto dal nostro C. il testo di una sua bella conversazione sulle *Confessioni* di Agostino. Egli inizia proprio dal passaggio di questa lettera in cui affermo che il ricercarsi presuppone l’essere stranieri. Io étranger, *étrange-je*, giocava seriamente Edmond Jabès! ‘Ammonito’ dai platonici Agostino sa, inoltre, di non potersi arrestare all’intelletto: la mente non può pervenire che a conoscersi, appunto, come un altro. Neppure l’*apex* o *spiritus mentis* potrebbe superare la differenza immanente al pensare tra pensiero e pensato. Ma neppure egli vuole ‘arrendersi’ all’affermazione che conoscere se stessi è conoscere che siamo essenzialmente desiderio, amore per quella identità con noi che sempre ci manca e che metafisicamente coinciderebbe con la visione dell’Uno. Platonicamente, o plotinianamente, Agostino riconosce che l’ultimo fine dell’anima eccede le stesse capacità della mente, eccede tutte le facoltà o potenze dell’uomo – ma cristianamente egli *crede* che dopo avere attraversato tutta l’anima («per ipsam animam meam») e tutte le sue forze

(«*transibo istam vim*»), i campi illimiti della sua memoria, ci sia concesso attingere al Fine.

Il confronto tra le due vie è dunque davvero decisivo. Anche per Agostino la pupilla dell'anima è inaccessibile all'intelletto; esso può 'aprirsi' alla *Vita vitae*, ma *comprehenderla* in sé. Ma si danno tuttavia i mezzi *supra mentem* per 'indiarsi' nella *Lux incommutabilis* e dunque *trovare ciò che cerchiamo*. Dirà Duns Scoto: «*visio dei naturalis quoad appetitum, non autem quoad assecutionem*». Mezzi sovrannaturali, perciò, ma *definiti*, e cioè 'a disposizione' di un ente definito, di una potenza determinata, per quanto determinata come Onnipotente. Anche il 'metodo' plotiniano, come abbiamo visto, fa segno ad una suprema intuizione della Luce dell'Uno, ma nessuna potenza definita la 'assicura', su nessun fondamento definito poggia la sua possibilità. Essa è puro evento. Per entrambi il *nous* non può attingere al Fine – ma per Plotino il Fine è determinabile soltanto come 'ciò' che eccede ogni potenza dell'anima e dell'intelletto (anzi neppure così, neppure per via di negazione, poiché dire che 'non è' equivale a presupporre l'è' che si nega), mentre per Agostino la sua idea fa tutt'uno con quella dell'Autore che lo realizza, che ci dona la possibilità di realizzarlo. Per Plotino al culmine dell'*áskesis* filosofica, e soltanto al suo culmine, può darsi il 'colpo d'occhio' dell'Uno che si dà senza perché. La 'follia' di Agostino consiste nel credere, invece, che l'Uno, il 'primo' Dio chiami, si riveli, abiti presso di noi. Al fondo dell'anima né *nous* né ciò che lo trascende semplicemente, senza avere nome di essere o di non-essere, ma il cuore stesso del 'primo' Dio – che da lì chiamava e che lì ci attendeva.

Lei non pensa che tutte le 'decisioni' del destino d'Europa potrebbero essere dedotte da questo bivio? Da un lato, non c'è risposta al «conosci te stesso» se non il trascendersi oltre ogni determinazione

di identità e alterità, se non ‘liberandosi’ dal Sé; dall’altro, al fondo della sua anima l’Io ritrova il *vero* specchio, che gli rimanda la sua vera immagine. Specchio perfettamente *fedele*, poiché non è altro che il creatore del Sé. L’unico Specchio o Occhio su cui potersi in verità conoscere è quello di Chi ci ha creato. Per Plotino ogni discorso è destinato a ‘mancare’ l’identità dell’anima; il pensiero di sé, come ogni pensiero, è sempre pensiero dell’altro. E oltre questo limite balena soltanto l’idea dell’Altro, ‘dove’ ogni affermazione di una ‘mia’ identità, di un ‘mio’ proprio è tolta da sempre. Per Agostino, invece, l’identità del Sé è raggiungibile proprio dal *singolo* esistenzialmente concepito, poiché il più intimo dell’io non è che la Fonte del suo essere, la sua *aitia* prima e ultima. L’enigma delfico così ha *soluzione*: conoscere se stessi significa fare ritorno a *Chi* ci ha fatto essere e ha lasciato la traccia per raggiungerlo iscritta nell’anima. Nel suo specchio vediamo il *nostro* volto, apprendiamo il *nostro* nome. Lungi dal ‘perderci’ nella sua Luce, risorgiamo *integri* in e per essa.

Ma come? non afferra ancora la forza di tale *decisione*? Per *una* via io posso conoscere il mio ‘inizio’ e perciò il mio fine – e come potrò non volerlo affermare *contra* ogni altro? La mia identità finalmente raggiunta esige d’essere in quanto tale riconosciuta. Qualsiasi altra *méthodos* può portare soltanto al riconoscimento della mia ricerca dell’Uno, e dunque del mio procedere verso ‘ciò’ che è altro da ogni determinazione o negazione. Io cerco allora me stesso lungo una via che mi distacca radicalmente da ogni possibilità di definire il mio Sé. Comandando di indagare noi stessi il dio costringe al distacco, all’abbandono – a ‘cancellare’ tutto e perciò anche quella potenza che alla totalità degli enti ci avvinghia: l’amore di Sé. Ironia davvero divina!

Aveva in mente qualcosa di simile colui che af-

fermò che i ‘pagani’ non possono non disperare? *Per documenta philosophica* è a priori impossibile pervenire alla conoscenza di sé – questo decreta Agostino – poiché conoscersi significa specchiarsi nello specchio fedele, incapace di inganni dell’Occhio divino. Esso realmente esiste nel fondo dell’anima, fondo e non abisso, realmente dicibile, per quanto nessun discorso possa esaustivamente comprenderlo. La *sophia* è condannata, invece, a porre l’ineffabilità ‘logica’ del Dio e dunque l’inconoscibilità del Sé. ‘Oltre’, per Agostino, non sta il baleno, altrettanto ineffabile, dell’intuizione misterica, ma la salda *fede* in una Parola rivelata, ricevuta, accolta, nel cui ‘luogo’ riconoscersi nella propria stessa *in-dividualità*. E perché la conoscenza filosofica di sé appare *a priori* mancante? Perché essa non può dirci che per i nostri atti, desideri, appetiti, aneliti – se non per le forme del nostro *indagarci*. La filosofia non potrà mai risolvere il problema dell’enigma poiché nulla sa della nostra Causa efficiente né della nostra causa finale. E quando osa parlarne, il suo linguaggio ricade nel ‘mito’.

Così Agostino e il nostro amico, nel suo colloquio, lo seguiva *hilaris*, pieno di gioiosa partecipazione: possiamo conoscerci soltanto *ascoltando* ciò che del Sé il Verbum ci rivela. E quando giungiamo ad ascoltarlo, comprendiamo che nulla dice di noi «se prima non lo hai detto tu stesso» (*Confessioni*, X, 2, 2). Non posso *sapere* la Fonte, né la mia ultima destinazione; dunque, non so chi sono, non *vedo* se non i miei atti. Ma se non ne conosco la Causa, essi rimangono ai miei occhi atti di un *étrange-je*. Dalla disperazione solo la fede salva: io credo fermamente in ciò che non vedo e non so. Conosci te stesso ‘diviene’: abbi fede. Nel *Libro dei Salmi* sta, allora, il «gnôthi seautón». Non è quella di Lutero l’unica conclusione coerente? Grande, certo, la nobiltà della mente e del suo dis-correre. Tuttavia il suo cono-

scere non perverrà che a sapere di non sapere *il proprio* dell'uomo, di non poter risolvere gli enigmi che più essenzialmente lo costituiscono e lo tormentano: il suo perché e il suo Fine. La filosofia ignora che Dio è creatore e il destino che Egli ci ha affidato. *Per Verbum* soltanto crediamo in Lui e nella perfetta *caritas* del suo creare – crediamo, cioè, che Egli ci abbia fatto per *non morire*. In tutta la sua maestà la conoscenza filosofica «è e rimane rea di peccato», è e rimane «oppressa dal diavolo», poiché dispera di tale fede. La «futura forma» dell'uomo che essa giunge ad immaginare è quella dell'iniziato, il quale altro non è che lo ‘gnostico’, colui che presume di potersi innalzare sopra se stesso senza che alcuna Volontà, alcuna Mente, alcuna Bontà realmente esistente lo chiami e lo afferrì. Anche Plotino parla di ‘*pistis*’, ma la sua ‘fede’ non ha nulla della salda certezza agostiniana; essa indica soltanto la remotissima possibilità di trasfigurarsi nell’istante nella pura Luce sovrannaturale. La filosofia questo lo *sa*: che l’io è molti, una perenne *stasis* tra molti, che in tale lotta prorompe incoercibile un anelito di pace, una nostalgia per l’Uno, ma per l’Uno perfettamente solo e in-differenti, che è arduo indicare perfino col nome di Bene. La filosofia *sa* che il nostro esserci è trascendersi, è ek-statico. Ma ignora perché e a dove. Essa ignora perché sia in noi tale nostalgia, che ci agita, ci dà a pensare, che è causa immanente della nostra *motilità*. A questa *scientia* non possiamo pervenire attraverso i suoi *documenta*, ma solo per Rivelazione. Qui è il salto, la differenza. Ma la filosofia dovrebbe ‘onestamente’ ammettere che, sì, soltanto in questa dimensione, secondo questa accezione di *pistis*, è *pensabile* che si possa dare risposta all’enigma, conoscere Sé. Crudele il dio lungisaettante ad aver posto proprio al filosofo il problema per lui irrisolvibile! Ma anche la sua mente verrebbe così ‘salvata’ nel *novissimum* della Rivelazione.

Così il nostro amico – e spero di averlo riassunto con cura. Non le nego che il suo atto di fede mi sembra bene architettato, un vero discorso! La fede, forte della propria certezza, fa ritorno alla ‘caverna’ della dimensione discorsiva per mostrare come in essa non ci sia dato conoscerci. Ma a che prezzo la fede può giudicare della *shépsis* filosofica, fino ad avanzare la pretesa di costituirne la risposta? Soltanto accertando la propria *evidenza*, poiché è soltanto il criterio dell’evidenza la ‘forza’ che potrebbe convincere la filosofia. Ma la certezza della fede non può avere costitutivamente nulla a che fare con tale criterio, poiché essa vale solo in quanto *argomento* dell’assolutamente non-evidente, e sostanza, insieme, di una dinamica che ‘infutura’, non certo di una semplice *adaequatio* alla Parola che ne costuisce l’origine. La fede non può perciò in alcun modo rispondere all’enigma della filosofia. Quest’ultimo, cioè, si colloca su un altro piano, non opposto, bensì assolutamente distinto. E la relazione tra i due si esprime proprio attraverso la loro irrelatività. Nel senso che l’irrelativo dell’uno sta nell’altro: la fede reca in sé, proprio perché non potrebbe risolverlo, l’irrelativo del problema filosofico, dell’interrogare dubitando – e quest’ultimo non può non interrogarsi appunto su quella paradossale forma di certezza che rappresenta l’atto di fede. Se la fede si facesse, in qualsiasi forma, *giudizio* sui limiti della filosofia, sarebbe costretta ad accoglierne il metodo, e dunque sarebbe tenuta a *dimostrare* la propria evidenza. Essa ragionerebbe, allora, proprio sul fondamento di quel criterio del discorso filosofico, di cui pretenderebbe, d’altra parte, di indicare i limiti insuperabili.

Ma un altro è *il problema*, a me pare, che l’idea del conoscere se stessi *per fidem* solleva. Lei ricorderà certamente il nostro colloquio sulla cosiddetta tradizione onto-teologica. È forse possibile non rappresentarsi Dio, non definirlo, se nel suo ‘specchio’

dobbiamo *trovare* noi stessi? Io penso, anzi, che l'istanza più profonda, e forse mai appieno riconosciuta, dell'onto-teologia derivi proprio da questa essenziale esigenza, dall'eros che ci sospinge sempre a *saperci* perfettamente, a *fruire* di noi stessi, a ritrovarci *integri* Narcisi. Ci rappresentiamo *Colui-che-è* per trovare un *fondo* a noi stessi, dove comprendere anima e mente nella loro origine e nel loro fine. Soltanto una fede che finisce col risolversi nel paradigma onto-teologico può credere di 'superare' la 'cecità' del *noûs*. Ma l'occhio cieco della mente vedrà sempre assai più profondamente del teologo 'incantato' dall'idolo dell'Ente sommo la sovra-essenzialità del Dio... E inoltre perché *credere* nell'Ente sommo e non invece... conoscerlo? Se Dio è l'Occhio in cui c'è dato di perfettamente rifletterci, la Sua perfezione andrà dimostrata attraverso prove evidenti. È la Sua perfezione che sarà chiamata a fondare in ultima istanza, al di là di ogni dubbio, ciò che siamo, anima e mente, le leggi del nostro 'movimento'.

Lei lo sa, questa critica non è affatto condotta in nome di una 'teologia negativa'. Il né-né di quest'ultima travisa completamente, come abbiamo visto nei nostri colloqui, il senso del *De possest*, dell'Impossibilità come *ápeiron periéchon*, in-finito onni-abbracciante dei possibili. Tantomeno ha a che fare con l'irrappresentabilità-ineffabilità del Sacro. La separatezza lo entifica-reifica come qualsiasi determinazione-negazione. Questa critica è semmai condotta 'a nome' di un ulteriore interrogare: ma il Dio della fede è veramente *Colui che si offre a 'rispecchiarci'*? che nel-dal fondo dell'anima ci guarda e *ci dice*? O la fede è fede nella Verità che *si sottrae* e che così sfuggendoci ci *trasforma*? Insomma, la fede è l'atto che ci fa conoscere oppure quello che ci converte-trasforma radicalmente? È evidente che non si tratta affatto dello stesso. Nel primo caso, la fede è

'in atto' allorché ci assicura al senso del nostro esserci; nel secondo, all'opposto, quando ci sospinge all'esodo da ciò che siamo, senza sapere dove. La fede, dunque, non risponderebbe all'enigma delfico, ma ne muterebbe radicalmente il significato, esaltandone la paradossalità. La fede non direbbe chi siamo – ma di far-esodo *da* chi siamo. Non ritrae il nostro volto, ma lo *sconvolge*.

Ma mi accorgo, caro amico, che queste domande non sono tanto rivolte a lei, quanto a C., che me le ha imposte col suo Agostino. Lei stia saldo, intanto, davvero, nelle sue convenzioni e nelle sue provvisorie morali.

In fraterna inimicizia, Suo A.

Post scriptum I. Dello specchio

Specchi – quante volte ho cercato invano di 'riflettervi'! A volte mi sembra di esser nato con quei versi di Rilke scolpiti in mente. «Specchi: nessun sapere ha mai descritto ciò che voi siete nella vostra essenza»; crivelli fitti di buchi, interstizi del tempo (*Zwischenräume der Zeit*), soglie impenetrabili, immagini di quella kafkiana 'porta aperta' che è *aporia* per eccellenza. Rilke ricordava le grandi sale barocche componendo il suo sonetto, i lampadari come cervi dalle corna superbe, le sale deserte al crepuscolo vaste come boschi. Barocco boemo, Dientzenhofer, la Biblioteca dei Gesuiti. Quale *sapere* potrebbe descrivere questa composizione di parete e vuoto? Mai la nostra immagine ci appare più prossima che nella sua infinita lontananza. Il filosofo, nella celebre incisione di Klinger, *fa segno* soltanto alla sua immagine riflessa – non la esprime, certo, né la nasconde. *Se stesso* gli si ri-presenta come enigma. Quell'immagine non è che la sua rappresentazione. Impossibile identificarvisi, così come ci è impossibi-

le far coincidere il palmo di una mano con il dorso dell'altra. Lo sarebbe, ma soltanto se potessimo rovesciare la nostra mano come un guanto. L'affinità tra lo specchio ed il guanto è ricordata da Klinger ancora nel suo ciclo *Ein Handschuh* – e dopo di lui la avvertirono De Chirico, Ernst e tanti altri. Avere noi stessi 'a disposizione' come un guanto!

Colui che Plotino ha totalmente frainteso riducendolo a figura errante a fior d'onda, sedotta da vani simulacri, dimentica delle cose reali, è invece assai prossimo alla 'disperazione' del filosofo. Narciso, nella sua origine, è volontà di intuirsi senz'ombra, di portare alla luce la propria *physis* nascosta. Tiresia lo aveva profetizzato: «Narciso vivrà fino a tardi anni, se non conoscerà mai se stesso». Il «conosci te stesso» condanna il bel Fiore. Lo colpisce a morte il supplizio di non poter abolire la sottile, estrema, durissima *differenza* che ci separa da noi stessi – per quanto terso sia lo specchio in cui ci riflettiamo. Nessun sapere ci rende la nostra immagine identica al Sé. Nessun sapere sa rovesciarci come un guanto, *ri-volgerci* così. E allorché *precipitiamo* nel volerci integralmente comprendere (allorché immaginiamo di essere 'integri') ogni figura svanisce, come nella fonte di Elicona. E rimane il grigio senza fondo dell'acqua sconvolta.

È un'ombra il «conosci te stesso». Così forse ci segue e *perseguita* il 'consiglio' del Dio. Voler *chiarire* quell'ombra è commettere l'errore di Orfeo che pretende di fare di Euridice un'opera, di manifestarla *alla luce* del suo canto, di pro-durla nella sua parola. Così finisce col tradire l'ombra e far naufragare l'opera. Dissolvendo l'ombra, anche il desiderio che è l'agente dell'opera svanisce. La distruzione dell'ombra esige quella dell'opera. E il genio di Orfeo si ritrova prigioniero malinconico, a contemplare impotente il lontanissimo baleno di un astro notturno.

Che tutto ciò abbia misura tragica lo dice la consonanza tra il racconto di Narciso e quello di Dioniso-Zagreo. Come riapparizione di Fanes, *parousia* dell'Origine, egli avrà la signoria del mondo. Nel suo gioco, il dio che danza ri-creerà l'universo. Ma Era spinge i Titani nemici di Zeus a ingannarlo e ucciderlo. Proprio mentre il Fanciullo-Aión ricerca se stesso allo specchio, *gioca-allo-specchio*, che essi gli hanno donato, lo assalgono, lo fanno a pezzi e lo divorano. È la facies ctonia di Dioniso, figlio di Persefone, la facies chiamata con uno dei nomi di Ade distruggitore: Zagreo, appunto. Erwin Rhode seppe coglierla assai più profondamente del suo amico, Nietzsche. Ma Atena salva il cuore del fanciullo e lo reca a Zeus, che lo 'assume' in sé, mangiandolo. Da questo nuovo sacrificio *rivive* Dioniso, il nuovo Dioniso, figlio di Zeus e Semele. Egli è la figura del *kouros* arcaico, che incede nello spazio, anzi, che è esattamente interstizio del tempo, là dove il passo del tempo s'arresta sospeso, *fa-epoca*. Nel suo passo si concede spazio-luce alla pluralità degli enti, si concede generazione e crescita (*Auxítes* aveva nome a Heraia il fanciullo Dioniso). Narciso si lacera irreversibilmente nel suo specchio; Dioniso, invece, sembra giocare nei suoi riflessi. La dispersa molteplicità che lo specchio a pezzi ci rigetta è tuttavia il Dio che in essi si riflette, che in essi danza e gioca. È inganno vederli per sé, come non fossero *insieme* l'immagine di Dio. Dioniso esiste nei pezzi del suo giocattolo fatale. Appena chiediamo allo specchio *una sola* immagine ne siamo inghiottiti come Narciso. Appena chiediamo all'ombra di trasformarsi nella più specchiante Pupilla, la perdiamo nelle tenebre, perdendo la parola – che come l'ombra ci accompagna senza mai disvelarci. Ma ci è dato conoscerci nei frammenti dello specchio di Dioniso? L'oracolo ci invitava a imitare il sacrificio del Puer? Ma se Dioniso è la sua danza, i suoi passi nel molteplice

dei frammenti, noi non sappiamo quest'arte – o dobbiamo ancora apprenderla. E il riflesso non è mai il Sé che cerchiamo.

Meglio dei filosofi l'hanno forse riconosciuto i pittori. L'imitazione di cui essi hanno tante volte discusso è sempre conformità alla cosa *riflessa*, alla cosa *in quanto riflesso*; ma essi hanno preteso che la loro opera valesse come im-mediata mimesi della realtà, del *realissimum* della cosa. Il loro vero soggiorno è la regione delle ombre. Scienza malinconica la pittura, ma mai ingannevole specchio che pretenda di ri-presentare la cosa come in verità è. Platone non ha voluto comprenderla, o meglio, l'ha compresa tanto da rifiutarla. Farla propria sarebbe stato per lui mettere in dubbio la 'fede' d'aver trovato se stesso. Non sono mai stati a loro agio tra i riflessi-dipinti i filosofi; gli *interstizi del tempo* sono 'buchi' pericolosi per il loro discorrere. Al fondo di noi stessi indaghiamo ancora un riflesso, che un gran vento agita. Il centro è ovunque, in ogni segno, in ogni colore; il centro è *ápeiron*, il limite-infinito. Ma non è indecisione – è *theoría* del riflesso. Nel segno di Saturno, certo – ma *capace* della *manía* folgorante del *San Lorenzo* del vecchio Tiziano, del *Battesimo* di Tintoretto.

Post scriptum II. Autoritratto

Autoritratto: *Io* sono una sostanza la cui essenza consiste *solo* nel pensare; posso *fingere* di non aver corpo, ma non di non pensare; posso *fingere* che tutte le altre mie facoltà siano illusioni, fantasmi, ma questa facoltà, il pensare, non cesserebbe di essere tutto ciò che è. Il nuovo fondamento è l'Ego che pensa e che pone ogni ente nel cerchio del proprio pensiero. Come *nitrarre* quest'Occhio sovrano che tutto governa, che tutto ordina a partire dal proprio

'fuoco'? la risposta è già data quando affermiamo che il Sé tanto 'amato' è «Ego cogito»? Ma qual è il volto dell'Ego? come manifesta la propria certezza? con quale sguardo fa della cosa un suo *positum*? Io penso – e mentre penso mi guardo, e voglio rappresentarmi mentre mi guardo intento a pensare, a pensare all'ego la cui essenza è il pensare. Vedo me, questo corpo, e lo revoco in dubbio, e voglio penetrarne l'essenza, ma, ad un tempo, quest'essenza si manifesta, si esprime attraverso questo corpo; non posso fare a meno di pensare che ad essa sia essenziale l'apparire. Eccomi di fronte a me: è questo il volto dell'Ego che sarebbe, nella sua essenza, anche se nessun corpo esistesse? posso veramente fingere che questo corpo non sia? È così forte la mia immaginazione, posso davvero porre-in-immagine tale *suprema finzione*? <

Sono io quello? O meglio: è quello l'Io? È quello lo sguardo che tutto dovrebbe ordinare, il fondamento di ogni salda prospettiva? Quel volto in dubbio, quell'uomo 'a due teste'? Quella rappresentazione *anamorfica* esprimerebbe il nuovo *fundamentum inconcussum*? Quel servo sofferente, quel malato, quel condannato a morte? L'autoritratto del pittore dialoga-confligge con quello del filosofo: un *contra-darsi* che segna tutto il Moderno. Come dire l'essenza di questo apparire? Dipingendola. Montaigne *dopo* Cartesio. Solo il *pensare* del pittore potrebbe ritrarre quella creatura ondeggiante tra *póros* e *penia*, sempre in viaggio-mai alla meta, che tuttavia insiste nel volersi Soggetto, che non sa rinunciare a chiamarsi col nome dell'*Ego sum*.

Osservi come stanno gli autoritratti degli antichi maestri nelle loro grandi sinfoniche composizioni! Spesso ci guardano come per dirci: ecco come ho saputo *vedere*: vedere me stesso come l'Occhio in grado di comprendere tutto questo insieme, questa *comunità* di figure. E osservi ora l'*homo ille melancho-*

licus del Lotto o l'autoritratto del Parmigianino: il *cosmo* che quell'Occhio garantiva (*qui è stato* Jan Van Eyck, così firmava il pittore il doppio ritratto degli Arnolfini) si contrae nell'anima-in-dubbio, non centro, non fondamento – null'altro che uno degli enti innumeri dell'infinito universo.

E tuttavia l'autoritratto lo testimonia ossessivamente, dalle sue forme più drammatiche di de-costruzione dell'Ego fino a quelle più ironico-dissolventi: solo quest'ente propriamente ek-siste. Solo questa figura che si *ritrae* dal tutto che la abbraccia e soverchia e tuttavia *insiste* nel volersi conoscere, nel trascendersi, solo questa figura ek-siste, poiché fa della propria esistenza il problema. L'autoritratto esprime questo movimento; non una forma definita interessa il pittore 'allo specchio', ma il processo per cui egli si pone fuori di sé, si fa straniero a se stesso e attraverso questo movimento vuole ri-conoscersi. E qui egli si imbatte in tutte le aporie che nella mia lettera ho cercato di mostrarle. E queste rappresenta. L'uomo è frammento del tutto, ma frammento che sopporta in sé l'insistere nel distaccarsi dal tutto. Questo distacco è il contenuto del ritratto; il distacco è ciò che il pittore *ri-trae*. Ma il pittore ritrae anche l'inesorabile fallire di tale movimento. Ogni ek-sistere dovrà alla fine 'pagare la pena' per la sua volontà di distacco. Maledizione o gioia? Disperazione o impossibile speranza? È la stessa domanda che ci precipita addosso di fronte agli autoritratti di Van Gogh.

LETTERA II
LO STRANIERO

Caro C., non possiamo proseguire la nostra via che attraverso lo straniero che ospitiamo – e che chiamiamo ‘nostro’ Io. Questo è il vero volto dell’altro, del prossimo ineludibile, appiccicato a noi come un incubo! *Hospes/hostis*, necessariamente. ‘Assicurarselo’ è impossibile. No, non è una vacua apologia dello sradicamento, del *bíos xenikós*; lungi da me voler opporre Antistene a Platone! Separarsi assolutamente dalla caverna dove i molti tengono radice è l’ombra dell’esserne inconsapevoli prigionieri. Penso piuttosto all’*atopia* di Socrate che si svolge tutta nell’*agorá*, alla sua solitudine tutta *politica*, alla straordinaria ‘mobilità’ del suo *logos* che ritorna a sé sempre e soltanto attraverso la posizione dell’altro. Ma penso soprattutto a lei, caro amico – a lei che assai più profondamente di me e del nostro B. dovrebbe essere *xenósophos*, esperto nella difficile arte della *philoxenia*! Le prime parole della sua ‘storia’, dopo il ‘mito’ delle origini, non suonano forse: «Vattene dal tuo paese, dai tuoi consanguinei; vattene dalla casa di tuo padre»? Ecco il gesto inaugura- <

le: un distacco, una *decisione* irrevocabile: fatti straniero. Qualunque promessa di ‘identità’ vi resta appesa; tutto potrà esserti ritornato, solo se tutto abbandonerai. Ma per quanto grande sarà fatto il tuo nome, mai sarà quello stesso di prima. Il tuo vero nome è ‘avvenire’ soltanto; starà a te costruirlo peregrinando da straniero, attraverso campi (*per-ager*) che non ti appartengono. Dovunque abiterai, sarai sempre un ‘sopraggiunto’ (*advena*) e il tuo gesto dovrà rimanere quello di uno in procinto di prendere congedo.

Come è possibile non essere *philóxenos* se la propria esistenza è straniera? come è possibile non *accoglierci*? Eppure, proprio questo è il difficile: essere in pace con noi in quanto stranieri a noi stessi. È il volto che vorremmo dimenticare, rimuovere, cancellare. Tuttavia sta qui la radice di ogni *xenosophía*: nell’insistere ad essere *pároikos kai parepidemos*, «*advena et peregrinus*», «*ger we-tošav*», anche quando la terra sia «*nostra*» (*Gn, 23, 4*). Ma noi insistiamo, invece, nel volere la terra e nel ritenere che lo straniero sia nulla, anzi: ancor più miserabile del nulla. Ricorda quel passo del *Castello*? Forse l’ostessa e K. muovevano dall’identico presupposto – che esser straniero fosse sciagura: «Chi è lei [...]? Lei non è del Castello. Lei non è del paese. Lei è nulla. Ma sventuratamente anche lei è qualcosa, *ein Fremder*, uno straniero, uno che è sempre di troppo, che è sempre tra i piedi». K. non si sopporta straniero; lo rimane suo malgrado. Non se ne è andato da Ur dei Caldei; ha semplicemente smarrito o dimenticato la carovana di Abramo; non può credere nel dio che «Quanto più è invisibile, si conforma a ciò che è straniero [*schickt es sich in Fremdes*]» (Hölderlin, *Was ist Gott?*), si invia allo straniero, si adatta ai suoi passi, si nasconde nella sua miseria. La figura dello straniero è *ostile* a K. quanto agli abitanti del villaggio.

Ma, d’altra parte, come poter accogliere se non si

ha luogo? in quale luogo ospitare se si è peregrini soltanto? «Ciò che era straniero divenne il mio dio» ha detto Cioran; ma l'esistenza *pároikos* di Abramo non ha questo accento gnostico. Egli vuole essere seme di moltitudini; partecipa in tutto dell'«inconveniente d'esser nato»; la «tentazione d'esistere» lo seduce in ogni sua fibra. Egli è chiamato ad esser straniero abitando, ad abitare veramente ed essere veramente straniero. Non è un'immagine straordinaria dello stesso paradosso del «conosci te stesso»? esci da te per vedere chi sei; fatti straniero per abitare. Ma abitare devi – altrimenti quale luogo offrirai all'ospite? E quale volto gli mostrerai se non ti conosci? Se viene meno la forma del risiedere, se nessun *éthos* (=sedes) è definibile, il dialogo tra ospite e ospitante, tra *hostis* e *hospes*, tra l'accogliente bisognoso di accoglienza e colui che accoglie e dovrà essere accolto a sua volta, diviene il monologo del semplice straniero. Ma straniero a chi, a questo punto? E se non posso più definirmi straniero rispetto a nessuna terra e a nessun volto, sarà come fossi ovunque 'a casa'. *Heim* e *Un-heim* finiranno col coincidere. Per me non avrà più senso quella Voce che mi comanda di abbandonare la casa di mio padre. Il cosmopolitismo dei saggi è la perfetta contra-dizione dell'esodo di Abramo, così come lo è ogni gnostica *xeniteia*.

Occorre aver-luogo senza possedere per poter dar-luogo, così come occorre 'ritrarsi' per potersi vedere. Non posso cercare me stesso che ospitando. Nessuna identità può definirsi *immune* dal colloquio con l'*hospes/hostis*. La mia *identità* sono gli ospiti in me, tra cui il protagonista più straniero è l'Io stesso. Questa pluralità è tanto poco distruttiva dell'identità da costituirla. Ma essa è ad-tendibile soltanto facendo esodo nella più pura *in-securitas* da ogni terra ereditata, da ogni geloso possesso della «casa del padre». Quale inquietante relazione con la decisio-

ne divina che Paolo indicherà col verbo *kenoūn* (*Fil.* 2, 7)! Il pieno manifestarsi del Logos divino, l'essere-parola del Dio è il suo *exinanire*. Dio stesso deve andarsene da sé, cacciarsi dal proprio sé, per essere Parola, per esprimersi; deve svuotarsi dell'originario possesso di sé, dell'originaria *philautía*, per conoscersi-vedersi. Deve farsi straniero a se stesso: divenire carne e sangue, della stessa materia delle figure degli autoritratti di cui abbiamo parlato. 'Ritraendosi' nel Verbo, egli finalmente si vede.

Deve? Questo è il bivio dove sempre noi torniamo a dividerci. La dinamica kenotica sembra esprimere la natura stessa di chi è per essenza *creatore*. Qui libertà e necessità devono necessariamente coincidere. Che libertà sarebbe quella di un Creatore che non si disvelasse in *verba*? Egli è libero in quanto capace di manifestare la propria essenza. E se egli è fatto uguale all'*arché* infinita, all'assolutamente Primo e Ultimo, ecco che dobbiamo concludere per l'assoluta necessità del *kenoūn* divino. Io sostengo, invece, lei lo sa, che il suo *dramma* sia necessariamente compreso nell'infinita Compossibilità dell'*arché*, appaia nell'apertura infinitamente libera dell'Im-possibile dell'*arché*. Non doveva non essere – ma neppure doveva essere. Ora è – e non può non essere –, ma è in quanto possibile, che in nessun modo «realizza», svuotandola, l'im-possibile *arché*.

L'interpretazione che, invece, lei offre del *kenoūn* non solo finisce col renderlo un movimento necessario dell'unico Dio, ma neppure ne coglie, a me pare, l'aspetto più radicale e, direi, autenticamente tragico. Uscire da sé, abbandonarsi ci è apparso il primo passo del non credersi soli. Soltanto questa esperienza è *avvio* al riconoscersi ospitanti, è *Er-fahrung*. Quando l'abbandono è perfetto, allora l'accogliere può essere perfettamente gratuito, estraneo ad ogni logica di scambio, ad ogni 'remunerazione'. Al culmine della *kénosis* non possono trovarsi altre

'figure' che quella stessa del 'vuoto'. Ma è un 'vuoto' pieno dell'itinerario che lo ha prodotto, costruito sulla sua memoria viva. È un 'vuoto' che si è fatto per dar luogo. Esso invoca l'ospite; l'ospite è il suo senso. Ma lo invoca anche se nulla si presenta. Anzi, è puro abbandono in quanto 'crede' all'assenza, all'irrappresentabile. La *kénosis* è destinata a questo: ad essere assolutamente 'liberi', aperti all'avvento dell'ospite, senza nulla chiedere, nulla pretendere, ad invocare l'avvento dell'assolutamente Assente. Il 'vuoto', alla fine, è il grande grido – la bocca che si disserra nel grido dell'Abbandonato.

E ora? Quel grido segna come misura suprema dell'accoglienza l'accogliere l'assente; il *Cum* più forte, insuperabile, è la relazione che perdura tra gli assolutamente separati. Come potrebbe infatti spezzarsi? E tuttavia è immanente nella forma di tale relazione che quel grido possa tacere, o che esso dimentichi l'assente cui è rivolto. Insomma, che l'abbandonato si faccia abbandonante, che volga le spalle all'assenza e non 'creda' che in se stesso, nella propria 'vuota' presenza. La Croce si divarica secondo queste opposte destinazioni. Come può ascoltarne una dimenticando l'altra? Chi ha la 'facoltà' di amare l'assolutamente assente, e perciò essere con lui, nell'istante stesso che grida il suo essere abbandonato, non può non avere anche la 'facoltà' di abbandonare. La misura dell'abbandono è colma soltanto se realizza entrambe le possibilità. Ma l'imitazione di quello svuotarsi che è immagine della più insuperabile relazione si realizzerà soltanto quando l'abbandono dell'Assente *da parte dei figli*, la sua messa a morte *da parte degli eredi*, saranno giunti a 'perfezione'. Anche di questa domanda, io penso, dovrebbe esser fatta, amico mio, la sua fede. L'arrischio della 'consumata' separatezza è inseparabile dal senso della relazione, come l'*hostis* dall'*hospes*. Anzi, proprio chi volesse evitarlo finirebbe <

con l'assolutizzare la separazione, poiché solo l'andare-verso, senza sapere dove, 'salva' dalla sclerosi del Sé 'idiota', apre all'im-possibile conoscenza di Sé come dell'Altro.

Il *prossimo* è l'Altro: noi stessi, quest'anima che indaghiamo e la cui misura ci trascende sempre. Abbandonando la casa del padre, abbandonati-abbandonanti, è il *prossimo* ciò in cui ci imbattiamo, lo *scandalo*. Nessuno è più straniero. Il lontano è sempre immaginabile secondo le abitudini, i pregiudizi, le opinioni che si erano maturate 'a casa'; possiamo sempre 'fingerlo' a misura dei nostri desideri, del nostro bisogno di *securitas*. Il prossimo, invece, è lo straniero ineludibile, che ci sorprende per via ed è *thaûma*, meraviglia e spavento in uno. Se indagare se stessi significa attraversare la dimensione dello straniero, volersi conoscere sarà riflettersi nell'occhio del prossimo, di questo singolo qui-e-ora, che sta di fronte a noi, 'intrattabile' secondo il metro delle nostre sedentarie certezze. Nella sua notte dobbiamo ficcarci, se vogliamo procedere in noi stessi.

Anche ora è lei che dovrebbe farmi da guida – se non temessi che la forza della sua fede si sia andata 'macchiando' di filantropia. Ma come si possa confondere 'amare il prossimo' con la massima universale della benevolenza reciproca tra gli uomini rimane per me un mistero. Questa massima presuppone addirittura la cancellazione del problema del «conosci te stesso»; sul fondamento della propria soggettività, dell'Io che si presume consapevole della propria essenza, attribuiamo ad ogni altro lo stesso valore. L'altro ci diviene *evidente* come 'uguale' all'io (oh la tremenda parola 'uguaglianza', che ha finito col fagocitare in sé quella di libertà!). Avviene l'opposto nei confronti del prossimo; esso è incontrato da chi è in cammino *via* dalla casa del padre e

<

che per raggiungere una terra *che non sa* è destinato a imprevedibili arrischi. Il prossimo è *novitas*, è *questo* evento assolutamente unico; l'uomo è il generale, puro corollario alla certezza dell'Ego cogito, mentre ὁ πλησίος, ὁ πέλας, è il prossimo – e *pelázo* significa urtare, gettare a terra. La radice è quella di *pello*: un urto, un colpo è il prossimo che si avvicina, fino ad abbattersi su di noi. La via del suo muoversi verso-contro ci è imprevedibile, ci appare come un movimento erratico: un *plánema*. Il movimento dell'esodo si intreccia così a quello del prossimo. Due *tempi* che convergono-configgono, che nessun *nómos* terreno assicura.

Quale balzo oltre l'idea di prossimità come somiglianza, come appartenenza ad una stessa gente o come dimensione di reciproca amicizia! Ed è proprio nel linguaggio neotestamentario che *plesíos* può essere detto addirittura colui che è senz'altro lo straniero; anzi, alla precisa domanda su chi sia il prossimo, Gesù esplicitamente risponde che è lo straniero, *il più lontano dalla nostra casa* (*Lc*, 10, 29 sgg.). Il prossimo non è determinabile, non è 'spazializzabile'; è colui che *così agisce*: che ha cura dell'altro, e attraverso questa *cura*, che non attende d'essere in alcun modo remunerata, ha cura di sé, indaga se stesso. Così si comprende anche il significato del *mandatum novum*: ama il tuo prossimo come te stesso – nello specchio del prossimo, del *plesíos*, comprendi che anche tu sei straniero a te stesso. Più essenzialmente ancora: in *Matteo* (22, 36) si indica una chiara scansione tra il «grande comandamento», la *megálē entolé*, amerai il Signore Dio tuo, e «il secondo», amerai il prossimo tuo. Il secondo è detto «*homóia*», affine, profondamente simile al primo. In che cosa consiste la radice di tale affinità? Yahweh è indicato col nome (*rea'*) che i *Settanta* traducono con *plesíos* in *Esodo*, 33, 11: «Egli parlava con Mosè faccia a faccia, come un *plesíos*». L'ineffabile, Colui

che è oltre ogni denominazione, è prossimo, *il Prossimo*. L'altro è il 'primo' amico, senza mai cessare di essere altro – e di sorprenderci, di atterrirci, di metterci alla prova. *Il Prossimo*, insomma, essenzialmente, secondo tutte le accezioni che abbiamo incontrato. Così amare il prossimo esplicita, chiarifica, invera il primo comandamento, amare il Signore. Non è concepibile amare il Signore che non sia amare il prossimo, il suo volto nascosto. Il secondo è tale soltanto in quanto *compimento* del primo: *Gal, 5, 14*. In forma ancora più drastica l'idea è scolpita in *Mt, 5, 43-44*: bada bene di non intendere *plesios* come si trattasse del tuo consanguineo, di un tuo correligionario – neppure di un tuo 'amico' si tratta. E neppure si dice 'semplicemente' di amare lo straniero, lo *xénos*. *Plesios* qui diviene il *nemico*, l'*echthrós*, il 'puro' nemico – un termine che in nessun modo può 'giocare' con quello di *hospes*, come l'*hostis* latino. Il nemico è la possibilità estrema del prossimo. Impossibile non amarlo se si ama il prossimo – e cioè, l'amore del prossimo non può non saper giungere anche all'*im-possibile* di amare l'*echthrós*.

Lei non avverte la paradossalità della situazione? È la mia interpretazione soltanto ad apparirle paradossale? Lei pensa che in fondo *Mt, 5, 43*, non affermi nulla di 'rivoluzionario' rispetto a *Dt, 10, 15*? Che cosa sarebbe, infatti, il *proselytos* che qui ci viene comandato di amare se non colui che sopraggiunge, che ci sorprende venendo da altrove, se non lo straniero? Straniero, appunto, ma non duramente, inequivocabilmente *nemico* (anche a voler tralasciare che nel passo del *Deuteronomio* il proselito è colui che viene a far parte della nostra comunità, che si integra in essa). Immediatamente prima è scritto: non opporti al malvagio (5,39) – non c'è dubbio, è il malvagio in carne ed ossa, chi entra in urto con noi, chi ci attacca – ed ora ecco che si 'comple' il discorso: questo assolutamente nemico lo dovrai amare.

Non solo non devi contro-attaccarlo, non devi ‘remunerare’ il male, ma devi dar-luogo anche ad esso, ‘accoglierlo’, poiché, è evidente, lo accogli se lo ami. E come altrimenti si potrebbe spezzare la catena della vendetta e del sacrificio? È concepibile altra via affinché la *storia* dell’‘occhio per occhio e dente per dente’ possa finire? Il «grande comandamento» giunge così al suo fine, *télos*, a manifestare la sua intenzione ultima; e solo coloro che così lo comprenderanno e *agiranno* saranno *téleioi*, giunti al Fine. Perfetto come il Padre celeste, e quindi segno del Regno qui-e-ora, è colui che, ‘lasciando’ ogni filantropica osservanza dell’«ama il prossimo tuo», lo intende come «non opporti al male», «ama il nemico», e porta così al suo *fine* la storia, che è storia di sacrificio, di vendetta, di odio per il nemico, che è negazione del Regno.

Ma questo ‘non opporti’ è l’esatto opposto del ‘fuggire’. Il prossimo non dà scampo. Bisogna immaginare il volto sovrumanamente severo di Paolo ‘ritratto’ da Dürer mentre pronuncia «amate i vostri nemici»! Soltanto chi porta la spada, chi *decide*, sarà colui che osa annunciare un tale *mandatum*! Ma il paradosso lunghi dall’essere l’impensabile è proprio ciò che dà a pensare. Come *vincere*, infatti, vincere definitivamente, perfettamente la catena del male, se non lasciando che la sua corrente si esaurisca in noi, si disperda in noi, senza abbattersi rovinosa contro alcun ostacolo? Così il non opporsi al male costituisce in realtà il suo più radicale affrontamento e presuppone la figura del *téleios* come di colui capace di sovrumana apertura, del Regno come dell’Aperto onni-accogliente, centomila leghe ‘al di là del bene e del male’. È la *potenza* dell’anima che giunge al suo culmine allorché mostra di *potere* amare lo stesso nemico, poiché proprio in questo amore essa lo *vince* per sempre. Ogni visione irenistica-quietistica del lieto Annuncio è melassa senti-

mentale, caro amico. Ma allora? Abbiamo fatto ritorno alla *philopsychía*, all'anima 'innamorata' della propria potenza, attraverso un inutile *détour*?

Non credo – poiché, se il senso dell'esodo è stato ben compreso, quell'altro, quello straniero, quello stesso nemico in cui ci imbattiamo necessariamente appena abbandonata la casa del padre, e che è per noi *scandalo* sia che se ne abbia cura, sia che si cerchi di rimuoverlo o fuggirlo (*a-kedia*), siamo noi stessi, è anzitutto la nostra propria *philopsychía*. Essa si alimenta di ciò che le si oppone, lo divora in sé e ne abbisogna sempre. Il *téleios* lascia, invece, che questa energia si spenda, si esaurisca senza frutto, non faccia più *uso* dell'altro. *Odiare* se stessi (*Lc*, 15, 26) va inteso, allora, nel contesto del «grande comandamento»: abbandona l'illusorio, immediato possesso del tuo nome, della tua casa, riconosciti nel volto meraviglioso-tremendo dello straniero, dello stesso nemico, non odiarli, non respingerli, non contraddirli, ma sprofonda in essi come in te stesso, indagali, ascoltali, se vuoi ritrovarti. Soltanto così potrai ri-amarti, esserti *phílos*, odiando tutto ciò che ti impedisce, che *in te* impedisce, di lasciarti 'vincere' dal nemico, e cioè che cerca di *difenderti* dal suo apparire. Non è allora la volontà di potenza che trionfa nel grande Sì finale, ma la sua sconfitta.

Ma non saremo certo noi, con le nostre parole, ad abbreviare i tempi della Fine (*Mt*, 24, 22; *Mc*, 13, 20)! Dobbiamo lasciare che queste idee maturino ancora a lungo, in silenzio, per poter sperare di esprimere. Nel *frattempo*, questo abbiamo forse appreso: che lasciare la casa non è fuggire 'al riparo' della solitudine, che solitudine non è la Consolatrice «Ruhe», la Quiete cantata da Hölderlin. Il «confuso viatore che s'è fatto estraneo» all'«umana sede» (*Il tramonto della luna*) è abitato da memorie, agitato da pensieri – anzi, proprio da quella idea di

in-finito che risorge sempre, in diverse forme, allo sguardo del poeta, e *contro* la quale si stagliano tutte le immagini di sepoltura, di tedio, di «atra notte» (*Ultimo canto di Saffo*). Proprio Leopardi, quanto più si ritira «immoto», «in solitaria parte» (*La vita solitaria*), tanto più è *invaso* da immagini e suoni, è partecipe della «infelice scena del mondo». La solitudine non ci permette che di vederla più distintamente e più dolorosamente, ‘dona’ uno sguardo da lunghi, che è ancora più inesorabile, sulla nostra miseria. Ma soprattutto la solitudine è il grembo fecondo della fantasia, della immaginazione, di ciò appunto che ci sorprende e incalza senza che se ne possa riconoscere la provenienza. Non c’è quiete per la mente ‘in ozio’, non c’è solitudine dove si possa trovare scampo dall’essere memoria (Baudelaire «Ho più ricordi che se avessi mille anni»), dall’urtare contro il nostro stesso osso frontale, che ci sbarra la strada.

Non c’è deserto ‘capace’ di solitudine. Semmai nella folla, nella «conversazione» possiamo rinvenirne una traccia. L’*abbandono* del deserto è invece immagine proprio di quell’abbandono che segnava la relazione *necessaria*. La regione da tutti separata è il luogo della preghiera, della parola, cioè, rivolta a quell’Altro che non possiamo abbandonare. Per questo Gesù la cerca (*Mt*, 14, 13; *Gv*, 11, 54), per poter essere *solo-insieme* al Padre. E proprio nel deserto il principio della separazione, *diábolos*, esprime la sua massima energia, perché qui più forte è il Cum. ‘A casa’ esiste ancora riparo dal pensiero e dalla immaginazione che ci spingono a conoscerci, costringendo così ad incontrare l’altro nell’impredittibilità delle sue forme – ma nell’*eremìa*, nel luogo deserto, inabitabile, siamo *con* la sua idea più forte.

È attraverso questa regione, peregrinando in essa, che l’anima può *approssimarsi* a se stessa. Come procedere nel deserto dove nulla possiede? Quali pen-

sieri la colmeranno? Questo sappiamo per il momento: che, *en eremía*, non potrà nascondersi a questo interrogare. E lei abbia la pazienza di proseguirlo con me. Vale.

Post scriptum I. Un-heimlich

Perché non c'è dato possedere luogo? Perché luogo-tópos non significa 'contenitore', non è alcunché di semplicemente-univocamente definibile. Luogo, insegnava Aristotele, è l'*éschaton* del corpo, ciò che il corpo 'tocca' quando raggiunge il suo ultimo fine-confine. Ma dove 'sta' questo ultimo? Possedere stabilmente un luogo equivarrebbe a *definirsi* perfettamente. Nessuno può dire che cosa diverrà, dove lo attende il *télos*. Così abitiamo migrando. *Civitas peregrinans* la nostra, che indagandosi si accresce e delira. Città *proibite* davvero, per noi, quelle che si *consacrano* nel proprio confine e si immaginano perfette.

Mi rendo ben conto che nella prima parte di questa mia lettera ho accennato ad alcune delle idee-guida della tradizione giudaico-cristiana, degne di ben altro commento. Ho parlato di Abramo *pároikos kai parepidemos*, ma in *Lv*, 25, 23, il Signore si rivolge così a tutto Israele, e a Israele già abitante nella Terra promessa. *Pároikos* in greco è praticamente sinonimo di *métoikos*, e sta ad indicare colui che pur risiedendo stabilmente in un luogo non ne gode i diritti di cittadinanza. La sua condizione è quella dello straniero ospite. Ebbene, Israele deve sapere che tale è la sua condizione sempre; non solo in Egitto Israele dovrà chiamare i suoi figli *Gerson*, come fece Mosè. È Davide che così benedice il Signore: «stranieri pellegrini siamo di fronte a Te, come lo erano tutti i nostri padri»; i *Settanta* traducono: «poiché siamo *pároikoi* di fronte a Te e abitiamo-da-*pároikoi* [*pároikoûntes*] come tutti i nostri padri» (*1 Cr*, 29, 15).

Certo, anche presso Israele risiede gente straniera, come ovunque, ma il fatto assolutamente caratteristico è che qui il popolo ospitante dichiara di essere anch'esso null'altro che un ospite!

Ma se perfino Israele *in Israele* è *pároikos*, tutta la terra dovrà, alla fine, essere considerata *paroikía*, luogo dove peregriniamo come 'ospiti', o come coloro ai quali è stata affidata. La *Prima lettera di Pietro* (2,11) riprende testualmente *Genesi*, 23, 4: «vi esorto, carissimi, tamquam advenas et peregrinos [*pároikous kai parepidémous*] ad astenervi dai desideri della carne che fanno guerra all'anima». Non possediamo *in hoc itinere* alcuna «civitatem manentem» (*Eb*, 13, 14). La *Lettera a Diogneto* riassume e conclude questa radicale dissacrazione dell'antica *pólis*: per i cristiani «ogni patria straniera è patria loro, e ogni patria è straniera»; essi vivono nella città, ma come *pároikoi* (V, 5). Non si tratta affatto di una 'ri-presa' della saggezza cosmopolita ellenistica; il cristiano non è cittadino del mondo, ma *pároikos* ovunque; non è ovunque 'a casa', ma straniero e pellegrino. Sradicato da qualsiasi appartenenza di *éthnos*, di *génos*, il suo risiedere in un luogo è soltanto apparente. Il saggio risiede in se stesso; guai al cristiano che sia 'contento' di sé!

Ma allora? È assolutamente senza-luogo, *átopos*, questa *persona* che sconvolge dalle fondamenta il mondo tardo-antico? No; il suo 'luogo' è veramente quell'*éschaton* cui ho accennato – l'*estremo* che, di volta in volta, il suo andare tocca. Perciò il suo proprio luogo non può che essere quello *puramente futuro*, *Civitas dei*. È questo l'im-possibile che comprende tutte le sue possibili erranze. Visto da tale im-possibile, visto *sub specie Futuri*, l'errare del cristiano cessa di apparire quello di uno straniero pellegrino. È chiarissimo in Paolo, *Ef*, 2, 19: non siete più *xénoi né pároikoi*, ma concittadini dei santi e *oikeíoi* di Dio. Voi, in quanto credete, nella vostra fe-

<

de, siete *case* di Dio. Il luogo dove abitate come veri cittadini (*sympolítai*) è la vostra stessa persona riconciliata a Dio, tramite Gesù Cristo. Non si ha casa nella ‘tenda’ che siamo e che ci ospita lungo quest’esodo, ma la propria *persona* diviene tale soltanto allorché perviene al suo *éschaton*, al suo punto-limite, che è la fede in Gesù come nel Cristo. Dunque, possiamo abitare soltanto per fede. Per fede siamo *pároikoi* in terra, secondo il *Nomos della terra*, e ad un tempo *polítai*, *oikeîoi* in noi stessi, nel ‘luogo’ dell’anima dove Dio chiama. Come Dio non abita alcun luogo definito, tempio o monte, così noi possiamo essere suoi *oikeîoi* soltanto abitando il non-luogo della nostra più abissale interiorità. Per essere *qui* abitanti, dobbiamo restare soltanto ospiti e stranieri pellegrini «fuori».

Credo sarebbe arduo sottovalutare l’immenso peso di questa ‘dialettica’ nel destino di quel non-luogo che è Europa. Ogni tentativo di rivendicare in ambiti territorialmente determinati, di assoggettare a sovranità terranee, l’esplosiva energia dei *cives futuri* della Cristianità ha prodotto e riprodurrà sempre, finché una sola delle lingue europee sarà parlata, le più violente contraddizioni. Ma il problema è un altro. Che accadrebbe quando ogni sovranità territorialmente definita venisse meno? allorché diventasse realmente impossibile ogni distinzione di *éthos* e di *génos*? Quando tutta la terra sarà davvero *paroikía*, come potrà esistere un altro? Tutti *pároikoi* significa nessuno straniero. E nessun nemico. Straniero, nemico, saranno soltanto i ‘folli’ che rifiutano l’universale *philanthropía*. Nessuna *xenosophía* sarà concepibile, poiché ne verrebbe a mancare lo stesso soggetto.

E si ricadrebbe nella quintessenza dell’ispirazione *babelica*. Anche i costruttori di Babele erano *pároikoi*; neppure ad essi bastava l’*oîkos* terraneo; era la *civitas futura* lì in alto, la loro idea, il fine che ne de-

terminava l'esistenza. In quanto tutti *cives futuri*, tutti parlavano la medesima lingua; ogni pietra delle loro costruzioni fondava il loro stesso sradicamento. Avevano dimenticato l'istanza *separante* che ispira il racconto di *Genesi*: Dio crea l'uomo maschio-femmina, per poi separarli. È bene che l'uno abbia l'altro in aiuto *contro* di sé. Doppia è anche la polvere di cui è fatto l'uomo: quella terrena profana e quella di Gerusalemme *axis mundi*.

E un solo passo basterebbe a questi *cives futuri* per credere, in quanto tali, di conoscersi, di possedersi, per cadere nella stessa idolatria di Israele allorché nella sua storia ha ritenuto la Terra promessa suo possesso assicurato. Fare del proprio sé un idolo di Terra promessa, e abitarlo in questa forma, è assolutamente inevitabile allorché si dimentichi che il *pároikos* è colui che costantemente è aperto all'incontro con l'ospite, lo straniero e *il nemico*. L'annullamento di ogni distanza nell'universale *paroikía* comporta quello di ogni distinzione e perciò di ogni idea di amicizia. Se un unico 'pascolo' (*nomós*) è la Terra, ordinata secondo un'unica legge (*nómos*), la distanza necessaria al dialogo, il fra-tempo necessario all'ascolto, scompaiono. Eliminare ogni idea del luogo che siamo, che il nostro corpo-mente è, riduce l'idea di relazione al discorso che calcola la distanza tra punti equivalenti in uno spazio inteso come pura forma a priori. Né *pároikos* è sinonimo di *nomade*; *pároikos* è colui che costruisce *escatologicamente* il proprio luogo facendolo *ek-sistere* verso l'altro – e cioè verso la conoscenza di sé, del Fine, del *télos* del Sé.

Dovremmo allora pensare il luogo non solo come l'estremo del corpo, ma come quel limite ultimo in cui esso tocca l'irriducibilmente altro da sé. L'altro non è *pároikos come noi*; è un'altra, necessariamente, la via per cui è giunto a 'colpirci'. L'evento del-

l'incontro non muta il carattere dei distinti, ma anzi ne permette la manifestazione.

Un-heimlich non è affatto l'opposto di *heimlich*, non è affatto ciò che distrugge la casa, assalendola 'da fuori'. Ogni *Heim* è *Un-heim*, poiché ogni casa, ogni 'nostro' luogo è tale soltanto allorché 'tocca' ciò che esso *non* è. Soltanto perché così esiste, è se stesso.

Caro amico, ricorda come il grande Florenskij ci ammoniva sulla saggezza del linguaggio? In russo *drugoj*, significa *altro* e *drug* è l'amico. 'In amicizia' significa perciò *stare con l'altro* – amare il *tremendo* che appare nel volto del prossimo, affrontarne la notte.

Post scriptum II. Due stranieri

Improbus labor indagare se stessi; erranza infinita e *necessaria*. Come svolgere, *diaporein*, tale problema, senza peccare di *hybris*? Come può l'uomo ontologicamente impedito, claudicante, balbuziente procedere verso se stesso, fino a dire se stesso? È la domanda della filosofia nell'età della tragedia – ma non in senso storico-cronologico. È la domanda di una filosofia che 'salvi' in sé il senso della tragedia.

«O figli...», così si rivolge alla sua gente non il tiranno, ma il padre, il protettore. Non vuole venire a sapere da messaggeri; lui direttamente dovrà ascoltare e sapere. Non è stato, forse, proprio lui, lo zoppo, ad aprire la strada, a mostrarsi ἄπορος ἐπ'οὐδέν (*Antigone*, 360), capace di risolvere ogni enigma? Il sacerdote ha fiducia in Edipo, ma il suo discorso non prega soltanto, ammonisce, e nel monito si avverte il tarlo del dubbio. Sì, Edipo, tu ci hai salvato dalla Cantatrice spietata, ma certo non sei un dio. Avresti mai potuto salvarci senza l'aiuto di un dio? E ti aiuterà oggi ancora? O ne hai smarrito l'amicizia?

Senza nulla sapere sei apparso in questa terra. So che ora ne sei il re; so che sei l'*áristos* fra tutti. Ma che cosa conosco *di te*? Solo i tuoi *fatti*.

È come se Edipo rispondesse a quest'angoscia tacita: non dormo, figli miei, non siete venuti a svegliare un dormiente. Né ho pianto soltanto sulle vostre sciagure, ma «molte vie del pensiero ho percorso» (67). Non dice, non può dire: ho gli dèi con me – ma: il *pensiero* non mi abbandona; seguirò il pensiero fino alla fine; il pensiero farà luce. Riprenderò il problema dall'inizio (132), ne indagherò ogni anfratto. La *ricerca* è stata finora negligente. Le vere cause, le *aitíai*, l'*arché*, sono affare del pensiero. Non di preti o preghiere – non di superstizioni.

Ma il Coro riprende, per cenni ancora, il dubbio del sacerdote. Chiama in soccorso tutti gli dèi. Potrebbe un uomo salvare la città? Farsi responsabile di un tale compito? E con la forza del pensiero soltanto? Che cos'è il pensiero dell'uomo se non astuzia, abilità? Non dice forse *soltanto* questo la parola *sophíai*? E poi, Edipo stesso lo confessa: si dichiara straniero, *xénos* (220), di fronte ai fatti, costretto a ri-volgerli dall'inizio proprio perché non li ha vissuti. Insomma, vuol conoscere ciò che non sa. Prende di indagare a partire da segni per lui muti. Lui, lo straniero, capitato da chissà dove, destinato a chissà quale terra, proprio lui è certo di trionfare (145-146)! Un tremendo spettacolo, *thaúma*, deve apparire Edipo agli occhi del Coro, Coro di vecchi, che hanno a Tebe immemorabili radici: eccolo, lo straniero, che arde, che brucia dal desiderio di sapere. È un desiderio *puro*, quasi dimentico delle ragioni della ricerca, del suo senso determinato. Edipo vuole sapere perché la sua mente non tollera l'oscuro, il nascosto, l'aporia (265; 291), non tollera di mancare il bersaglio. Tutti i mezzi verranno usati per far chiaro, anche Tiresia, anche l'oracolo. Tutto va *sperimentato*; tutto la mente può *usare*. Ma è così

che il Coro si appella agli dèi? è forse ‘a disposizione’ del nostro logos il cenno del dio? Non prenderà Edipo che il *semaínein* del Signore di Delfi divenga un logos ‘diritto’? Quest’angosciosa domanda trema nel canto dei Vecchi.

Di fronte al rifiuto di parlare da parte di Tiresia e alla sua rivelazione dopo, si scatena l’*orgé*, l’ira di Edipo. Ma essa non è che la tremenda manifestazione del suo essere *xénos*. Dunque, io sarei straniero a me stesso? Io, colui che ha messo a tacere la Sfinge con la forza della sua mente, non saprei nulla di me? Io, che so di essere un padre per Tebe e i suoi figli, sarei il colpevole delle sue sciagure, l’*anósios*, l’impius (353)? Non può essere; Edipo non può essere che Edipo; l’uno non può essere i molti. Il logos lo afferma. E io so di sapere.

Ma bisogna anche trovare una spiegazione alle parole di Tiresia. La mente di Edipo non cessa di lavorare, non si lascia travolgere dall’ira. Perché Tiresia mentirebbe? È complice dell’assassinio di Laio? complotta con Creonte contro di me? Bisogna indagare anche le ragioni della menzogna, altrimenti potrebbe passare per verità. Bisogna *aver ragione* della menzogna. E qui gli oracoli non servono, come non sono serviti per risolvere gli enigmi della Cantatrice. Non che nella prepotenza del suo discorso contro Tiresia Edipo contraddica la precedente fiducia che aveva dichiarato nell’oracolo o che nella sua ira ne smascheri il carattere ipocrita. L’oracolo rive-la una situazione, ma lascia alla *gnóme* (398) di indagarne i nessi, la trama, l’*aitía*. L’oracolo dice che è stato commesso assassinio, che la colpa va lavata. Ora sta alla mente far luce. E Tiresia questo vorrebbe appunto impedire, aggiungendo all’oscurità del dio la sua falsa spiegazione, trasformando in menzogna ciò che è oscuro nella sua essenza.

Quanto straniera all’orecchio dei Vecchi deve suonare la *gnóme* di Edipo! Che pretende? Che l’oraco-

lo parli *saphés*, chiaro, diritto (390)? Nulla sa, dunque, del dire di Apollo. Si fa tiranno nei confronti di Tiresia? Ignora, dunque, che Tiresia è *dôulos*, servo soltanto del Lossia (410). Che vuole, insomma, *lo straniero*? come vuole *skopeîn*, indagare il destino (407)? Ma straniero, sempre più, si avverte ormai anche Edipo. Come poteva immaginarsi saldamente re, lui, che nulla conosceva del luogo, della sua origine? Un senso di solitudine, di precarietà, a lungo rimosso, quasi cancellato, lo riassale. Da questo luogo vogliono cacciare – me, lo straniero, che da solo sono venuto, da solo ho salvato la città. Ma saprò impedirlo, saprò domarli. Si tengano i loro indovini; io ho dimostrato di valere più dei loro oracoli e dei loro sacerdoti. Edipo ‘rinasce’ – ma ‘rinasce’ straniero. Come tale dovrà ormai condurre la sua indagine, fino alla fine, costi quel che costi. Smisurato desiderio di sapere. Ma come non cadere nella ‘dismisura’ se vogliamo, *stranieri*, conoscere noi stessi?

Edipo non pensa a difendersi; pensa a sapere. Interroga Creonte, *en parresía*: parole libere, per quanto soffocate dall’ira. Parole abili: perché Tiresia non ha parlato allora? perché ha tacito per lunghi anni? Perché proprio ora si decide a parlare e mi menziona? E tu, Creonte, nulla ne sai? Tutto ciò è *illogico*. Sì, lo è. Creonte tace di ciò che non sa (569). Proprio di ciò che non sa, poiché è l’oggetto dell’interrogazione, Edipo deve invece parlare – fino alla fine, che ciò porti al successo o al naufragio. Ma è Creonte il ‘familiare’ al Coro; Creonte è ‘di casa’: «parla bene Creonte [...] non pensare troppo in fretta, o re» (616-617), lasciarsi condurre dal solo pensiero, quando si rivolge in se stesso, quando precipita in sé, non è prudente; le vie del solo pensiero sono scivolose, infide. Ma non vuole salvarsi, Edipo, vuole sapere.

Sopraggiunge Giocasta. È esplicita la sua preghie-

ra: meglio fuggire, Edipo. Metti pace a questa *stásis* che agita la tua lingua e la tua anima (634-635), *fuggi* da questa ostinata volontà di comprendere il detto dell'oracolo; nessun uomo possiede la *téchne mantiké* (709). Non lo aveva, in fondo, affermato anche Edipo? Se il dio vuole annunciare qualcosa, lo manifesta chiaramente; egli non 'invidia' la nostra 'filosofia'. Paradossale l'esordio di Giocasta: vuole dis-trarre Edipo dalla sua ricerca proprio appellandosi alla sua ragione! E così inevitabilmente le sue parole lo spronano ancora più al *télos*, al fine dell'indagine – si faccia venire il servo testimone, che era fuggito (lui, sì, può fuggire, che è *dóulos*, non Edipo) il più lontano possibile, a pascolare le greggi; se ne verifichino le parole. Nulla si lasci intentato.

Come è possibile evitare che i vaticini si realizzino se non conosciamo noi stessi? Essi sono rivolti a chi per noi è straniero. Ma con questo straniero è necessario entrare in urto; egli fa ritorno e ci colpisce. A che vale conoscerlo? implora Giocasta. Tyche ha potere su noi; è Tyche che conduce a termine la nostra vita. E tu Edipo ne sei il figlio 'prediletto'. Cessa da questo smisurato desiderio (*prothymía*, 838) di conoscere. A caso è stata gettata la nostra esistenza; assecondare Tyche è tutto ciò che possiamo (979). Sono fantasmi, Edipo, le sciagure che ci assillano: uccidere il padre, congiungersi alla madre. Non trasformare in realtà questi sogni, se vuoi facile la vita. Ma il *kairós* è giunto, ineluttabile: lo straniero ha deciso di conoscersi (1050). Giocasta sa, ha tutto compreso. E come colei che sa la *volontà di vita*, ella parla. Non puoi vivere senza oblio, Edipo (1057). Se ti è cara la vita, non cercare ancora (1060-1061); μὴ δρᾶ τάδε (1064), non fare questo. Mai il verbo-chiave *drán* è stato pronunciato con più tragica intensità: non compiere il passo decisivo, Edipo, non pretendere di *fare* chiaro in te, in ciò che sei, di ricordare tutto, di svelare la tua stessa origine. Ecco il

drân periculorum maxime, che non ammette pentimenti, correzioni: conoscere se stessi (1068). Che cosa significa, Edipo, smascherare lo straniero? Straparsi il proprio volto? E come sopravviverai, allora, al tuo ‘spettacolo’, se non accecandoti?

Giocasta sa, ha compreso, che il sopravvivere esige il dimenticare. E ancora Edipo, di contro, interpreta le sue parole sul metro della propria *gnóme*: è orgoglio di regina ciò che la spinge a non proseguire l’indagine, «ha vergogna della mia nascita bastarda» (1079). Ma Edipo è figlio di Tyche, non schiavo di Ananke: non può *stare* dove il fato l’ha posto. Tyche dona (1081) vari eventi, è generosa di incontri, fortunati, sventurati. E vuole che li si apprenda. Edipo non può non imparare dalla sua dea senza volto; perché mai dovrebbe ignorare il proprio *génos*, la propria origine? (1085). Non un solo istante Edipo recede dall’apprendere; divora la propria *historia* (1165); più è tremendo (*deinón*) ciò che ascolta, più vuole ascoltare (1169-1170). Egli esige la luce che acceca; non è soltanto filo-sofia la sua, ma passione per il puramente *saphés*, per la perfetta *evidenza* (1183). Ecco l’insuperabile *deinón*, il ‘meraviglioso’: l’uomo, l’‘impedito’, la raggiunge – ma come potrebbe poi vivere *nella Luce*?

La Luce rivela che l’uomo è straniero a se stesso. Che deve apprendere di non sapersi. E poiché non si conosce compie atti che non doveva compiere – il primo, che tutti comprende: nasce e non avrebbe dovuto. E tali atti giudica il Tempo che tutto vede. Ed è giudizio che si compie *in* Edipo, precipita addosso all’eroe come una potenza sconosciuta. È il divino in lui, o il suo *daimon*, una presenza *nel suo sangue* che pretendeva insistente di essere espressa. E l’eroe l’ha liberamente ascoltata, *liberata*, fino al proprio naufragio. Edipo credeva di essere perfettamente padrone di sé, *re*, e in quanto tale perfettamente sposo e padre. Troppo, per l’oracolo. Nella sua illusione di sa-

pere, di saper sciogliere tutti gli enigmi, era giunto a pretendere *chiare* perfino le parole del Lossia. Credeva non vi fosse natura capace di nascondersi. Ora che non vede, sa. E per questa sua tragica sapienza verrà di nuovo ospitato e onorato.

Cacciato dalla casa del padre (cacciato in forza dell'oracolo, di cui non intende i *segni*, perché non sa di essere straniero e perché li interpreta come espressione di un logos diritto), Edipo crede *sua* la terra che lo ospita, figli suoi gli abitanti, sua la regina. Edipo non vuole essere straniero. La sua esistenza è una lotta disperata contro tale condizione. Che mai egli riesce a dimenticare: Creonte, l'‘indigeno’, vuole cacciarmi? Tiresia complotta contro di me per mettere al bando lo straniero? Edipo vuole restare, qui ha messo radici. Ma quali radici mai contro la Dike di Chronos? Giocasta comprende il paradosso: tu, Edipo, vuoi restare e ad un tempo metti tutto in movimento, scuoti ciò che dovrresti lasciare immobile, cerchi, indagini, agiti. Come è possibile coniugare il tuo delirante desiderio di apprendere con l’essere a casa? Ma Edipo pretende di *stare* secondo una misura assoluta. Non gli interessa ‘risiedere’. Egli deve costruire da sé la propria casa, fonderla sui fondamenti più solidi, sull’evidenza più luminosa. La sua casa deve essere l’immagine del suo *sapere di sapere*. Come avrebbe potuto il suo *mýthos* non diventare uno dei simboli della ‘complessità’ del Moderno?

Anche Mosè è cacciato; due volte straniero: è un *altro* nel suo stesso nome per gli Ebrei; è un *altro* per gli Egizi. Anche Mosè *diviene* se stesso, apprende ciò che il suo nome significa attraverso il dolore. Ma Mosè non avrebbe voluto; si sarebbe volentieri nascosto a tale missione. Non v’è traccia di orgoglio, di hýbris nella sua figura. Edipo pretende di conoscer-si e indaga se stesso con la spietatezza della propria

mente; Mosè è *conosciuto*. È il signore che lo rivela a se stesso. Mosè si conosce soltanto in quanto è conosciuto. Ed egli crede, fermamente quanto dolorosamente, nella conoscenza che l'Altro ha del suo destino.

Ma Yahweh non parla a Mosè come Apollo parla ad Edipo. Le parole di Yahweh sono semplici e chiare. Sono *comandi*. All'origine è il *comando*. Yahweh non vuole essere frainteso, e perciò giunge a parlare faccia a faccia col suo servo. Apollo abbandona Edipo alla impervia arte dell'interpretazione. Mosè sta fermo allo specchio che il suo Dio gli apparecchia. Di quel riflesso egli è certo. A quale immagine di sé potrebbe aggrapparsi, invece, Edipo?

Edipo lotta per non essere straniero, per cancellare ogni traccia in sé dello straniero. Yahweh conosce Mosè come tale e gli comanda di considerarsi sempre secondo tale figura. Ma in quella conoscenza, nella certezza di quel conoscere, Mosè è ancora straniero? Non diviene una dimora l'esser straniero nella conoscenza che il dio ha di noi e che ci comunica? Edipo vorrebbe resistere, insistere nella città che ritiene sua – come ci fossero città nostre o città che rimangono. Mosè conduce il suo popolo ad una terra che neppure vedrà e che il suo popolo mai potrà dire sua. Ma Edipo, proprio nella sua lotta per insistere a Tebe, non mostra forse che la città non può appartenergli? E Mosè, invece, nel suo esodo, non è in ogni istante accompagnato dalla *dóxa* del suo Signore, non abita sotto la Sua tenda? Chi dei due è più straniero? chi conosce se stesso più profondamente come straniero: colui che lotta per non esserlo, o colui che si riconosce come tale nello specchio ineffabile del suo Dio? Colui che non può cessare di indagare se stesso, poiché lo straniero in lui ha vie altrettanto profonde della sua stessa anima, o colui che nella parola del suo Dio si è finalmente conosciuto o è stato costretto a conoscersi?

Lo straniero della tragedia e lo straniero biblico 'combattono' in noi, protagonisti di quella *stásis* che è la nostra anima. Possibile *de-ciderla*? E come, se Edipo si cerca, tuttavia, nel *semaínein* di Apollo, e Mosè a forza è tratto via dalla città che credeva di abitare? Nel loro stesso opporsi queste figure si mostrano indisgiungibili. Nessuna delle due conclude l'altra. Insieme tracciano una via, quella, forse, che in questa lettera le ho indicato: possiamo 'misurare' noi stessi soltanto nella pupilla dell'altro ('oltre' il riflesso di noi che ci offre!). Ma tale specchio è trama di segni. Occorre il tuffatore di Delo per penetrarne i meandri – chi non ne tema la luce accecante che ci colpisce alla fine.

LETTERA III
SPES CONTRA SPEM

Caro C., le considerazioni sulla solitudine che ho svolto nella mia ultima lettera mi hanno condotto al problema che abbiamo insieme discusso in quel lontano incontro sull'*angustia* in Tommaso e Heidegger. Lo ricorda? La grande biblioteca del convento domenicano ci ospitava silenziosa e stupita: come voler ricavare il senso di quella parola dalle compatte muraglie dei suoi tomi? E con ragione, forse – non è altrettanto impossibile disperare che essere perfettamente soli?

Parrebbe però che la disperazione avesse essenzialmente a che fare con l'impossibile. Noi disperiamo di ciò che crediamo impossibile raggiungere. Ma non tutto ciò che consideriamo irraggiungibile genera disperazione. Disperiamo soltanto quando riteniamo impossibile raggiungere ciò che ardente-mente desideriamo. È questo massimo ardore il 'pa-dre' della disperazione. Tra gli innumeri 'impossibili' indifferenti, ecco uno ci colpisce, ci re-clama. Dobbiamo 'amarlo' senza via di scampo nello stesso tempo in cui disperiamo di poterne 'fruire'. Per

Tommaso questa dinamica è segno di superbia, poiché chi dispera dispera di poter raggiungere con le proprie sole forze. È la ragione sempre che dispera – la ragione che vuole sormontare se stessa, ergere la propria natura al sovrannaturale, confidando soltanto in se stessa. La ragione dispera per l'inevitabile naufragio di questa superba speranza. Potremmo dire che la disperazione appare *il peccato della ragione* che pretende di oltrepassarsi da sé – il più nobile e il più profondo dei peccati – quello che allontana da Dio colui il quale, in un certo senso, Lo ha più ardente desiderato. La disperazione è il frutto di chi desidera l'Assoluto *sola mente*.

Ma, allora, perché Tommaso la chiama *filia accidia* (*Summa Theol.*, II, II, q. 35)? Accidia è assenza di *kēdos*, di *cura*; gli accidiosi sono i negligenti, i tiepidi, coloro che per pigrizia indugiano. Dante li rappresenta immersi nello Stige, «fitti nel limo», neppure figure, ma quasi soltanto «fummo» e un gorgogliare «ne la strozza» (*Inferno*, VII, 121 sgg.). Gli accidiosi non hanno mai veramente sperato. Come avrebbero potuto disperare? La ragione-che-dispera non era certo lenta in amore (*Purgatorio*, XVII, 85 sgg.); ammesso che sia possibile ‘purgarla’, il suo luogo ultra-terreno non sarà certo quello di coloro che per contrappasso sono «di voglia a muoverci sì pieni / che restar non potem» (*Purgatorio*, XVIII, 115-116). La *tristitia* di costoro, la grevità indifferente del loro carattere non sembra aver nulla da spartire con quell’ardente desiderio dell’umanamente impossibile che genera disperazione.

Potremmo forse pensare a due generi di disperazione: quello superbo di chi rigetta la speranza che la patria cui anela possa farsi anche via (Agostino: «cum ergo ipsa sit patria, viam se quoque nobis fecit ad patriam», *Doctr. chr.*, I, II), e quella di chi si ‘ritira’ da ogni desiderio e speranza, di chi si nasconde al loro morso. Ma potremmo anche collegare i due

momenti e dar conto così della profonda intuizione che sostiene la definizione di Tommaso. Non possiamo dire assolutamente disperato se non chi dispera della stessa accidia. E cioè, soltanto colui che ha *invano* cercato rimedio al fallimento del suo ardente desiderio nell'«accidioso fummo», soltanto costui esprime perfetta disperazione. Accidia e disperazione confondono così le loro acque. La mente che al culmine del proprio sforzo dispera di poter compiere il proprio fine non potrà non affrontare il richiamo dell'accidia: *secedi dal tuo desiderio, liberati dalla sua cura*; allora, se nulla spererai, sarai finalmente *se-curus*. Vera disperazione può nascere soltanto dal fallimento di tale richiamo, dal non volerlo o poterlo ascoltare, dal rigetto anche di questo estremo *refugium* (*Summa Theol.*, I, II, q. 35)

Ma ecco il paradosso: se la disperazione è concepibile soltanto come disperare della stessa accidia, e cioè disperare dell'assenza di cura, disperare significa non poter smettere di essere *in-securus*. La disperazione è *filia acediae* nel senso che per essere tale fino in fondo dovrà disperare dell'accidia, e dunque non potrà che attraversarne la dimensione, per affermare, alla fine, che non v'è rimedio alla cura. E che perciò non v'è perfetta disperazione. O che il disperare, il se-cedere da ogni speranza e da ogni cura, è l'impossibile. O che il disperare non è che continuare a sperare l'impossibile. «L'uomo non dispererebbe se non isperasse»; e non solo perché non si dà «disperazione umana che non possa crescere»; e non solo perché si può «goder della stessa disperazione» (*Zibaldone*, 1545-1547) – ma perché disperare è concepibile soltanto come naufragio di quella speranza di *se-curitas* che nasceva dal fallimento stesso di ogni speranza. Il disperare ridesta perciò alla cura «che ci sugge il petto», all'«invitta cura», alla sua «amara luce» (*Inno ai patriarchi*). Neppure la disperazione è rimedio alla cura,

con cui il Padre volle affliggere i mortali. Egli non vuole sonno nel suo regno. Neppure dopo la morte le anime possono dirsi *se-curae* (*Eneide*, VI, 444).

Allorché disperiamo di poter disperare, allora proviamo ciò che indica il termine *angustia*. Non possiamo ‘procedere’ sperando (*spes da pes*, spiegava il fantasioso Isidoro di Siviglia! la speranza come il *piede della civitas peregrinans*) – né possiamo rifugiarci nel «fummo» dell’accidia. Angustia, *anxietas*, *Angst*, è il soffocare, l’essere prigionieri della propria impotenza, l’essere totalmente esposti all’*insecuritas*. Ma senza più quel ‘fondamento’ che ad essa conferiva la superba illusione di poter ‘fruire’ dell’oggetto del proprio amore in forza della propria stessa natura. Sono ri-gettato all’ardore di quel desiderio in modo, per citare ancora Leopardi, «disingannatissimo». Fondato su nulla, rimango appeso all’impossibile. Ardo di desiderio per l’impossibile che so tale. Sono sospeso tra il niente delle prime speranze e illusioni e l’impossibile del mio desiderio. Ma li patisco entrambi; essi sono divenuti per me problemi ineludibili. Non posso disfarmene; essi sono il mio *prâgma*, la mia *cura*. Disperare significa non poter fuggire dal faccia-a-faccia con essi, dopo che *niente* assicura di poter raggiungere ciò che era oggetto della speranza, anzi, ciò che ne è la causa finale.

La disperazione sradica perciò da ogni *se-curitas* o *akedia*; essa pone di fronte non alla speranza di questo o quello, non a una ‘finita’ speranza, non alla speranza in qualcosa che si spera ‘disponibile’, ma all’impossibile in quanto tale. Ciò solo *preme*, di ciò solo si ha *premura*. Disperare ci appare, allora, non come uno stato, ma come una condizione di sospensione angosciosa; non come un essere-disperati, ma come un doppio movimento tra nientificazione del fondamento della speranza e cura dell’impossibile. Ciò che fondava la speranza non è semplicemente

cemente ‘consumato’, ma è in tale cura, come appunto il niente che la ‘fonda’ e senza di cui essa non avrebbe il carattere che ha.

La disperazione libera da tutti gli idoli che volevano ‘rimediare’ alla cura; ma così anche, necessariamente, libererà dalla credenza che muoveva il desiderio della mente superba, dall’idolo, cioè, della propria stessa potenza. In che modo procedere? La disperazione non può *stare*. Ma da dove trarrò il respiro? come non soffocare? Un bivio le si para davanti (nel tedesco *Ver-zweiflung* risuona il doppio che connota l’Angustia-Angst): o soltanto dall’Impossibile potrà venire il fondamento e la forza per sperare l’impossibile, e cioè soltanto in questa folle speranza sarà possibile ancora procedere, oppure è nell’angoscia che libera dagli idoli che si svolge l’interrogare dell’uomo, è *in essa* e soltanto *in essa* che si esprime il suo trascendersi. Il disperare dell’accidia ‘apre’ in entrambi i casi alla coscienza di esistere in intimità col prendersi-cura (maí *soli* perciò!), che è insieme ‘premura’ e pena (*Sorge* e *sorrow*, come ricorda Heidegger stesso citando in *Sein und Zeit* Seneca!), ma, lungo la prima via, la disperazione si trasfigura in fede nell’Impossibile, mentre lungo la seconda essa si afferma come origine, come fondamento irremovibile, dell’ek-sistere interrogante che è ‘affare’ dell’esserci solo, del *Dasein*.

È un grande confronto, caro amico! Un vero *pólemos*, che conferisce alle nostre filosofie e teologie il loro senso più originario, almeno nella misura in cui esse siano ancora consapevoli di nascere da meraviglia e *sgomento*. Lo ripeto: il primo ‘movimento’ è comune ai duellanti: l’*angustia* non è paura; la paura è sempre rivolta a qualcosa; l’angoscia conduce invece l’uomo alla rivelazione del niente del fondamento della speranza. La paura spinge a chiudersi in sé, ad *assicurarsi*; l’angoscia *dischiude* alla cura per quel niente. L’angoscia non ‘stringe’ soltanto,

<

non ‘mozza il fiato’ e basta (l’*Angst* heideggeriana riprende qui alla lettera l’*anxietas* di Tommaso), ma libera da ogni «utilizzabile intramondano», brucia la casa dell’utilizzabile. E questo spaesamento «deve essere concepito in sede ontologico-esistenziale come il fenomeno più originario» (*Sein und Zeit*, par. 40): il radicale *Unheimlich* dell’angoscia ci rivela la gettatezza dell’esserci. È forse possibile, a questo punto, che la cura si arresti a desiderare il semplicemente utilizzabile, si «adagi tranquilla in ciò che è solo effettivo [wirklich]», si disperda nell’«occupazione» (*Sein und Zeit*, par. 41)? Voler ‘addomesticare’ la cura significa soltanto sprofondare nella *noia*. È il *fastidium* che provoca il ripetersi dell’identica situazione (*Summa contra Gent.*, III, 62), la *satietas* per la ricerca di ciò che ci ‘occupa’ ed è segno del nostro essere vuoti. Ma quando tocchiamo la «noia profonda» (Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, par. 30), quando sfuggire la noia nel «non aver tempo» diviene impossibile e non più *io* mi annoio, ma il mondo diviene *taedium* impersonale e onniavvolgente (*taedium* ha il colore del lutto: *taeda* è tanto la fiaccola di Imene, quanto la luce che illumina l’estremo, irreversibile ‘passaggio’); *languer* (*Lang-weile* non è che lo stare sospesi, l’esitare indifferente), quando la durata diviene troppo *lunga*, di nuovo insorge l’angustia, il vuoto stesso ci chiama: ‘troppo’ si è indugiato nel mezzo dell’ente e basta, manca aria, una decisione si impone. La fuga nell’occuparsi intramondano rigenera perciò l’angoscia che voleva guarire: la noia è, alla fine, intollerabile. Irrimediabile anche? Così parrebbe per il nostro Leopardi: noia universale e *necessaria*. L’uomo e solo l’uomo si annoia, e annoiandosi sente il proprio nulla («figlia della nullità [...] madre del nulla»), ‘passione’ che non troverà rimedio in nessuna ‘occupazione’, ‘passione’ non distraibile. Esattamente come in Heidegger – ma in Heidegger la noia manda a fondo, po-

tremmo dire, l'accidioso desiderio di *securitas* e dischiude (*decidere* in *Essere e tempo* è detto sempre nei termini dell'*Erschliessen*, dell'aprire-dischiudere, non del decidere-tagliare) al possibile. Il tempo della dura che incanta-incatena nella *Langweile* serba in sé e annuncia il possibile dell'attimo che lo de-cide, e cioè «annuncia se stesso come ciò che deve venire spezzato» (*Die Grundbegriffe*, par. 32; *Sein und Zeit*, par. 65). Per Leopardi, invece, «l'uomo si disannoia per lo stesso sentimento vivo della noia universale e necessaria» (*Zibaldone*, 262, 2219); il *pensiero* della noia appare così l'unico rimedio al suo male «formidabile». Una *pazienza* della noia, un 'eroico' insistervi meditandone appunto la portata *ontologica* – soltanto questo ci è dato per Leopardi. Heidegger analizza, invece, la noia nella prospettiva ek-statica dell'esserci; l'esserci è già avanti a sé nella sua gettezza, è in-vista-di, è progetto *ab origine*. L'apertura dischiudente non capita all'esserci occasionalmente, ma vi è iscritta nella sua stessa essenza. Una potente trama *teleologica* sottende l'intera analitica heideggeriana dell'esserci; essa è tutta pre-giudicata dal suo esito possibile: l'ascolto autentico della noia profonda (allorché fallisce il vuoto affaccendarsi per discacciarla) – l'angoscia che libera dal perdgersi dietro il «disponibile»; il rivelarsi come cura dell'essenza dell'esserci; il dischiudersi, il lasciarsi chiamare di fronte al proprio essere-responsabili, 'rei', l'essere originariamente obbligati alla propria gettezza, doverne rispondere, doverla radicalmente assumere per *auto-progettarsi* in essa. Leopardi 'si nega' tale prospettiva; essa gli sarebbe certo apparsa alla fine paradossalmente consolatoria: come se l'esperienza della noia potesse venir trattata in quanto 'fondamento' di un 'lasciarsi andare' al niente proprio *al fine* di liberarsi da ogni idolo. Non viene rimossa la dura passione dell'*angustia* laddove essa sia indicata come origine dell'interrogazione? Un'an-

goscia che apre, che dà parola, è ancora affine alla *Sorge* di Hölderlin, figlia della Notte, che tutto costringe e soffoca, opponendosi al «linguaggio degli amanti»?

Il punto che divide Heidegger da Leopardi è quello che lo avvicina a Tommaso, o meglio, e ancor più profondamente, al *discorso* di Paolo che collega la perfetta disperazione nella potenza delle nostre opere, e della nostra legge, alla speranza impossibile che l'Altro da noi e dalla legge possa 'giustificarni'. Heidegger partecipa in pieno alla tradizione teologica paolina intorno alla *potenza dischiudente* dell'angustia. E ad un tempo la capovolge, ne rovescia dalle fondamenta il significato. Lo stesso vale per i suoi rapporti con Kierkegaard. Per Paolo l'impossibile speranza che la fede fonda non è concepibile se non *attraverso* la disperazione; per Simone Weil è «la contemplazione senza alcuna consolazione, la contemplazione assolutamente pura della nostra miseria» a *strapparci* in cielo. L'icona di questo movimento è Gesù stesso nel suo «grande grido»: la contemplazione irriducibile della sventura è l'unico 'fondamento' della speranza, poiché è possibile soltanto *spes contra spem*. Perciò è impossibile arrestarsi alla disperazione (e ciò vale per tutte le forme del nostro *operari*); perciò essa funge da 'prologo' grandioso nella *Lettera ai Romani*, e proprio il rifiutarsi di *credere* di poter raggiungere ciò che eccede essenzialmente il nostro potere costituisce il colmo del peccato. Esattamente in questo contesto si agita l'interrogare heideggeriano – ma come un *contro-canto*, nota a nota, rispetto alla tradizione paolina.

<

Sì, amico mio, una differenza abissale! e proprio questo abisso ci riguarda. Non si soffermi sui suoi aspetti più evidenti, laddove Heidegger (*Sein und Zeit*, par. 38) enfatizza puntigliosamente come l'esser-gettato dell'esserci non rappresenti affatto una 'caduta' da uno stato originario, non significhi affat-

to qualcosa di «deplorevole o cattivo», non abbia alcuna connessione con determinazioni quali corruzione o peccato. (Ma, allora, perché chiamarlo *Verfallen*, che non può significare se non *deiezione*? Non esiste altro linguaggio che il teologico per esprimere la gettatezza dell'esserci?). Sia a Paolo che a Heidegger ciò che veramente preme è la prospettiva che l'angoscia provoca: la possibilità di liberarci dalla comprensione del Sé a partire dal mondo, dal pubblico, dal *Man*, dall'utilizzabile (dall'*uti* agostiniano), la rivelazione dell'esserci come trascendenza, essere sempre oltre ogni determinatezza, 'avanti' rispetto a sé. Il nodo noia-angoscia (la casa, *Heim*, che viene a noia e si rovescia angosciosamente in *Un-heim* – la casa da cui fare esodo) è per entrambi all'origine del farsi liberi innanzi al proprio *poter* essere. Ma come rispondere a tale poter essere? come assumerlo, come farsene carico? Qui ha luogo la sfida, che i teologi, temo, hanno troppo timidamente impugnato, accontentandosi di glosse e rilievi banali intorno all'*Angst* come rivelazione del Ni-ente, rivelazione che oltrepasserebbe ciò che viene indagato nelle scienze ed esperito nelle forme del fare (e cioè oltre l'intero contenuto della filosofia) – intorno, insomma, all'angoscia come rivelazione del peccato che 'abita in me' e che mi *prova* finalmente che non so cosa faccio, che sono 'occupato' dalle mie opere. Di nuovo, ciò che interessa ad entrambe le 'vie' non sono i 'contenuti' dell'angoscia, ma la sua energia liberante, la dinamica che essa fa insorgere.

Per Heidegger l'apertura è tale soltanto in quanto pura chiamata al possibile; il progettarsi dell'esserci non solo è *auto*-progettarsi, ma insiste nel suo esser-gettato. Nulla sopravviene a fondarlo. Di più: se la decisione che scaturisce dall'angoscia corrispondesse ad una *determinata* chiamata, se aprisse all'ascolto di Altro rispetto al proprio stesso essere-colpevole, si ricadrebbe nel desiderio di *securitas*; l'es-

serci non saprebbe insistere nella responsabilità nei confronti del proprio stesso essere-colpevole, fuggirebbe nella ricerca di consolazione presso una Potenza che assicuri il desiderio, che fondi la speranza. Il ‘salto’ in una tale fede è, dal punto di vista heideggeriano, la più pura espressione dell’esistenza inautentica. Insomma, per Heidegger l’ek-stasi che nell’angoscia si produce è essenzialmente distacco da ogni fede. È affermazione della trascendenza dell’esserci stesso, della trascendenza costitutiva dell’esserci come sempre «geworfener Entwurf», auto-progettarsi gettato. Il poter-essere dell’esserci è sempre un *gettato* poter-essere. Per Paolo, in termini assolutamente opposti, l’angoscia è energia liberante all’atto di fede in quanto fondamento dell’impossibile speranza. Del tutto consapevolmente, a mio avviso, tanto più in quanto ne interiorizza movimenti e termini, Heidegger propone in *Sein und Zeit* un’ontologia esistenziale anti-paolina – e perciò anti-cristica, quando nel Cristo si veda (come voleva Nietzsche) la suprema ‘invenzione’ del genio di Paolo. L’essere-colpevole è *irredimibile*; la *cura* proprio questo afferma: non indicando il termine *Schuld* in alcun modo una colpevolezza affettiva, esso è segno dell’essenza stessa del Dasein, poiché lo conduce di fronte al proprio Niente, al proprio essere nullo fondamento di una nullità. Questa ‘rivelazione’ che spaesa, che sradica da ogni *securitas*, e perciò stesso da ogni *paura* (poiché si ha paura sempre soltanto di determinazioni finite), è ciò che libera. La libertà dell’esserci consiste nel *liberarsi*, nel decidersi nei confronti di se stesso. E questo decidersi è il suo attimo, il suo *kairós*. Il *kairós* è l’*ou-topía* dove l’esserci si fa totalmente responsabile del proprio poter-essere, comprendendolo tutto nell’essere per la sua morte. Il *kairós* paolino annuncia essenzialmente la nostra impotenza a liberarci e, in esatta antitesi al discorso heideggeriano, che la nostra pos-

sibilità estrema, insuperabile, inobliabile non può essere la morte, proprio perché l'Evento che segna il nostro distacco da ogni speranza nelle opere, nella legge, nel «disponibile», è Evento di *resurrezione*.

Comprende ora la sfida? Se l'esserci non è per la morte non potrà mai liberarsi: *Freiheit zum Tode*. Se l'esserci ek-siste in vista di qualcosa di determinato e sulla base di un fondamento che ne trascende l'esser-gettato, l'esserci rimarrà asservito a tali determinazioni. Esse saranno il suo Signore, che garantisce *securitas* in cambio di obbedienza. Il sapersi per la morte, il riconoscere la morte come suprema possibilità, libera da ogni speranza-esigenza di assicurazione. La salvezza-redenzione di Paolo non potrà apparire, allora, che come l'idolo sommo, mentre, all'opposto, secondo la prospettiva paolina, il *distacco* dalla fede nella vittoria sulla morte (e cioè, per Paolo, il distacco dalla *realità* del Cristo) è l'opera suprema dello spirito della Separazione, il segno diabolico per eccellenza. Possiamo *seriamente* presumere che a noi sia data la forza per *deciderci* intorno a tale dilemma?

Certo, è possibile anche oscillare tra questi opposti, 'rimediare' al loro *tragico* antagonismo arrestando entrambi ai primi passi del loro movimento e mettendone tra parentesi gli esiti ultimi. Ma come *giudicarli*? Non sarebbe come pretendere di *dividere* noi stessi, *in* noi stessi, le dissonanze che ci compongono? Di nuovo, se vuole, il dramma del *gnôthi seautón*. Intendo dire: perfetta disperazione non è impossibile proprio perché un bivio la costituisce? e cioè un aut-aut, o libertà per la morte o fede. Sempre l'angustia è 'ciò' che dà inizio. Potremmo dire che se il credere è fondamento della speranza, è l'angoscia il fondamento del credere. E non vi è interrogazione che non sia intorno allo sgomento per la rivelazione sul nullo fondamento del nostro esserci. Ma a tutte queste determinazioni sfugge l'es-

senziale. E l'essenziale è l'abisso che separa le due prospettive: per la prima l'angoscia non può trovare risposta che nella sua stessa più intima costituzione; l'angoscia che trova risposta si riduce alla più inautentica forma di *securitas*; per la seconda, l'angoscia che rimane presso se stessa necessariamente si risolve in disperata *akedia*; ma ciò che ci è impossibile raggiungere può esserci donato. Per la prima, la libertà non è tale se non come auto-progettarsi dell'esserci, se non come *liberarsi*. Qualsiasi «attender certo» (*Paradiso*, xxv, 67) distrugge l'esistenza autentica. Per la seconda, all'opposto, proprio quella possibilità estrema in cui insiste ogni determinazione del nostro poter-essere è destinata a rigettarci nella muta disperazione.

Forse, poiché «omnia tempus habent», vi è il tempo della chiamata che fa decidere e quello della decisione 'fondata' sulla voce del puro poter-essere. E il *kairós* è così duplice in se stesso. Ma, ogni volta, una sola è la forma in cui appare. Possiamo avvertire quella duplicità, non rappresentarla in *una* forma. Il loro accordo è in-finito, nel senso che la possibilità di entrambe le forme dell'attimo-decisione esprime realmente e necessariamente l'*ambitus omnium* del Compossibile infinito. Alla sua luce esse si costituiscano e *destituiscano* ad un tempo; infatti, come potrebbe radicalmente concepirsi il poter-essere se non anche come poter-essere dell'im-possibile, e cioè della possibilità di non-morire? E viceversa: come concepire tale *spes contra spem* se non riconoscendo che il rivelarsi mortale del dio, che ne è il fondamento, cioè lo svuotarsi del dio fino alla perfetta *im-potenza*, comporta il suo poter essere *im-possibile*, e cioè il suo ritirarsi nell'Im-possibile, che è da sempre necessariamente *uno* con l'assolutamente Com-possibile?

Come vede, caro amico, finiamo ancora ricacciati

nel nostro problema. È al *problema*, evidentemente, che l'anima anela sempre a tornare.

Ma mi accorgo che abbiamo parlato assai più di disperazione che di speranza. Non le sembra che il pensiero di quest'epoca sia caratterizzato proprio dalla strana idea che sia la disperazione a *dischiudere*, e non la speranza? Strana rivisitazione dell'opposizione greca tra *elpís* e *prométheia*: la speranza accetta... e solo il disperare aprirebbe al vedere-sapere?! Il disperare finirebbe così con l'apparire affine alla buona speranza di cui ci parla il *mýthos* platonico. Come questo 'incitava' a bene operare, così la disperazione ci costringe a *de-ciderci*, ci libera dal 'sopravvivere'. Il Greco oscilla tra cieca e buona speranza – ma, comunque, oppone entrambe al logos. È esso che stabilisce ciò che è bene e ciò che è male. Ed è secondo ciò che il logos stabilisce che la legge della città va definita e l'uomo deve comportarsi (*Leg.*, I, 644). La speranza, cieca o buona che sia, oppure cieca-e-buona come suggerisce il Prometeo eschileo, rimane assolutamente infondata.

E del tutto infondata la speranza dei Greci rimane anche per i cristiani. Quella cristiana è un'altra *elpís* – un'*elpís* inconcepibile 'filosoficamente' appunto perché si pretende fondata, assolutamente, indubbiamente fondata. La speranza non è *hypóstasis*. Ha senso sperare solo per coloro che credono. Per fede crediamo; per speranza ordiniamo la nostra volontà alle cose che crediamo, anche se non possiamo ora vederle; per amore ci trasformiamo in esse. Così sintetizza Tommaso: «per spem divino auxilio inmittimur ad beatitudinem obtainendam» (*Summa Theol.*, II, II, q. 17). Ha senso sperare solo per la fede che la perfetta fedeltà del Padre si è rivelata definitivamente in Gesù, che il figlio dell'uomo è il figlio di Dio ed è Dio. Senza tali «principia supernaturalia» hanno ragione i Greci: sperare è cie-

co; e inevitabilmente la disperazione sigillerà la loro sapienza.

La filosofia accoglie la sfida: *per angustiam* soltanto si genera quella ricerca che può condurre a vedere. Se la speranza ha fondamento, se vi è *certitudo* in essa, cesserà l'interrogazione, la mente finirà con l'«addomesticarsi» nei limiti che autorità, tradizioni, dogmi vogliono imporle. Testimone dell'impotenza della mente, per Spinoza; «il male più grande» per Nietzsche.

Ma la domanda che questa filosofia rivolge alla speranza *divinitus* fondata è più radicale. Come può il fondamento di tale speranza, se ne è davvero *ar-ché*, non essere esso stesso speranza? Può la causa separarsi dall'effetto, proprio per ciò che ne concerne l'essenza? Il fondamento della speranza è che Gesù è il Cristo – il Cristo ‘perfetto’, Logos di Dio e Dio. C’è speranza in Cristo? E, oltre ancora, c’è speranza nel Padre? Possono attendere la beatitudine, sperare di ottenerla? Evidentemente no. In che senso, allora, potrebbero sperare? Sperare che tutti siano salvati? Per questo Lui è venuto, *theòs erchómenos*. Ma tutti, anche i dannati? Spera nella conversione degli stessi dannati? Può non sperare che il ‘progetto’ si realizzi, e cioè che tutti siano salvi? Ma se questo fine è certo, la speranza si riassorbe nel suo fondamento e sparisce in quanto tale; se, invece, neppure Dio sa, come predicarne la perfezione?

Per sostenere che la nostra speranza ha fondamento, dobbiamo necessariamente ritrovare in questo stesso fondamento autentica speranza. Ma non appena ci sforziamo di pensarla, precipitiamo in evidenti antinomie. Qui, allora, è forse possibile soltanto *spes contra spem*. Siamo noi a sperare, con Pé-guy, che sia divina speranza ciò che ardentemente vogliamo: l'impossibile della nostra salvezza. Se non fosse di Dio tale speranza, quale fondamento potrebbe avere in noi? La speranza della nostra salvez-

za deve abitare nel cuore stesso di Dio. La nostra speranza non è fondata semplicemente sulla fede, ma sul credere una tale ‘follia’.

E quale salvezza dovrebbe per noi sperare Dio stesso? Una salvezza ‘avvenire’, che si ‘infutura’? Sarebbe concepibile una tale speranza senza timore, senza collocare incertezza e inquietudine in Dio? E non precipiteremmo così dal *Deus patibilis* all’antropomorfismo più vieto? Tuttavia dobbiamo ripeterlo, se il Fondamento non spera, la speranza è infondata. Possiamo, allora, concepirla alla luce di *Luca*, 17, 21? Non v’è *prométheia* del Regno, non v’è *prónoia*. Il Regno non è né prima, né dopo; non è ‘altrove’ né nel tempo né nello spazio, ma «*intra vos*». Come la Luce della Metamorfosi, che *colpisce* Pietro, Giacomo, Giovanni. Dio spera che questa Luce *attuale* sia ricordata; che l’uomo sappia ‘implodervi’, che egli sia capace di questo *istante* pieno. È questa la sola speranza non costretta a ‘distendersi’ nel tempo, a risolversi nel ‘progredire’ dell’*homo viator*. Quale impossibile dovrebbe sperare per noi, in noi Dio stesso, se non il nostro essere capaci di Lui qui-e-ora, di essere ora il Regno? Essere *ora*, nell’istante che è *ora*, figli della Luce... ma non è questa anche l’impossibile speranza dei ‘maledetti’, à la Rimbaud?

Post scriptum I. La prima agonia

Stavo spedendole questa lettera quando ho ricevuto il testo della sua conferenza su *Simone Weil interprete di Giobbe*. Grazie! Vedrà come io citi nella mia lettera proprio alcune delle pagine di Simone sulle quali più diffusamente lei si trattiene. Giobbe e Gesù sulla Croce: questo va *visto*. Giobbe, alla fine, *condotto a morte* dagli ‘amici’, come Gesù dai fratelli: sì, questo va *immaginato*. Giobbe che accusa Dio di avergli sradicato la speranza – e in quel momento,

proprio come nel «grande grido», ama-spera-vuole essere faccia a faccia con Lui. E dunque la sua disperazione è speranza dell'impossibile, massima, non sradicabile *cura*. Non dispererebbe se non sperasse secondo tale estrema misura. Al culmine del dolore si dà tale relazione, tale ‘proporzione’: perfetta armonia, bellezza. Nulla può chiudere la bocca a tale *eros*; «loquar in tribulatione spiritus mei»: «oh potessi sapere dove trovarlo! Se almeno ascoltasse!». Nostalgia di bellezza: Giobbe e Platone! Insuperabile Simone! Con quale insostenibile tensione ci precipita nell’idea più radicale di *kénosis* e ci re-innalza alla contemplazione dell’Uno, facendo della Croce perfetta *coincidentia oppositorum*. Ma a me, lei lo sa, è concesso, purtroppo, resistere soltanto ai miei amori; permetterà perciò qualche domanda.

Il grido di Giobbe è il grido di chi non sa rinunciare all’Amato. Ma chi è Giobbe? Talmente miserabile, talmente *abbandonato* da non attendersi alcun risveglio («se l’uomo che muore potesse rivivere, aspetterei», *Gb*, 14, 14 – un Cristianesimo senza redenzione sta, per citare il nostro amico Vitiello, necessariamente nel segno di Giobbe). Una via senza ritorno è per lui la vita (16, 22) – e tuttavia, *spes contra spem*, poiché, come sappiamo, disperare è impossibile, eccolo affermare, in uno sforzo supremo: «consunta la mia pelle, con la mia carne avrò visione di Dio. Io lo vedrò, io stesso, non da straniero, io, i cui reni mi si son rinsecchiti dentro» (19, 26-27). No, non chiuderà la sua bocca, Giobbe, non cesserà di essere *ad-verbum*. Non chiede cose; non chiede che le cose gli vengano ritornate; non ha nostalgia di quanto possedeva («Vi ho detto forse: datemi qualcosa?», 6, 22). No, egli arde puramente dal desiderio dell’impossibile: parlare faccia a faccia con Dio, spezzare il silenzio di Dio (23, 3 sgg.; 30, 20). In ciò consiste il suo totale frantendimento da parte degli ‘amici’: essi interpretano la disperazione di Giobbe come ri-

volta al passato, o, meglio, la collocano nei limiti della teodicea. La domanda di Giobbe non ha, invece, assolutamente nulla a che fare con il problema dell'*unde malum*, così come la sua disperazione e la sua solitudine sono l'opposto di impotente *akedia* e morta separatezza. Giobbe vuole *toccare* Dio; le sue sventure non sono per lui che la meravigliosa-tremenda occasione che gli ha scatenato tale irrefrenabile desiderio.

Ma chi è Giobbe? La sua ‘colpa’ non consiste certo nel non avere timore di Dio, o nel non avvertire la grandezza delle Sue opere, o nel ritenersi superbamente giusto di fronte a Lui. Giobbe *non si* proclama innocente («Sono innocente? Hoc ipsum ignorabit anima mea», 9, 21), non è questione per lui di alcuna colpevolezza definita, che reclami l’esercizio di una giustizia retributiva. Egli grida a Dio affinché Dio risponda. Nessuno *crede* più di Giobbe. Egli sa tutto ciò che sanno gli ‘amici’, i *consolatores onerosi* (9, 2), ‘la voce del popolo’, l’idolatria negligente, contenta delle sue «sentenze di cenere» (13, 12). Tutta la loro theo-logia, la loro assurda, blasfema pretesa di difendere Dio, di parlare a Suo nome, è *spezzata* per sempre (Karl Barth ha parlato di «teologia spezzata» a proposito di Giobbe). Giobbe soltanto *crede* veramente, poiché egli crede nel fondo della deiezione, della *kénosis*, nonostante tutto, ‘libero’ da tutto – e crede nell’Impossibile.

Ma chi è Giobbe? Ecco il punto che non è stato mai compreso. «Sed tamen ad onnipotentem loquar» (13, 3) *per conoscere me stesso*. È questa la domanda che Giobbe vuole rivolgere a Dio, direttamente, senza intermediari: è la ‘colpa’ di non conoscersi che egli vuole affrontare; è questa la ‘speranza’ che egli ripone nella ‘discussione’ con Dio. Ciò che gli è capitato è certamente segno della sua natura, appartiene al suo essere – e questo essere gli ri-

mane indecifrabile. A chi chiedere, in quale specchio riflettersi, se non nel proprio stesso Fattore? Nessuna presunzione, perciò, nessun'arrogante pretesa di 'misurarsi' con Dio, ma il disperato ardore del desiderio di conoscersi in Lui.

E forse, badi: *forse*, Dio risponde. La risposta c'è – nascosta, come è necessario, nel vortice della bufera, sotto i segni dell'onnipotenza, della *dóxa theoū*. Un alito, un soffio in tutta quella ostentazione è ciò che risponde – qualcosa di impalpabile che aleggia tra le righe, nel bianco della pagina. È stato André Neher a farmelo comprendere, in un suo vecchio, aureo libretto dedicato al *Qohelet*, il cui legame col libro di Giobbe è peraltro ovvio. Tu, Giobbe – questo forse risponde il Signore – non sei che del sangue di Abele, uno dei suoi figli *non nati*. Mi chiedi perché ti ho estratto dalla matrice? perché sei piuttosto di non essere? Ma tu sei come Abele è stato; e tutti gli uomini sono così; null'altro che Abele. Tutto è vanità, dice il Predicatore; ma vanità è termine vano; il termine che ricorre incessante sulle sue labbra indica il soffio, l'alito, il fumo più impalpabile. Dalle «cose vane» si può fuggire, non dall'*essere* fumo. È il nostro nome – e questo nome è Hevel. Caino possiede, significa *possesso*, fonda città, delimita *nómoi* e *nomoí*, leggi e pascoli. Caino *permane*; Abele svanisce, senza figli. Ma il suo sangue grida, e il Signore lo ascolta. I possessi di Caino svaniranno come Abele, inghiottiti nel Diluvio. Aveva intrapreso grandi opere, fabbricato case, piantato vigneti, posseduto schiavi, armenti, greggi, accumulato argenti e oro – e tutto è risultato fumo. Abele ritorna alla fine. È Caino a svanire nel nulla. Abele risorge. Il sangue che continua è quello di Abele, che nasce tutt'uno col suo nome, 'gettato' in esso. Ma come, non è Seth il padre dell'umanità dopo il Diluvio? Neher ci fa comprendere il misterioso passo del *Qohelet*: «Ho visto tutti i viventi che si muovono sot-

<

to il sole: stare con il secondo figlio, che prende il posto del primo» (4, 15). Tutti i viventi sono discendenza di Abele, il secondo dei figli di Adamo, ed egli prende il posto del primo, di Caino, proprio attraverso Seth, che Dio donò ai progenitori affinché ‘sostituisse’ Abele, lo reincarnasse, dopo che questi era volato via come fumo, ucciso dal fratello.

Conosci te stesso: sei Abele, ma Abele *renatus* – il sangue di Abele che *grida*, che esige di conoscersi, e lo esige di fronte a tutto e a tutti. E guai a quei servi che vorranno consolandoti metterti a tacere. Sei Abele – ma Abele *risorge*. Ed era questa la tua domanda davvero ultima, quella per cui soffrivi indicibilmente: «se un uomo muore, può tornare a vivere?» (14, 14).

Post scriptum II. Epilogo?

Tuttavia, caro amico, quanto è difficile ascoltare il soffio di questa parola del Signore nel tumulto finale del disvelarsi della sua potenza! Ma come, d'altra parte, più profondamente e chiaramente, *rivelarne* l'alito più profondo, il *pneûma* essenziale? Potrà mai capirlo l'altro protagonista del nostro dramma, *Satana*, che si presenta all'inizio *tra i figli del Signore*, colui che abita il Giardino ben prima di Adamo ed Eva, l'*Iblîs* coranico che ‘inventa’ l'arte del sillogismo per giudicare dello stesso Signore? come è possibile che proprio il ‘loico’ per eccellenza taccia alla fine? ma è possibile immaginarne una ‘risposta’?

Certo, è facile immaginarne una banale: «Non mi pare, Signore, tu abbia giocato onestamente la partita. No, non credere sia risentito dal fatto che tutto hai ritornato a Giobbe. Non godo di vedere soffrire gli uomini; lavoro, anzi, credimi, per salvarne almeno qualcuno. E allora? Semplicemente, non era nei patti che tu apparissi. È stata misericordia? O non

piuttosto una sfrenata voglia di esibirti? Che necessità avevi di farlo? Che cosa hai detto a Giobbe nella tua auto-celebrazione che già non fosse stato detto? Nulla hai aggiunto a quelle misere cose che il meno sciocco degli ‘amici’, il giovane e focoso Elihu, aveva già pronunciato. (E di ‘citarlo’ tu un po’ lo sapevi, poiché non lo accomuni agli altri nella tua ira e non gli chiedi né buoi né montoni in sacrificio). E d’altra parte Giobbe stesso non aveva replicato alle accuse di Elihu (o non gliene avevi dato il tempo?). Che gli uomini siano ammalati di schemi giudiziari e ‘retributivi’, dovresti saperlo. E che Giobbe sia unico nel restarne immune, è vero. Ma Giobbe voleva vederti. Forse neppure che tu rispondessi, ma vederti sì. Delle tue ‘meraviglie’ non se ne fa nulla; il tuo volto vuole. E questo avresti dovuto negargli! Così era il patto: che io non toccassi la sua persona, ma che tu mi permettessi di strappargli tutto. Ma la cosa che voleva, l’unica che veramente voleva, tu giel’hai data. La prossima volta me lo dovrà giurare: rimanere nascosto, perfettamente nascosto, farti credere così».

Ma Satana potrebbe anche accusare ben più dolorosamente: «Hai capito il desiderio di Giobbe e hai permesso che si conoscesse *per speculum*, attraverso il tuo specchio. Sei Abele – gli hai rivelato – il sangue di Abele che grida, e io ascolto questo grido fin dal suo inizio. Rimarrò sempre fedele a questo grido e distruggerò coloro che vogliono metterlo a tacere. Ma mai sarai altro da Abele, e questo devi sapere: che puoi conoscermi soltanto come un soffio, un alito incatturabile. Io non mi disvelo affatto ora a te, ma, proprio nella mia *dóxa*, mi nascondo, perché tu devi sapermi vedere come un soffio, a misura di quello che tu stesso sei. Ho ben compreso? Questo gli hai sussurrato all’orecchio mentre strepitavi agli occhi del mondo? Ma, allora, permetti anche a me una domanda: tu fai vedere di non essere visibile; tu

mostri di essere nascosto... Ma non ero io il ‘loico’? Che farai quando sarai ‘scoperto’? Ti trasformerai in questa ‘dialettica’... diventerai una ‘idea’. Oppure anche tu stai ancora *cercandoti*? Questo vuoi significare attraverso le infinite peripezie del tuo Libro? Stai provando, stai sperimentando? Attraverso questa moltitudine di uomini, la loro varietà un po’ nauseante, è il tuo volto che cerchi? Se è così, perché non lo confessi? Di quale peso ti libereresti! O forse, come ha detto, mi pare, un mio discepolo, tu devi ancora avvenire, tu non sei che un possibile? ».

Lei mi dirà: è ‘peccato’ parlare così – ovvero, è radicalmente un errare. Ma come è possibile uscire dalla casa del Padre senza commetterlo? E come sarebbe possibile abbandonarla davvero, se fossimo certi di potervi fare ritorno?

LETTERA IV
IMPROBUS LABOR

Caro B., leggendo i miei ultimi lavori lei s'è detto molto perplesso circa il modo in cui trattarei il problema della 'colpevolezza'. In particolare la mia ultima lettera a C. non l'ha soddisfatta. L'angoscia 'apre', lei dice, 'apre' all'essere-*reus*, cioè sempre *in re*. Ma questo, al più, è semplicemente un 'prologo'. Il discorso deve vertere sul *che cosa* si rivela attraverso l'angoscia. Per questo è impossibile disperare come essere soli, perché l'angoscia *intenziona*, è ad-verbum. Ma non si è ancora detto nulla sul suo 'mondo'. E questo a lei interessa.

In altri termini, che ek-sistere sia originariamente 'peccare' è l'idea che guida la filosofia della religione di Hegel (e in forma diversa anche di Schelling). L'uomo «naturale» o im-mediato «non è come deve essere». Per ek-sistere deve appunto uscire dalla casa del padre, dal Giardino, porre la scissione, giudicare-dividere, cioè: conoscere. Soltanto ora sarà «immagine di Dio». Lo sarebbe se non conoscesse? e come conoscere se non nel rapporto che separa soggetto e oggetto? e come lo sarebbe se non creas-

se? Il *male* della separazione, il momento dia-bolico è perciò assolutamente necessario. Il serpente non mente: soltanto *trasgredendo* sarete come Lui. Non è un movimento, però, che ecceda la volontà divina; questa idea non porrebbe capo che ad una forma mitica di dualismo. In realtà, è Dio in quanto creatore che non può non opporsi a se stesso, che non può che conferire reale autonomia alle ‘potenze’ che ha evocato dal nulla. Esse debbono operare *da Signore*, debbono voler porre il mondo come loro possesso. *Usurparlo* a Dio, dice Schelling. Il momento della scissione della creatura da Dio è perciò immanente all’atto stesso della creazione; soltanto opponendosi a Dio come Signore l’uomo è veramente libero, e dunque compie il senso stesso della creazione, ne rappresenta l’*enérgeia*. Attraverso il male della scissione l’uomo non ‘cade’, ma il suo *Verfallen* è elevazione alla conoscenza del proprio destino. Nel negare alla ‘caduta’ ogni significato di colpevolezza determinata, Hegel e Schelling costituiscono il presupposto ineliminabile anche dell’analitica heideggeriana.

Non conosco bene la sua critica di questo grandioso ‘paradigma’, ma penso che essa diverga in tutto da quella del nostro amico C. Lui contesterebbe, anzitutto, i fondamenti di tale ‘esegesi’: l’uomo coltiva il Giardino, non lo abita affatto come una presenza ‘im-mediata’; è immagine di Dio ab origine, e semmai la smarrisce; l’arbitrio della volontà getta nella dipendenza dall’esteriore, lungi dall’elevare alla libertà. Che nel giardino egli non sia per nulla ‘naturale’, lo dimostra il fatto che impone i nomi agli enti che gli verranno affidati. È concepito come logos originariamente. Evidente, infine, l’esito che tale falsa esegesi si ripromette: eliminare l’idea stessa di peccato, assolvere a priori volontà e ragione, liberare il loro *impetus* da ogni trascendente valore. Ciò ‘evacua’ completamente l’evento cristiano! Per

questa esegesi, ciò che rende libero, la verità-che-libera è immanente al movimento che l'uomo intraprende uscendo dal Giardino. Gesù non diviene, semmai, che l'annuncio di tale verità: colui che denuncia la lettera e la legge come le potenze che uccidono, che riproducono la dialettica colpa-punizione, che asserviscono l'uomo al mito di una sua originaria colpevolezza e caduta. Gesù *comple* soltanto il movimento che l'uomo ha iniziato trasgredendo, e rovescia il significato che la Legge aveva attribuito al peccato, come rovescia i tavoli dei mercanti nel tempio. Purissima gnosi marcionita – aggiungerebbe C., con ottime ragioni, credo.

Il Signore del Giardino terrebbe, infatti, prigioniera la creatura, vorrebbe impedirle di conoscere se stessa, di diventare *compos sui*. La rivelazione del proprio destino viene all'uomo dal Principio della separazione. Ma se è così, ne deriva che il Signore non può essere considerato l'autentico creatore del *proprio* dell'uomo, della sua anima. Hegel e Schelling mascherano ipocritamente il fondamento gnostico del proprio pensiero. Larvatus prodeo! Quale differenza dalla radicale onestà del loro grande predecessore, Marcione! Infatti, se il Signore del Giardino fosse il creatore *in verità* dell'uomo, come potrebbe non *sapere* ciò che Hegel e Schelling insegnano? e cioè che la creatura può essere a Sua immagine soltanto *oltrepassando* ogni confine dato, ogni presupposto, e *diventando* così libera? Se Egli punisce tale movimento, ciò può significare soltanto che *non* è l'autentico creatore – che Yahweh non è il Dio dell'anima dell'uomo e che l'uomo può ricongiungersi al suo vero Dio soltanto ‘mettendo a morte’ chi pretendeva di usurparne la signoria.

Immagino che per lei tutto questo suoni molto ‘mitologico’. Ma è una ‘mitologia’ che innerva tutta la contemporaneità. Penso (o temo?) che la filosofia che se ne fa carico sia tutt’altro che ‘regressiva’,

ma voglia, all'opposto, chiarire i termini del nostro 'affare', del nostro stesso *prâgma*. Kierkegaard lo aveva benissimo compreso; la sua critica del sistema hegeliano potrebbe essere integralmente 'dedotta' dal dissidio intorno all'idea del peccato. È la logica del *sistema* ad esigerne l'eliminazione! Il *sistema* filosofico deve affermare, infatti, per essere tale, che non si dà *isolante assoluto*, che proprio l'opporsi non è che il movimento che costituisce la relazione. Per Kierkegaard, invece, il peccato isola in modo così enorme, che soltanto un onnipotente perdono può redimerlo. E tale essenza del peccato in quanto auto-affermazione inospitale, ir-religiosità radicale, farsi idolo a sé, non-vedere l'altro, fino alla trasgressione suprema: negare l'È del Padre – tutte queste determinazioni ritornano in Florenskij. Dal punto di vista hegeliano non potrebbe trattarsi che di pure illogicità, poiché il peccato non isola affatto, ma, all'opposto, rivela il senso stesso della creazione, 'apre' alla sua comprensione, alla sua *libera* affermazione. Per parafrasare Gioberti, la sua dinamica si colloca tra *mimesi* e *metessi*: solo 'naturalmente' l'uomo è mimesi del divino, ma può *partecipare* di esso soltanto attraverso l'atto della propria libertà. Nel Giardino, cioè, vi sarebbe mimesi, ma non metessi. Metessi è concepibile soltanto attraverso il movimento dell'uomo che, divenuto Signore, e proprio in forza dell'essere divenuto tale, si decide per la relazione con Dio, *ritorna* al Padre.

Ma quale significato attribuire a questa *epistrophé*? Condivido le critiche che spesso le ho sentito formulare: nella logica del sistema la scissione è soltanto *momento*, la conciliazione è assicurata ab origine. Poiché nessuna opposizione potrebbe *assolutamente* isolare, ma, anzi, essa è data in forza della sua causa finale; l'opposizione non è che il manifestarsi del *télos*, del risultato. Certo, il manifestarsi è essenziale; il movimento produce davvero l'accordo, ma soltanto

nel senso che lo realizza. Esso è possibilità, ma possibilità assolutamente *reale* fin dall'origine. Impossibile che non sia. Posta la scissione, posta in ciò stesso la propria signoria sull'essente, fuori dal Giardino che *era* recinto, l'uomo avverte questo essere-fuori, il persistere di tale opposizione, come un limite, cioè come male, e pone allora liberamente l'esigenza suprema della conciliazione. Dal primo al secondo Adamo. Dall'uscita dal recinto al ritorno ricreante nel Giardino. Schelling, a differenza di Hegel, afferma la pura possibilità o l'essere puro futuro di questo Fine – differenza importante, ma sul fondamento di un'analogia concezione sia dell'origine che dell'*éschaton* come conciliazione. Ma *con chi* avviene la Conciliazione? Con il Dio che ci ha cacciato per il nostro peccato? Delle due l'una: o quella cacciata è null'altro che un'espressione mitica per esprimere la volontà di Dio che la sua creatura si realizzi a Sua immagine come libero creatore, oppure non sarà certo al Dio che ci accusa e punisce per l'atto della nostra libertà che vorremo riconciliarci, ma semmai sarà soltanto la sua morte a renderci veramente liberi. Nel primo caso, se il nostro 'peccato' sta nel progetto originario di Dio, esso non ci libererà per nulla; commettendolo non faremmo che recitare la parte che l'Altro ci ha dall'origine assegnato. E inoltre non vi sarebbe alcun ritorno, poiché mai ci saremmo veramente 'isolati' dalla volontà del Padre. Nel secondo caso, l'*éschaton*, l'Ultimo della riconciliazione, ha un senso, come già ho detto, soltanto come *hénosis* con un Principio non solo assolutamente superiore, ma opposto al Signore del Giardino, con Dio puro spirito, *Geist*, la cui luce in noi, non essendo stata completamente soffocata dalla origine im-mediata 'naturale', ha potuto esprimersi nella trasgressione e ora finalmente trionfa. La logica del sistema sembra confondere tutte queste pro-

spettive, ma, a mio avviso, è quest'ultima a informarla nell'essenza.

Ancora mitologia, lei dice? Usi il termine che vuole, ma come non vedere che ne va del senso stesso del cristianesimo e dunque d'Europa e d'Occidente? Gli hegeliani più autentici e radicali del secolo or ora trascorso lo avevano ben compreso. Potevano restare fedeli al loro maestro soltanto superando la contraddizione tra la sua idea del peccato e quella di riconciliazione – e cioè eliminando quest'ultima. Non solo nel senso, del tutto già implicito in Hegel, che 'nessun dio può salvarci', che nessuna potenza può destinarni all'essere liberi o farcene dono, poiché essere *liberati* significherebbe ancora dipendenda, *non* essere liberi. Ma nel senso che qualsiasi 'sintesi' arresterebbe proprio lo *s-catenarsi* della libertà, che non può essere intesa, secondo la sua essenza, se non come in-finita. La situazione del 'peccato originale' non è spazializzabile: ogni volta, per *creare*, è necessario trasgredire. 'Peccare' significa restare aperti all'infinità del possibile, non acquietarsi (il *bonarius* di cui parla Schelling!) in alcun 'risultato'.

Questa prospettiva, che realizza ateisticamente Hegel, è stata interpretata da stuoli di edificanti *bonari* come una critica dell'Assoluto hegeliano, una presa di coscienza della nostra finitezza, destinata ad un esodo interminabile, e via chiacchierando. Ma, in realtà, nella idea di Spirito come liberazione da ogni presupposta trascendenza, si perviene di necessità a porne l'opera stessa come Assoluto, a fare dello Spirito qualcosa che, nella sua totalità, non trascende l'atto concreto del suo manifestarsi. Soltanto oltrepassando ogni idea di conciliazione o di Fine emerge la intrascendibilità dell'agire creativo, e cioè si fa chiaro come nulla ne trascenda il *movimento*. Il Fine è raggiunto, appunto, nella coscienza che non si dà confine al dispiegarsi dell'esserci che *si crea* – e può ricrearsi soltanto opponendosi a se

stesso, rinnovando tale opposizione, considerando ogni sintesi come negligente-seducente arresto. Assoluto è soltanto il perenne ab-solversi dell'ek-sistere libero. Non può cessare la lotta, non può esservi 'soddisfazione', *Befriedigung*, per quel «leone affamato» che il peccato risveglia. L'*operari* si svolge ancora teleologicamente in Hegel, verso un fine in cui la febbre del negativo resterà 'senza impiego', in cui tempo e concetto celebreranno inseparabili nozze. Il Regno, già in noi, trionferà, allora, anche come mondo, totalità del reale. Qui è evidente come il linguaggio teologico sia ancora chiamato a svolgere una funzione insostituibile. L'idealismo contemporaneo è, invece, ne sia consapevole o meno, radicale attualismo: il conatus dell'esserci non è soddisfacibile-contenibile, è ek-statico nell'essenza; qualsiasi 'risultato' non è che il negativo che ne alimenta l'ulteriorità.

Il problema del peccato si trasforma così in quello stesso della comunicazione. Affinché una potenza autonoma, da nulla dipendente, in nulla fondata, possa comunicare, è necessario ecceda se stessa, apra-ferisca sé, e penetri nell'altro, trasgredendone il confine. Solo questo eccesso, l'inferno di questa notte «al limite della vergogna», come disse Bataille, può dar vita al comunicare. Porsi in comunicazione significa mettersi in gioco sull'orlo ultimo del proprio esserci, aprirlo, rendersi compenetrabili. «Ogni comunicazione partecipa del suicidio e del delitto». Il peccato, dunque, come l'esatto opposto dell'isolante assoluto di Kierkegaard – ovvero, nessuna colpevolezza è più definibile, se non il proprio *Schuldig-sein*, il proprio essere cura, esposizione radicale all'imprevedibile dell'incontro con l'altro e del farsi problema del sé.

<

Sappiamo come Jean Daniélou rispose a Bataille: il peccato apre soltanto dissolvendo; comunica con l'altro soltanto negandolo. Non è astratta separatez-

za, isolante *assoluto*, ma l'operare della separazione; non uno stato, ma la dinamica violenta che penetra distrugge l'altro da sé. La negazione di ogni forma di *sympátheia*; puro pathos che costringe ad oltrepassare l'altro attraversandone la dimensione. Poiché il peccato, appunto, non è vuoto egoismo, ma certamente volontà di conoscere, di comunicare-partecipare. È quella suprema forma della comunicazione che si risolve nella negazione del comunicare. È la comunicazione che perviene alla *disperazione* di sé, a far disperare della sua possibilità. Daniélou rovescia dall'interno la tesi di Bataille. Il peccato non è l'eccesso immanente ad ogni forma del comunicare, ma il suo silenzio. La forma più alta del comunicare sarebbe, allora, quella mistica: un'attesa a-intenzionale, un eros che nulla si attende rivolto ad un Centro che è ovunque e in nessun luogo, mai penetrabile o disvelabile. Una pura 'violenza' senza impiego! Ed ecco che Daniélou teologizza Bataille!

Gioco di specchi, di rimandi, di fra-intendimenti. Come la traduzione rigorosamente attualistica di Hegel non ne tradisce l'impianto di fondo, poiché appunto fa dell'*operari* l'intrascendibile, così il comunicare mistico partecipa del rischio dell'eccesso, ne accoglie l'impeto iconoclastico. Per tutti la scissione è momento che dilegua, o nella saldezza del Risultato, o nella perfetta comunicazione che, per essere *perfetta*, dovrà appunto avvenire con lo stesso Incomunicabile, rivolgersi all'impossibile 'faccia a faccia' con lo stesso *Oltre-divino*. Ma è veramente l'opposto di queste *gnosi* la prospettiva di Kierkegaard o di Florenskij, quella che vede nel peccato, *in quanto tale*, l'espressione della più gelosa *philopsychia*, inevitabilmente recante alla *desperatio de fundamento*, a disperare di poter *credere* in un fondamento della nostra *spes contra spem*? Non vi è un tratto comune in tutte queste posizioni che le rende, insieme-

me, qualcosa di impensabile al di fuori dell'Europa o della cristianità?

È comune in esse, anzitutto, la perdita del senso classico della *hamartía*. *Hamartáno* significa non cogliere il bersaglio, mancare lo scopo, ciò che può derivare da negligenza, da un errore del giudizio, dall'essere ingannati o ingannarsi, ma anche da un 'colpevole' non valutare gli effetti delle proprie azioni (così, mi pare, in Eschilo, *Agamennone*, 537, a proposito della *hamartía* dei Piramidi). Peccare è essenzialmente ignoranza, non discernere il 'punto giusto', non saper governare le proprie passioni, non possedere l'*habitus* che ci consente una condotta *ordinata*, e quindi un vivere bene, l'*eudaimonía*. Questo è, sì, essenzialmente connesso con la debolezza dell'essere umano, tuttavia, per un verso, sempre vi saranno uomini che 'sbagliano', ma, per l'altro, sempre sarà data all'uomo anche la possibilità di correggersi (di correggere il 'tiro') sulla base dell'esperienza e di opportuni precetti morali. Mai il 'peccare' è inteso come immanente alla struttura esistenziale-ontologica dell'uomo, come una radicale *aversio a Deo*, un *secedere* dall'ordine che il Dio ha sigillato nel cosmo, o dal Dio stesso.

La prepotenza di questa immagine: di un peccato come radicale disobbedienza al comando divino – sia che essa inauguri il *divenire* della libertà, sia che essa imponga sovrannaturale salvezza – quest'immagine può concepirsi soltanto in una dimensione di 'teologia biblica'. Ma neppure nel primo Patto essa si afferma con chiarezza. Della molteplicità dei termini che i *Settanta* traducono con *hamartía*, *anomía*, *asébeia*, molti, come è noto, si riferiscono ad atti di violazione di norme giuridiche, o assumono il significato dell'errore, del fallo nei rapporti umani. L'errare fondamentale, quello per cui l'uomo nel suo peregrinare mai potrà raggiungere piena conoscenza di Dio, compare in *Giobbe*, in *Isaia*; questo

timbro dell'errare potrebbe anche essere considerato come il basso profondo dell'intero Libro, ma neppure in quest'accezione esso avrebbe a che fare con quella consapevole e *originaria* ribellione all'Ordine, che è il fondamento di ogni successivo «atto inordinato» (Tommaso). È molto significativo che nel racconto dell'Eden in *Genesi* non si faccia alcun uso (così mi pare) di termini indicanti l'errore o il peccare.

Che il peccare coinvolga l'essenza stessa dell'eserci, in quanto consapevole opposizione a Dio, tanto da renderlo ciò che è: mortale – questa grandiosa idea del peccato come dell'estremo Eccesso, costituisce il cuore del cristianesimo. Ma perché da essa proviene e in essa si fonda l'idea del diventare carne del Logos e della sua 'vittoria'. Questa vittoria è resa possibile soltanto dalla 'enormità' del peccato stesso, che ha preso in noi così profonde radici da poter essere sconfitto solo dall'autentico *Verbum Dei*. Non è fallo, non è erranza, non è ignoranza – è il mortale stesso. E potrà esser vinto soltanto se il mortale si *in-dia*. Solo il Cristo *per-dona*, dona, secondo la più sovrumana 'misura' del donare, la libertà dal peccato, poiché ci rende *filii Dei* con lui. Egli è l'unico Conciliatore, l'unico rimedio alla malattia mortale del mortale. La fede in lui, che è anche grazia, *gratia indebita*, ci per-dona, e cioè ci dona *vita*. Solo un male radicale poteva reclamare un simile dono. Ma esso non annulla la voce dell'*aversio*, lo spirito di separazione. Il cristiano è 'salvo', ma appunto soltanto in quanto quel 'giusto' che *vive per fede*. Ma vi sarà fede sulla terra? La potenza anti-cristica *energei*, è in atto fino alla fine dei tempi. Come si esprimerà dopo Adamo? Come volontà di non riconoscere quel perdono, *non voler essere perdonati*: questo è il nuovo peccato, il peccato contro lo Spirito. Tutti i peccati saranno perdonati, non questo – è impossibile che

la forza del perdono sia efficace laddove è spenta l'idea stessa di dono.

Doppia grandezza del peccato per il cristiano! Il nuovo peccato 'ripete' il primo su una scala ancora più decisiva. Al primo è possibile rimediare – ma rimediare soltanto *gratia*, attraverso la follia della Croce, la conciliazione *sulla Croce* di umano e divino. Ma come al secondo? con una *gratia superaddita*, ancora più imperscrutabile? una misericordia ancora più inaudita? E comunque, ecco dove tutte le nostre vie convergono, a quale *aporia* esse conducono: per tutte è il nuovo Patto che 'esalta' il peccato, facendone qualcosa di irriducibile rispetto a ogni errore o ignoranza o inganno – e per tutte il peccato va 'superato'. L'Età del Figlio è salvezza dal peccato. Il Regno è in noi. A questo punto il bivio: o essere-salvi significa pregare, capacità di pregare affinché il dono si rinnovi; o essere-salvi significa il compimento dell'affermazione della libertà, in quanto autonoma signoria. Una libertà donata non sarebbe libertà. Il servo continuerà ad essere tale finché non si libererà della sua credenza di poter essere liberato. Come era necessario respingere il 'dono' del Giardino, così è necessario rifiutare ogni 'libertà' che non provenga da noi, che non sia frutto del nostro agire. Per Hegel questa 'soddisfazione' si è realizzata; per un attualismo radicale si realizza, ma proprio nella sua irrappresentabilità, nel suo eterno *non-ancora*. La differenza radicale non sta qui, ma, semmai, tra tutte queste determinazioni e il senso classico della *hamartía*. La differenza che veramente ci segna verte intorno al significato del peccato nell'Età del Figlio: assolutamente 'conciliato' per Hegel, esso apparirebbe tragicamente irredimibile, nella sua nuova facies, per il cristianesimo. La forma che la conciliazione assume in Hegel è l'immagine stessa di questo nuovo peccato: 'puoi tutto se vuoi', ma per poter tutto devi non voler esser-salvato, devi non 'assicu-

rarti' a questa fede, ovvero interpretarla secondo il suo *spirito*, che affermerebbe essenzialmente questo e soltanto questo: il Regno in noi. Che, invece, solo da e in Altro sia sperabile salvezza non costituirebbe che l'‘aberrante’ eredità giudaica (Dio: causa della salvezza, τῆς σωτηρίας αἴτιος, anche per il platonico Filone), il vincolo servile alla Legge ontologicamente connesso al senso del peccato.

Aut-aut, certamente; ma già l'opporsi stabilisce l'affinità. Peccare non è un im-mediato, naturale ‘essere-colpevole’, ma un'energia destinata a morire, insieme al suo segno: la morte stessa. Peccare consiste essenzialmente nel male della scissione, la salvezza nel balsamo della conciliazione. Né la Legge né le opere la assicurano; ma Legge e opere vanno integralmente ‘attraversate’ e compiute. Non si nasce liberi, e soltanto l'*angustia* per la condizione servile può scatenare l'appetito di libertà. Bisogna gridare sulla Croce il proprio abbandono per essere con Dio. Questo è il grande sfondo comune, su cui si stagliano gli inseparabili Nemici – Nemici non tanto, a questo punto, sul senso originario del peccare (poiché per entrambi quella prima *aversio* è intesa, comunque, in termini provvidenziali-teleologici), quanto sull'essenza dell'Evento, del *fatto* nuovo, della Croce: superamento del peccato e inizio della realizzazione del Regno ‘fuori’ di noi? o invece inizio del nuovo combattimento con il peccato contro lo Spirito, il peccato che consiste nel rifiutare il perdono? Quest'ultimo, per una *theologia crucis*, è il segno dell'*energia* del male radicale, in un senso infinitamente più profondo di come l'intende Kant. Per Kant si tratta dell'opporsi consapevole alla Legge, un opporsi elevato a movente, a causa efficiente dell'agire. Questo opporsi si erge sulla base dell'*amore di sé* (è l'*amor inordinatus* della teologia, in cui però la legge morale prende il posto dell'*arché* divina); tale tendenza *naturale* nell'uomo «non può essere

<

distrutta mediante le forze umane», e tuttavia è *necessario* lo sia affinché l'uomo si manifesti come essere libero. Ciò comporta una originaria doppiezza della natura umana, per un verso ‘naturalmente’ tendente a porre in dubbio l’incondizionatezza della Legge, per l’altro ‘naturalmente’ capace di diventare ‘buona’, di ‘trasformare’ il ‘tu devi’, il *Sollen*, in ‘tu puoi’, in *Können* effettuale.

Ma da dove proviene all’esserci tale potenza? Come potrebbe la ragione, se ontologicamente connessa al male radicale, costituirne il potente rimedio? E se invece consideriamo lo Spirito, nella totalità del suo dispiegarsi, capace di autentica, creatrice libertà, perché doverla arrestare al mero Dovere, ad un Dovere assoluto, che non implica la effettuale capacità di realizzarlo per quell’esserci che io sono? E ancora: se l’obbedienza all’incondizionatezza della Legge è ciò che ‘salva’ dal male radicale, finiamo necessariamente col porre la Giustizia al posto di Dio, e adorarla come *simia Dei*. Lutero lo aveva già colto infallibilmente. Incondizionata, assoluta, diviene, allora, la nostra idea di Giustizia, un prodotto della nostra ragione, che il peccato ha corrotto. E proprio ciò costituisce il primo ‘passo’ verso l’autentico male radicale: pensare di non aver bisogno alcuno di perdono. Anche per Hegel Kant misconosce la *novitas* costituita dalla *lieta* Novella: siamo salvi dal peccato; il male radicale è ‘eterno passato’; non siamo più costretti ad anelare alla salvezza, a *dovere volerla*, ma *possiamo* riconoscerla in noi e realizzarla. Possiamo finalmente strapparci dalla «notte del possibile» e abitare il luminoso «giorno del presente», come suona la dichiarazione di vittoria della *Fenomenologia dello Spirito*.

Mi accusa di non aver risposto alla sua domanda: a che apre l’angoscia, che cosa fa vedere? Potrei risponderle: alla *necessità* del comunicare – anzi, all’i-

dea di *hamartia* in essa confitto. Ma quale ‘peccato’? Quello che si distende dissipandosi nella noia, nella *Langweile*, di un ripetersi del desiderio, della mancanza, o quello che si trasforma in volontà di fagocitare l’altro da sé? Sarà l’obbedienza alla Legge (trascendente noi o ‘secolarizzata’ in noi) la via d’uscita? Ma la Legge presuppone il peccato, mai potrà oltrepassare ciò che costituisce la propria stessa *arché*. Per fede, allora? Ma quale fede? Una fede apocalittica, equivalente alla *certezza* dell’avvento del Regno? O una fede peregrinante, militante contro il *pléroma* del peccato, contro il Peccato, quello che poteva spiegarsi soltanto dopo l’Evento, quello contro il perdono, contro l’essere eredi – una fede, insomma, ancora *in dubio*, marchiata ancora da timore e tremore? La prima sarà *aufgehoben*, ‘superata’ nel senso autentico della *Aufhebung*, dal potere del sapere assoluto; di tale sapere essa non esimerà che il momento negativo; ma tale momento sarà perfettamente conservato nella conciliazione che il sapere opera. Il sapere non è la fede, ma proprio in questo suo non-essere la fede permane la determinazione ‘fede’. La fede è nel non-essere fede del sapere. La seconda forma della fede si oppone radicalmente a tale conciliazione, poiché il sapere è del tutto impotente a ri-porla sul suo piano: ciò che essa sa è soltanto che possiamo per *donum* sperare salvezza dal male radicale. Certo l’apocalisse è già – ma non l’Ultimo, il Giorno in cui si concluderà la lotta tra chi ha accolto il dono e chi ne ha rigettato la ‘signoria’, bestemmiandolo come fosse una nuova forma di sudditanza, anzi: l’ultimo ostacolo al compimento della *Befreiung*, del processo di liberazione, che non è altro che il divenire dello Spirito.

L’angoscia apre all’aut-aut, lo riconosce e permette che se ne dia parola. Ma apre anche alla coscienza che esso consiste in *una* opposizione, che la radicale differenza delle sue vie appartiene al suo senso

complessivo e in qualche modo *presupposto*: la storia è essenzialmente *Befreiung* e all'esserci è dato compierne il processo, ‘alimentandosi’ continuamente dello stesso negativo. L’*operari* umano è sempre concepito teleologicamente e consiste appunto nel trasformare per sé l’immediato naturale: nel *lavorarlo*. Questo è il *prâgma* del mortale – fino al suo farsi immortale. E questo è lo *Xynón*, ciò che è *comune* a entrambe le dimensioni dell’aut-aut.

Labor è il destino di entrambi gli Adami – quello che è evaso dal Giardino-recinto per essere Dio; quello che è stato cacciato dalla originaria comunanza col Padre per riconciliarsi con Lui, figiol prodigo. Anche per questo secondo Adamo non v’è caduta che non sia insieme un ritessere la trama spezzata. Così *labór*: *labi*, *lapsus sum*, venir meno, cadere, senso di inesorabile gravità (le pietre sostengono il *labor* della costruzione), di pena, di sofferenza. Ancor più pesante questa accezione in *Arbeit*, che indica originariamente proprio il lavoro servile, in perfetta analogia con lo slavo *robo* (*robo* è il servo). *Lapsus sum et laboro*. Ma *labor* non resta mai l’ultimo timbro dell’*operari*. Esso segna il punto in cui più drammaticamente il destino dell’uomo partecipa a quello dell’animale. Nulla sarebbe l’uomo senza l’animale. È da quella parentela la sua origine; è quello il fondamento della *Befreiung*. Stanno in quel ‘luogo’ i Penati inobliabili. E quello è il ‘luogo’ del *labor*: dove noi peniamo con l’animale, dove esprimiamo un’analoga volontà di vita. A partire dal *labor* l’uomo è destinato a creare un suo mondo, prodotto della sua libera potenza. Egli si solleva dallo spirito di gravità del *labor* e guarda... in alto? Certamente al futuro, certamente al primato dell’avvenire, anche quando loda i tempi passati, poiché li loda appunto come esemplari per il domani, come modelli *da seguire*, o come ciò che ciclicamente dovrà fare ritorno e dunque ancora lo attende.

L'ineguagliabile poeta di questo *labor*, che accorda in sé la disperata volontà di vita dell'animale e la virtus 'infuturantesi' dell'animale-uomo, è Virgilio. Sì, *labor* è tra i nomi dei mostri infernali; sì, *labor* è indissolubile da *dolor* (*pónos* chiamano entrambi i Greci); sì, *labor* può anche spendersi invano (*effusus labor*). E tuttavia soltanto la sua *cura* può contrapporsi all'*egestas*. «Non facile via», ma necessaria per 'vincere' la miseria della condizione umana, 'caduta' (non per 'peccato') dall'età felice dell'Immediatezza (poiché tale è descritta, certamente, l'età aurea nel mito classico – e questo mito, in realtà, sembrano adattare a quello biblico Hegel e Schelling). *Improbus* il *labor*, ma svolto con assoluta determinazione «*omnia vicit*». L'uomo non può sottostare al *labor* come ad un estraneo destino, deve decidersi destinarsi alla sua fatica; trasformarlo in una sua *arte*, nel suo proprio *érgon*. L'*aetas laborum*, che è quella a noi data, non diverrà perciò più lieve, il *labor* non sarà perciò meno *dolor*, ma supererà in sé ogni immediatezza animale e ogni dipendenza servile. Dal *labor*, sul fondamento del suo essere-animale, e tuttavia sempre in contra-dizione con esso, maturerà la *téchne*,emergerà l'*opus*, la capacità di disporre, di armonizzare, di tessere, di pro-durre e cioè far apparire secondo un *ordine* nostro, secondo il nostro *comando*. Così 'rispondiamo' alla caduta, con-tessendola all'affermazione della nostra *mêtis*, mente-misura, ri-collocandola (*Auf-hebung*) nel ritmo del nostro *progetto*. Ma sempre si avverrà il pungolo di quella pena originaria; solo mantenendoci-in-pena, 'pazientando' in essa (la più eroica delle virtù, chiama la pazienza Leopardi), sapremo continuare a svolgere l'*improbus labor*, trasfigurarlo sempre più decisamente in Opera, in Tecnica. Il lavoro si *e-duca*, allora, dal semplice appetito, non coglie semplicemente l'alimento, ma lo strappa al Nascosto. Il *bios*, l'alimento-vita che così ottiene, è già un suo prodot-

to, non più una ‘preda’, ma il frutto di una sua capacità di riconoscere-interpretare diversi segni, di fabbricarsi strumenti. La cosa per lui ha già nome *utilitas*, è ciò che gli è utile, è il suo alimento, è il risultato del suo agire. Il *labor* è già qui *formante*, non semplice negatività, ma negatività tenuta a freno, un «dileguare trattenuto», che trasforma, non fagocita, che accumula, non immediatamente consuma, che progetta opere durature – che vuole *permanere* nella propria capacità di tutto trasformare.

Ma se tutto ciò viene a significare *labor*, se il suo destino è questo, grandiosamente al centro della *Fenomenologia* hegeliana, sarà necessario seguirlo fino alle sue ultime conseguenze. Il filosofo dovrà concepirlo escatologicamente. Se non vi è carattere alcuno dell’individuo che non sia per il fare, che non si esprima nella realtà ponendo-disponendo-tessendo, soltanto nel fare l’uomo diverrà consapevole di sé. Sta dunque nel fare la risposta al «conosci te stesso». Ma nel fare giunto al suo Risultato, alla sua forma, per così dire, insuperabile: allorché la sua potenza riesca a porre in sé e da sé la cosa stessa. Quando il lavoro cessa radicalmente di dipendere da qualsiasi esteriorità, quando ogni suo ‘alimento’ è divenuto un suo prodotto, un suo ‘affare’, allora esso si riconcilierà pienamente con sé, si libererà da ogni timbro di pesantezza o caduta, esprimerà senz’ombra la libertà dell’esserci. Sarà insomma un puro creare. Questo il *télos* immanente a partire dalla origine del *labor*: la relazione con la materia non è mai diretta, è sempre mediata da prodotti umani, e così nel suo consumo l’uomo non è mai ‘dettato’ da appetiti semplicemente naturali, ma li elabora e ri-elabora esattamente come fa con la cosa. E tuttavia la piena ‘soddisfazione’ non sarà raggiungibile se non quando l’esteriorità naturale *sprofonderà* definitivamente, ‘trasformandosi’ nel nostro eterno *passato*, e soltanto l’interiorità creatrice si mostrerà.

Lo Spirito apparirà allora come *Künstler*, come l'Artista che in sé e da sé produce la propria opera; non più semplicemente 'artigiano', che ancora manipola-impasta (*machen*) una materia presupposta, e neppure demiurgo nel senso del *Timeo* – ma puro *Poietés*, Fare che produce se stesso come proprio oggetto, *libera architettura*. Il *Künstler*, la realizzazione del suo Regno, che è il *télos* del *labor*, che è ciò verso cui la 'caduta' apre, non ha a che fare con oggetti che non siano suoi stessi prodotti, cioè se stesso. Goethe lo dice, da qualche parte: «Am Ende hängen wir doch ab / Von Kreaturen, die wir machten», alla fine dipenderemo ancora da creature, ma da creature prodotte da noi stessi. La natura del *Künstler* è la sua *Sache*, cioè neo-natura. E quest'*ultima Novitas*, per Hegel, realizza e invera la prima, quella dell'Evento cristiano. Per Hegel, il regno dello Spirito in quanto dispiegamento del destino della Tecnica (che, dunque, evidentemente, ha ben altro significato di quello meramente 'tecnico'!), come sprofondamento della 'prima natura' e del 'primo Adamo' e trionfo del fare libero del Poeta, è il senso della lieta Novella. Non sarebbe concepibile Tecnica, nel senso radicale, *metafisico* del termine, se non nell'Occidente cristiano. Non è il cristianesimo a volere il *libero lavoro*? Nel *labor* gettato, caduto, esso esige il movimento della liberazione-soddisfazione – e cioè un lavoro sempre più libero da ogni determinatezza 'naturale'. Così avviene: ogni oggetto incorpora sempre più 'lavoro vivo', lavoro dell'intelligenza. Esprime sempre più 'spirito'. Ci appare sempre meno in relazione con la 'natura'. È destino che esso, alla fine, sia *soltanto prodotto*. Il lavoro vivo sarà allora la Vita universale.

<

Caro amico, se pensare è svolgere la propria via fino alle sue conseguenze estreme, questo significa pensare! Anche se il processo di liberazione che la filosofia, per Hegel, interpreta ed esprime, avvenis-

se *per grazia*, potrebbe l'esito essere inteso diversamente? La storia non ha forse origine nel momento in cui Adamo dà nome alle cose? La relazione con la natura è mediata *ab origine*. Ma la coscienza che avverte tale opposizione *lavorerà* necessariamente per superarla, per trasporre la natura nell'esser-percepita e nella *Machenschaft*, nel mondo-del-fare. Già nel fluido universale del linguaggio inizia tale 'storia'; già qui si afferma la prima forma di dominio umano sugli elementi. La durezza, la pesantezza, il *labor* della cosa come *Gegen-stand*, come *Ding* che ci si oppone, che resiste al nostro 'affare', che resiste al trasformarsi in *Sache*, già qui la fissità terrena della cosa è afferrata nel *volo* della voce parlante. Le cose hanno iniziato a volare da allora, ad essere *aeree* da quel momento.

Forse nemmeno la *Fenomenologia* ha pagine così potenti ed evocatrici come la *Realphilosophie* jenese. Il *labor*, gettato nella cosa, la vuol penetrare; dalla sua 'notte', esso intende trarre fuori immagini formate, ordini. Esso tratta la cosa come *cosmo* in potenza. «Un regno di nomi» fa dileguare a poco a poco l'in-determinato della sensazione; il «cieco fare» della natura si trasforma in strumento di un fare conforme ad un fine. Con *astuzia* il lavoro umano procede dall'uso quasi immediato del 'fare' della natura ad un *provocarla* a fare, affinché essa agisca per il nostro ordine. E in questo provocarla necessariamente la trasformiamo. Finché ogni cosa *parla* del nostro progetto, della nostra *pro-airesis*, del suo impeto, del suo Fine. Fiat ars pereat mundus.

Non sembrano anche a lei mere glosse a Hegel i discorsi successivi sulla *Tecnica* come destinazione della metafisica? E naturalmente anche con Marx i conti andrebbero fatti a questo livello. Il 'grande miracolo' che è l'uomo (tremendo-meraviglioso *thaûma*) può pensarsi compiuto soltanto allorché la sua azione sia auto-creazione. A tale libertà mira il suo

liberarsi. È possibile opporre a tale movimento l'immagine creaturale-finita dell'esserci? È un opporsi o un 'ritardare'? È un'effettiva contraddizione o un 'contenere'? E poi, la stessa creatura che cosa ascolta dal suo Creatore se non la promessa di un fare totalmente incondizionato, di un fare che sia puro *gaudium* e istantanea comunicazione tra le anime, libera da ogni esteriorità? che cosa promette alla creatura mortale il suo Creatore se non l'immortalità? promette forse una lotta infinita? promette la semplice *ricerca* della soddisfazione, della *Befriedigung*, come «scopo supremo e giustificazione dell'esistenza»? Certo, Egli promette soddisfazione per coloro che sanno farsi *servi* di Dio. E non la promette in questo mondo. Qui sta l'abisso che separa tale prospettiva da quella hegeliana. Ma come non intendere che *abyssus abyssum vocat*? È l'immagine stessa del Fine a richiamarsi essenzialmente. Chi è chiamato *servo* dagli uni è *lo stesso* che gli altri chiamano *capax Dei*. Eckhartianamente il «servo di Dio» non è se non chi è capace di 'liberarsi' da Dio stesso.

Proprio questo 'risultato' è ottenuto affermando che l'uomo è per la sua morte. Se non fosse per la sua morte, e cioè non ne avesse cura costante, non la *co-agitasse* in sé, neppure inizierebbe a distaccarsi dal lavoro come semplice caduta. Anzi, l'uomo è essenzialmente un pensare-parlare la propria morte. Un legame indissolubile sussiste tra quella voce, che, nominando la cosa, se ne appropria, e il linguaggio *del mortale*. Ma, del tutto coerentemente, ciò non può essere che un momento dell'intero: proprio sapendosi mortale, riconoscendosi nel legame tra linguaggio e morte, l'uomo la trascende. Colui che è per la propria morte, che la riconosce come *propria*, non è più semplicemente mortale. La morte è divenuta un suo *fatto*; cessa di essere morta *datità*. È divenuta *Sache* anch'essa. Ma se l'esserci, proprio nel sapersi finito, mortale, non può non tra-

scendere la morte, ciò significa che in esso il mortale si dà *in uno* con l'esigenza dell'immortalità. Che l'aspirazione all'essere immortale contrassegna questo essente mortale. E se questo è vero, ne conseguirà con altrettanta necessità che questo essente vorrà realizzare l'immortalità cui aspira. Insomma, risulterà necessario per questo essente 'superare' l'idea della necessità della morte. Questo è il passo che compie Hegel (inverando, così egli pensa, la 'speranza' cristiana), e che non compie, anzi, rigetta radicalmente Heidegger – e tanto più Rosenzweig.

Ma con quali *ragioni*? Perché il 'risultato' hegeliano contraddirebbe il carattere ek-statico dell'esserci, facendo dimenticare all'uomo la 'colpa' nei confronti del suo essere-possibile? Questa critica avrebbe senso soltanto se l'essere-possibile fosse pensato come puro 'vuoto'. Altrimenti, è necessario indicarne i contenuti, o, meglio, l'intenzionalità concreta. Il semplice essere-per-la-morte è in sé compreso nella dialettica hegeliana. O si vuol dire che la sua figura intenziona una prospettiva diversa da quella appena indicata? Si tratta di un nuovo inizio, dirà Heidegger – un radicale ri-volgersi al puro possibile di un inizio, che è rimasto l'impensato della tradizione metafisica, ad un senso dell'essere che si sarebbe in essa dimenticato. Un senso dell'essere che la metafisica ha 'saputo' e rimosso, o che mai ha ascoltato? Abbiamo già visto come lo schema onto-teologico sia lunghi dal poterne esaurire il 'destino'. La stessa *Befreiung* hegeliana agita anzitutto proprio l'esigenza di superare ogni *religio* nei confronti dell'Ente. L'abolizione di ogni *Jenseits* comporta forse anche l'abolizione del carattere di ulteriorità dell'esserci, dell'esserci come sempre avanti-a-sé? Per nulla; il tempo che viviamo è per Hegel escatologia realizzata soltanto nel senso che *ora* l'avvenire stesso è saputo, non che la realizzazione del regno sia compiuta.

Nel *Nunc* (che per questo verso è già *aeternum*) ogni trascendenza appare consumata nell'*enérgeia*, nell'atto del sapere che riconosce l'avvenire come suo. In ciò il desiderio non è spento, ma, anzi, è perfetto. Né nel regno realizzato cesserà il lavoro – ma, come abbiamo visto, esso si trasfigurerà in perfetta comunicazione, in dialogo puramente spirituale tra *uguali* potenze spirituali. Nessuna rigidamente collocata in un luogo, nessuna asservita ad una gerarchia. Allora soltanto potremmo dire di essere usciti per sempre dalla notte del meramente possibile alla luce del giorno che non tramonta. Dalla pre-istoria e dalla storia alla gioia della libertà. E cioè, alla *luce* del concetto già viviamo nell'*apparenza* di una storia, ma l'anelito di muovere alla conciliazione di tale apparenza con la *sua* verità determina un reale processo e contraddizioni effettuali.

Gaudium Paradisi senza Dio? Piuttosto, il regno dell'uomo dio all'uomo. Un Paradiso di uomini *fatti* immortali. Un delirio, lei dice? Forse – ma il *nostro* delirio. E, poi, come altrimenti rimediare davvero all'*angustia*? Se l'*angustia* è il segno dell'oppressione del negativo non superato, non conciliato – e se essa non può mai trasformarsi in perfetta disperazione – in quale altra direzione potrebbe 'espandersi'? Ma che cosa *intende* o pretende l'angoscia, la 'coscienza infelice' hegeliana, che fa assumere al servo il lavoro imposto, così da trasfigurarlo in lotta contro ogni signoria, in movimento da *labor*, appunto, a *Kunst*, al *Können*? È qui che occorre interrogare Hegel. È qui che, forse, potremo scoprire come il suo *phármakon* sia più veleno che rimedio.

Il Regno, il segno dell'escatologia realizzata, non consiste essenzialmente nella trasfigurazione del mondo in Opus, ma nel perfetto, reciproco *riconoscimento* tra individualità assolute. È a tale *Anerkennung* che tendono tutte le forze del sistema. L'Opus ne è conseguenza, espressione della sua potenza intrascendi-

bile. La storia come destino di lotta tra individualità si conclude soltanto quando esse sanno trovare *Befriedigung* nella reciproca *Anerkennung*. Il desiderio, l'appetito che caratterizza l'esserci è quello dell'essere-riconosciuto. Nel suo primo momento esso si esprime come volontà di sottomettere l'altro, di imporgli il riconoscimento, senza alcuna reciprocità. Ma l'annullamento dell'altro annulla la possibilità stessa di essere riconosciuto. A me *preme* che il mio valore sia inteso da chi ha valore. A me premerà perciò, anzitutto, di sottomettere chi mostra un'individualità altrettanto irriducibile della mia. Ma la conclusione di questo movimento sarà comunque fallimentare, poiché, una volta vinta-convinta, l'altra individualità non potrà più riconoscermi nella sua forma originaria, e cioè nella forma di quella relazione tra irriducibili Valori. Il conflitto è essenziale; il conflitto è la modalità essenziale della relazione, per cui le singole individualità si avvertono come tali e si *escludono*. Ognuna patisce il mancato riconoscimento da parte dell'altra come un'offesa – e se stessa come un *intero*. Il conflitto è dominato da questa contraddizione, e nessuna sua ‘soluzione’ potrà superarla: l'individuo si afferma come intero, ma ha bisogno di essere riconosciuto – e agisce in tal senso attraverso una modalità (la lotta contro gli altri individui) che rende alla fine impossibile il riconoscimento stesso, o che lo destituisce da ogni soddisfazione. A questo esito è però, comunque, impossibile giungere se non attraverso la lotta, se non attraverso il superamento di ogni indifferenza nei confronti dell'altro; l'altro è davvero un'individualità che mi minaccia, vale davvero. Impossibile ‘lasciarci in pace’.

Ma attraverso il conflitto, appunto, matura l'istanza superiore. L'individuo anela ad essere riconosciuto da una irriducibile libertà uguale alla sua. Se l'altro viene soppresso o vinto, questa possibilità

scompare, così come se l'altro permane in quanto *hostis* da cui *dipendo* (poiché la mia soddisfazione dipende da lui, dal suo essere vinto). È necessario (*müssen!*) che l'individuo faccia esperienza, attraverso il conflitto, dell'impossibilità di trovare soddisfazione nella sottomissione dell'altro; a questo punto egli *deve* (*sollen!*) mirare alla costruzione di uno *Stato* del reciproco riconoscimento tra interi inviolabili, dove ognuno senta l'offesa dell'altro come offesa a se stesso. Non per filantropia, badi bene, o per gratuito amore, ma perché è giunto a *sapere* come soltanto questo 'risultato' corrisponda al senso originario, radicale del suo appetito e possa soddisfarlo. Risultato o *Stato* che non può essere inteso se non come *universale*, poiché altrimenti, *tra Stati*, si ripeterebbe necessariamente la dialettica prima esposta per le individualità assolute. Terminerà, insomma, la storia allorché ogni uomo sarà riconosciuto da tutti gli altri come cittadino di uno *Stato universale*.

Non sorrida, la prego! E neppure si spaventi! Il destino dell'uomo, diceva Valéry, è di rendere *fatto* ciò che sogna o immagina – più in generale, di fare ciò che pensa. E il suo pensiero è appunto il *periculum maxime*. Accade oggi qualcosa di veramente diverso da ciò che qui Hegel aveva pensato? Oh, qui il discorso si farebbe poco filosofico, o forse troppo. Mi pare, tuttavia, che possiamo pensare la contraddizione insuperabile in cui si risolve il 'risultato' hegeliano. La contraddizione consiste proprio nella *volontà-di-risultato*. Quale *Stato* potrebbe infatti soddisfare l'esigenza suprema che ha mosso l'intero processo? Certo, lo abbiamo già visto, a tutto pensa *realmente* Hegel fuorché allo Stato territorialmente determinato e 'contento' nei suoi confini. L'anelito all'universale o al 'globale' è immanente al senso stesso dello Stato moderno. Lo Stato non ha voce che come espressione dell'*universale* compimento

della soggettività libera, capace di affrontare l'altro secondo la propria stessa irriducibile libertà.

Ma appunto questo esito è l'*impossibile*. Il riconoscimento, infatti, se ha luogo attraverso lo Stato, non potrà mai apparire come il prodotto-compiimento di volontà *libere*, bensì come l'esito della loro *rinuncia* a valere autenticamente come tali. La forma Stato si realizza in quanto riesce a mediare e *definire* la libera espressione della soggettività. La legge rappresenta positivamente la necessità della relazione e non ha nulla a che vedere con l'istanza di soddisfazione-liberazione. Attraverso lo Stato l'individualità si *assicura*, ma l'esigenza di assicurazione è in palese contrasto con l'idea di libertà. Una libertà assicurata è contraddizione ben peggiore delle nostre 'teologie filosofiche'! Che nella forma dello Stato il riconoscimento avvenga attraverso la libera relazione di libere individualità è null'altro che l'ideologia, la portante, strutturale ideologia che ne regge il potere.

La verità dello Stato consiste nell'impossibilità del riconoscimento in quanto soddisfazione effettuale. La sua forma consente di postularlo soltanto come uguaglianza tra persone, uguaglianza definita dalla legge. Non solo la mediazione che opera la legge impedisce di concepire un'autentica libera individualità, ma la forma stessa dell'uguaglianza contraddice essenzialmente il fine stesso del processo della *Befriedigung*. Io *sfido* il volto dell'altro, vengo *faccia a faccia* con lui, ne sopporto la meraviglia-terrore (*thaûma*) non per ritrovare alla fine il mio uguale, non perché la differenza dilegui. In tale dileguare, infatti, dileguerebbe anche quella individualità che io sono e che si mette alla prova e si costruisce in quel confronto. L'uguaglianza (di fronte alla legge) non può soddisfare le esigenze imposte dalla dialettica del riconoscimento. L'individuo, infatti, non vuole ritrovarsi uguale a nessuno, preten-

de che il proprio valore venga riconosciuto come *necessario*. Allorché scopre che questo fine non può coincidere con la soppressione dell'altro, non per questo *recede* dall'esigenza che l'aveva mosso, ma s'imbatte nel problema supremo: come affermarsi individualità compiuta nel riconoscimento dell'individualità altrui. Restando ostinatamente se stessi, 'resistendo' in sé, non conosciamo noi stessi – e cioè non soddisfiamo l'istanza del riconoscimento. E neppure 'togliendo' l'altro in noi. Ma come cercare noi stessi nell'altro? Come, in questa ricerca, divenire altri a noi stessi *in* noi stessi? L'esodo è questo: l'individualità si forma facendosi altra in se stessa. Sempre via da sé, ma in sé. Ciò che appunto esclude ogni idea di uguaglianza. Il superamento dell'ostinatezza dell'in sé non va inteso come superamento della differenza, ma, all'opposto, della volontà 'idiota' di sussumerla in sé. Lo spazio-tempo globale dell'uguaglianza non distrugge affatto la distanza, ma la *prossimità*. È lo sguardo del prossimo ciò che esso nega. Tutto è reso distante e in-differenti. Lo *scandalo* del prossimo su cui inciampi, che ti ferisce – questo è rimosso. È l'opposizione necessaria al costituirsi della individualità il suo nemico mortale. Alla relazione tra sguardi subentra quella tra meccanismi riflettenti. L'individuo dovrebbe riconoscersi in uno specchio che *non* è un'individualità opposta. E pertanto mai potrà costituirsi come individualità 'soddisfatta'. La relazione mediata con lo Stato (nella sua forma e nella sua accezione universali) dovrebbe sostituire quella, 'tremenda', tra libere individualità. Ma è un 'compimento' che la loro energia sovverte e sconvolge in ogni fibra. Ricorda come Giuseppe Rensi parlava di «metafisica del terremoto» a proposito dell'attualismo gentiliano? Ma il senso si dispiega già tutto nelle pagine hegeliane che siamo andati commentando!

Che cosa significa questo? Che non possiamo pensare riconoscimento-soddisfazione in alcun modo?

Che quella relazione per cui l'individualità si afferma assolutamente libera (e perciò riconosciuta-soddisfatta), nel perfetto riconoscimento dell'altro (e tale riconoscimento non può avvenire se non assumendo l'altro *in quanto tale* in sé, e cioè diventando altri *in se stessi*), è semplicemente l'impossibile? O forse proprio questa è l'essenza, osiamo dirlo, dell'*amore*? Arrestiamoci ancora un poco; vediamo di procedere ancora sullo scabro, arido terreno delle nostre prassi, del nostro *labor*.

Post scriptum. Sisifo contempla

Il Regno che si edifica e realizza sull'energia sradicante del lavoro finalmente liberato da ogni forma di dipendenza, finalmente capace di apparire nella sua essenza creatrice – *contra* ogni trascendenza divina o naturale! Quale formidabile spettacolo! Forse per nessun altro suo aspetto è possibile meglio comprendere come sia tutta filosofica la storia dell'Occidente. E tuttavia anche in Hegel questo spettacolo è corroso da un dubbio radicale. Esso certo proviene dall'idea greca per cui ogni in-finito è per ciò stesso im-perfetto, ma ci interroga oltre. Anche per il Greco l'ente compiuto è *enérgeia*, è il fare pervenuto alla perfetta espressione del suo fine, *tutt'uno* con esso. L'idealismo – ma soprattutto quell'‘inveramento’ dell'idealismo che è, a mio avviso, l'attualismo – non fa che trasporre questa idea nell'in-finito dell'espansione senza fine, del ‘progresso’ illimite (le cui forme sono, però, comprese, sapute: *épistème* del divenire stesso). Con quanta coerenza? con quale grado di ‘consistenza’ tra premesse e conclusioni? Lascio a lei dirlo. A me interessa qui soltanto mostrare come sia fasullo contrapporre alla supremazia classica dell'*atto* quella moderna del *possibile*. Il fare infutantesi del Moderno assume in sé l'idea classica di *enérgeia*,

immaginando appunto un'energia infinita della mente, che si realizza in modo completo in ogni momento (poiché ogni momento è necessario) verso la realizzazione del suo essere divino.

Il dubbio è un altro. Il tarlo che scava l'idea hegeliana dello Spirito come *Künstler* non è quello della forma-eídos, ma quello plotiniano del fare in quanto segno di privazione e mancanza. Non privazione di qualcosa, ma *miseria del Sé*. Non possiamo non fare poiché la nostra capacità di *vedere* è fragile, incerta. Si fa per 'vedere' di capire che cosa abbiamo pensato. La debolezza della intuizione intellettuale ci spinge a rappresentare. L'architetto deve costruire poiché la casa che pensa rimane in-forme. Non raggiungendo alcuna idea perfetta, cerchiamo nel produrre rimedio a quella impotenza. È fatica di Sisifo, supplizio di Tantalo. Mai il fare potrà sopperire alla debolezza della mente, ma semmai, all'opposto, rappresentarne ancor più impietosamente la miseria: la sua imperfezione apparirà ancor più evidente nell'opera. Tuttavia, è impossibile sottrarvisi. *Patita* l'insufficienza dell'idea, è necessario 'passare' al lavoro e tentare, nel lavoro, di raggiungere la 'parola che manca'. Tentativo in-finito. E da qui il 'progresso' del Moderno.

Se per Hegel lo Spirito appare soltanto *producendosi*, sprofondando in se stesso ogni esteriorità, per Plotino il fare è concepito soltanto nella forma dell'estraniarsi, dell'*Entfremdung*. Per Hegel lo Spirito è soltanto nel suo farsi, per Plotino esso 'cade' nell'opera. Ma sarà vera opposizione? Per Plotino, come abbiamo visto, non si tratta affatto di 'caduta' dalla perfetta *theoria*, ma dell'*experiencia* che dobbiamo compiere per rimediare all'oscurità del nostro intuire. Facendo, lo Spirito, per Hegel, esce dalla notte dell'immediatezza naturale; per Plotino dalla notte dell'intuizione. Per entrambi si tratta di un far chiaro. Per il primo, sarà nel fare perfettamente creato-

re che vincerà il Giorno; per il secondo, il fare non rappresenterà ‘chiaramente’ che l’oscurità della mente. Per entrambi il fare è assolutamente necessario, destinato ai mortali. Per Hegel, la sua potenza sarà capace di condurre il mortale ad esprimere la propria *divina* natura; per il secondo, esso non sarà che momento, da superare-inverare nella perfetta *scholé* della contemplazione. Ma l’uscire da sé dello Spirito, l’apparire a se stesso nella forma del produrre, questo movimento è originario e presupposto da entrambi.

Ma il legame è forse ancor più profondo. Potrebbe lo Spirito che appare come *Werkmeister* in Hegel continuare a pro-durre se in ogni forma del suo pro-durre non avvertisse la domanda radicale di Plotino: che altro hai fatto se non rappresentare la tua impotenza? Come si potrebbe giungere al lavoro come in-finita creazione se ogni prodotto non fosse avvertito e pensato come un ostacolo da superare? come qualcosa che esprime l’idea del tutto imperfettamente? come qualcosa di ‘indegno’ del destino della mente? Senza il pungolo di questo interrogare il lavoro si attarderebbe sul già fatto, la sua febbre si spegnerebbe nella ‘contemplazione’ dell’acquisito. Che cosa muove lo Spirito hegeliano se non la coscienza che nessun prodotto potrà compiutamente esprimerlo? Hegel porta così alle più radicali e intrascendibili conclusioni l’istanza plotiniana. E, d’altra parte, come poteva Plotino ‘interrompere’ il movimento dell’alienarsi della mente nel fare alla semplice constatazione della miseria del prodotto, ‘saltando’ da essa alla dialettica speculativa? Somiglia il suo ad un inoltrarsi in territorio nemico evitando di attaccare le cittadelle che vi si incontrano. Può l’anima ‘caduta’ nel fare sottrarsi al tentativo di produrre in coerenza all’idea, mentre procede purificando-potenziando la propria visione? potrebbe non volerlo? Se quando la sua intui-

zione era debole ha cercato rimedio nel fare, come potrà rinunciare a manifestarsi anche come ‘artista’, a non percorrere fino in fondo anche questa via? Se vi rinunciasse, la sua luce lascerebbe nell’ombra, ancor più profondamente che all’inizio, questa dimensione dell’essere. Da qui muove Hegel: lo Spirito illumina se stesso pro-ducendosi, contempla contemplandosi nell’opera. Il pensiero-dipensiero è allora soltanto vera *enérgeia*. Ma è plotiniano l’eros che muove al regno ‘tremendo’ della *Machenschaft* universale. Eterogenesi dei fini – è attraverso la sua ‘legge’ che si esprime il destino dell’Occidente.

LETTERA V
POLITICA E PROFEZIA

Caro B., rispondendo alla mia ultima lettera lei ha compreso benissimo in che senso io abbia parlato tante volte in questi anni di de-politicizzazione. La prassi politica (*práxis tout-court*) si è ‘ritirata’ dall’esigenza che la motivava e giustificava: essere quella forma del fare capace di condurre il soggetto al riconoscimento e alla soddisfazione. Se il Politico è chiamato ad assicurare, esso non potrà liberare. Solo, infatti, attraverso il conflitto si afferma l’assoluta libertà della mia persona e può iniziare il riconoscimento dell’altro come di un’altra inviolabile ‘totalità’. È necessario sentire come intollerabile ogni limite della libertà e avanzare assolutamente l’esigenza del riconoscimento perché possa emergere l’idea di una relazione tra individualità universali. Tale idea è inseparabile dal conflitto. Se l’individuo non diviene volontà egemonica e, nello stesso tempo, non riconosce l’altro come capace di soprimerlo, non potrà darsi fondamento che per relazioni di ordine economico, dove l’individuo, appunto, ‘ritira’ la pretesa del riconoscimento limitandola al-

<

la dimensione esclusiva del proprio utile. (Sarà, allora, la forma del *contratto* a imporsi come quella della stessa relazione politica – con quali esiti, con quale forza davvero *ordinante*, starà oggi a noi tentare di vederlo).

Ma il Politico *dis-orienta*: esso stravolge la direzione ‘normale’ del fare, volta allo scambio e alla soddisfazione delle ‘necessità’ della vita (del *bios*), per esporre la vita stessa, tutta intera, al rischio *non necessario*, alla soddisfazione non di questo o quel bisogno, ma del valore universale della propria libertà. Esso sconvolge l’‘ordine’ usuale dei fini e del diritto che ne tutela l’attuabilità; esso dissolve ogni ‘assicurazione’. Quando il Politico si trasforma nella produzione di norme che regolano i rapporti tra privati nello spazio dell’*oikos*, esso diviene letteralmente l’Economico. E lo stesso Stato assume la forma di associazione economica e ne imita la razionalità. La ‘grande trasformazione’ non esprime nient’altro.

Non c’è dubbio che per Hegel lo Stato del reciproco riconoscimento di individualità universali non può essere concepito che come il supremo prodotto del conflitto tra volontà egemoniche che sanno rischiare la propria vita senza ‘necessità’, in nome del proprio dio o del proprio smisurato orgoglio – insomma: della smisurata esigenza di riconoscimento. Come non si dà coscienza-conoscenza che attraverso il ‘peccato’, così non può concepirsi compimento della storia, che è conflitto, se non attraverso il manifestarsi del conflitto stesso nella sua più pura espressione: lotta per l’assoluto riconoscimento, al di là di ogni economica razionalità, oltre ogni assicurazione e addomesticamento. Ma lei certo ricorda quanto dicevamo: nessuno *Stato* potrà corrispondere all’esigenza di soddisfazione, allorché essa si esprima nel mettere a rischio la vita senza ‘necessità’. E, d’altra parte, senza ordine statuale, senza mediazione della Legge, come potrà la potenza del

conflitto trasformarsi nell'*enérgeia*, nell'atto della conciliazione reciproca? Questa aporia sulla quale sostiamo dà ragione della forza con cui s'impone l'idea di de-politicizzazione, dello sradicamento dell'individualità dalla *propria*, inalienabile esigenza di riconoscimento, nello spazio-tempo uguale e in-differenti dell'Economico, dove il conflitto possa ridursi all'ordine del *competere*.

Sa che cosa mi ha scritto l'amico C.? Che questo Hegel (lo Hegel di Kojève – e di Bataille) gli appare un perfetto *cainita*! Caino incarna l'originaria espressione della capacità di dare morte, che deriva dalla intollerabile sofferenza per il non essere riconosciuto. Egli dà morte e si espone al supremo pericolo: chiunque lo incontrerà potrà ucciderlo – e rimarrà, a sua volta, ucciso. È la discendenza di Caino ad abitare la terra, a coltivarla stabilmente e a fondare città. Il Politico avrebbe, dunque, questa origine; impossibile per esso non sconvolgere la ‘pace’ di Abele. Questa ‘pace’ è morte ai suoi occhi – e ad essa dà perciò morte, ‘gratuitamente’, senza necessità. Caino è «la morte incarnata» (Kojève) che permea di sé l’agire politico, la *stásis* immanente alla *pólis*, il conflitto che è *arché* di ogni *politeía*.

Ma la discendenza e le città di Caino non sopravvivono al diluvio! Esse manifestano l'esigenza suprema del riconoscimento, ma non sanno soddisfarla. Dopo aver ucciso Abele e sfidato ogni rischio, Caino si ripete alla nausea; pietra su pietra accumula la sua torre, che in nessun modo potrà terminare: un infinito ‘progresso’ di sacrifici, omicidi e vendette. Finché non precipita su se stessa, corrosa dalla propria più intima aporia: dall'idea, cioè, che nel fare di molti un popolo solo, nell'avere una sola lingua, nella ‘perfezione’ del Politico in quanto Politico, possa darsi liberazione-soddisfazione. (Lo so, lo so, mi perdoni! Rimango convinto, a dispetto dell'ordine della ‘lettera’, che la storia della grande e poten-

te Città, che sarà chiamata Babele, preceda e spieghi lo sterminio del Diluvio).

Lo Stato universale di Hegel non è Babele, non è affatto la città di Caino, poiché esso vuole nascere dalla reciprocità del riconoscimento tra individualità inalienabili. Ma certamente esso è il prodotto dell'erranza, dell'esilio e delle lotte di Caino e non custodisce in sé alcuna memoria dell'*oîkos* di Abele. È Caino che ha 'lavorato' quel lutto, di omicidio in omicidio, fino a comprendere che la propria individualità esige di riconoscersi nello sguardo vivente e *periculosum maxime* dell'altro. L'esilio cainita è l'unica via per giungere a tale coscienza. Lo Stato universale non sarà il frutto maturo di calcoli 'ben temperati', di una ben definita *phrónesis*, ma l'*enérgeia*, l'atto del conflitto stesso. Il Politico non è il risultato di un 'estrapolazione' dalla razionalità economica, ma l'espressione del valore costituente *della* lotta che il mortale, sapendosi mortale, liberamente ingaggia per soddisfare il proprio orgoglio infinito. Tutte le strategie per imbrigliarne la potenza, riducendolo alla dimensione del 'per lo più', della convenzione, della pura 'responsabilità', cozzano contro il *valore* originario della sua pretesa e della *decisione* cui essa dà luogo: poter dare e darsi la morte 'senza necessità', affinché sorga il Giorno chiaro dell'affermazione del proprio essere universale.

E tuttavia è nella stessa sua originaria natura che il lavoro del Politico non possa pervenirvi. Il Politico non può pensare la conciliazione che nella forma della globale uguaglianza, e cioè nella forma di un Ordine senza luogo e senza individualità, nella forma di un Comando senza decisione. Nei limiti del proprio linguaggio, il Politico pensa essenzialmente la *lotta* per l'affermazione, il negativo del conflitto, e la costituzione che ne segue, come *artificio*, e cioè come mortale. Il Politico è la manifestazione dell'essere in quanto puro divenire; la sua

potenza non può ‘consumare’ il negativo se non consumandosi. Il processo che ho chiamato de-politicizzazione non è perciò agito da forze ‘nemiche’ del Politico, che provengono da territori che esso non era riuscito ad annettersi, ma dal suo stesso interno. È la sua verità che così si incarna. Il compimento, la ‘fine’ del Politico, quell’Ordine *se-curus* che la *prᾶxis* prometteva attraverso il conflitto e come ‘premio’ della lotta, non è altrimenti concepibile che come l’Ordine uguale e globale dove il riconoscimento delle individualità universali va a fondo. Il Politico si compie dichiarando l’impossibilità del suo Fine, di ciò che ne aveva animato la storia: la *produzione*, appunto, della autentica *Befriedigung*. Il Politico diviene il segno dell’esigenza insoddisfatta. E passa ad altre potenze il testimone – le quali, tuttavia, non potranno più concepirsi nella prospettiva della perfetta soddisfazione, ma in quella dell’infinito ‘progresso’, in termini, cioè, puramente attualistici: epoca della ‘rivoluzione permanente’ nella ferma identità dell’Ordine uguale.

Quid tunc? Dove tendere la via? Attraverso quali erranze tentare ancora di conoscere noi stessi? Non sia impaziente! Il nostro colloquio è appena iniziato; anzi, esso è *sempre* all’inizio! Proviamo intanto a scavare di più sull’aporia del Politico in cui ci siamo imbattuti. Essa è precisamente quella che la voce profetica ha sempre denunciato nella tradizione giudaico-cristiana. La profezia non si limita affatto ad assegnare al Politico insuperabili confini e ad accusarlo allorché *de-lira*. La profezia espone una riserva essenziale, escatologica su ogni *forma-Stato*, e cioè su ogni costituzione politica che non assuma come il proprio stesso Fine la volontà d’esser riconosciuta dell’individualità assoluta. Ma, ad un tempo, proprio la profezia, con perfetto realismo politico, concepisce tale Fine come l’Impossibile. Quan- <

do si fa chiaro tale Impossibile? Solo nello Stato universale – non ‘prima’ di Hegel. È come se Hegel pensasse ad uno Stato ‘a prova’ di profezia, non le pare? a uno Stato capace di superarne la radicale critica. Poiché la profezia prende terribilmente sul serio la storia del Politico, la sua ‘prosa’; spazza via dal suo campo ogni presenza magica o mitica; esige che tutti gli eventi siano spiegati sulla base di relazioni razionali, calcolabili, di colpa e responsabilità. Chiama ogni evento a *giudizio*; raccoglie tutto il popolo nell’abbraccio della sua voce che giudica in assoluta franchezza, *en parresía*, intrattenibile. Il primo idolo che tale voce distrugge è quello dell’*illusione*. Essa non spera affatto che l’infedeltà del popolo sia guaribile. Essa *sa* che la mente dell’uomo è costitutivamente rivolta al male fin dalla sua giovinezza, malgrado il più grande segno dell’*ira Dei*, il Diluvio. Essa esprime ovunque l’*abisso* che si è scavato tra Dio e il popolo (*Is*, 59, 2). Ma il profeta fa parte di questo popolo! Non si illude di essere esente dalle sue colpe. Non fa un idolo del proprio stesso giudizio. Per i profeti *nessuno* è buono. Neppure il più grande di loro, Mosè, che sconterà la pena di non poter vedere la Terra. Nessuno sa essere perfettamente *responsabile*, nel senso, cioè, di rispondere al Logos di Dio, ai suoi *lógoi*. Anche quando vi obbediscono, non lo fanno col cuore. Non *ascolta* Israele. Aronne lo rammenta a Mosè (Aronne è la profezia disincantata o, meglio, disperata: il dubbio mortale che la attanaglia – nessuno l’ha compreso meglio di Arnold Schönberg): «Tu sai come questo popolo *pronus est ad malum*». Guai se il profeta si illude e illude. L’appello alla conversione («Torna, dunque, Israele») deve erompere dall’abisso dell’abbandono: «Chiamala Non-amata, poiché non amerò più la casa di Israele [...]. Chiamalo Non-mio-popolo, poiché voi non siete mio popolo e io non esisto per voi» (*Os*, 1, 6-9). Il Signore ritira la propria stessa esistenza –

muore di non-asciutto. È questa la punizione somma, che fa tremare il profeta, che lo riempie di orrore. È questo spettacolo di un dio che *si muore*, che Egli agita di fronte al popolo, per richiamarlo alla vita.

Perfetto disincanto, insomma, e insopprimibile volontà di sperare. È il *pónos*, l'improbus labor che il profeta è chiamato a sopportare: *sapere* la propria miseria e *volere* che il destino sia, nonostante tutto, quello promesso, manifesti il senso che la fedeltà *di Dio*, continuamente tradita, testardamente ci indica. È un *labor* talmente intollerabile da spingere il profeta a cercare con ogni mezzo di fuggirlo. Il profeta è anzitutto colui che combatte contro la Voce che lo reclama. Egli ascolta quando tutte le resistenze all'ascolto sono state spazzate. Come assumere un impegno tanto disperato: che Israele ascolti? Come potrei io, che ne faccio parte, carne e sangue? Il profeta deve volere l'Impossibile. E deve volerlo nella misura più *folle*, poiché sarà chiamato a convincerne lo stesso Signore (*Es*, 32, 11-14). Vi sono istanti decisivi in cui il profeta deve sperare con una speranza più forte di quella di Dio (poiché il cuore di Dio, per il profeta, è speranza), con una *pazienza* più forte della stessa fedeltà divina. Egli è paziente anche nello scatenarsi dell'*ira Dei*. La sua 'magia' non consiste in altro.

Ma qual è il contenuto di questa impossibile speranza? Che possa affermarsi il criterio eterno di Giustizia cui mirano le Dieci Parole di Dio, criterio universale, Parole dettate a tutte le genti, poiché il profeta di Israele parla *attraverso* Israele a tutti i popoli e a tutti i tempi. Egli parla a Israele perché Israele 'trasgredisca' tutti i suoi confini e comprenda l'universalità della sua vocazione. Ma intanto è lì, in questo luogo, chiuso in esso – e questo luogo lo soffoca. E questo paese mette a morte i suoi profeti.

È necessario che ciò avvenga. Poiché il profeta

parla, sì, al suo popolo, ma per ‘sradicarlo’. E non verso un altro luogo, e non in nome di altre ‘sicurezze’, ma affinché *liberamente* faccia esodo alla Promessa, all’Impossibile di uno Stato universale dove ogni *nómos* appaia univoca espressione della Giustizia, dove ogni diritto positivo non sia, essenzialmente, che teofania – all’Impossibile dello ‘Stato’ della conciliazione e soddisfazione. Le orecchie si chiudono a un tale appello; Israele ne rifiuta la ‘responsabilità’. L’esserci non può «trasumanar». E tuttavia la profezia deve ‘insistere’ nel cuore del popolo, non può ‘sradicarsi’ dalla comunità del Politico. Non solo perché lo stesso limite del Politico reclama la domanda intorno a ciò che lo ‘comprende’ (la domanda sull’im-politico sorge nel cuore stesso del Politico, vi fa parte integrante da sempre, volerla ‘separare’ sarebbe pura assurdità), ma, come già si è visto, perché il Politico è ‘giustificabile’ soltanto per la ‘promessa’ di soddisfazione, nella misura in cui, cioè, non importa in quali forme, indica, fa-segno alla Terra che nessuno potrà raggiungere o, almeno, che nessuno potrà possedere.

Il *nómos* non può non essere *anche* terraneo; ma la voce delle Dieci Parole è eterna e universale, inconfinabile. Il Signore affida al profeta questa missione (e perciò egli con tutte le forze cercava di fugirne, di ‘nascondersi’): attraverso *questo* popolo, la sua storia, il suo ethos, le sue leggi, egli reclama la realizzazione dell’Intramontabile. Di necessità, allora, l’‘ultimo profeta’ dovrà affermare che il Regno non è di questo mondo. E necessariamente non sarà visto come profeta dai suoi fratelli-nemici né dai suoi fratelli-discepoli, infinitamente meno per gli uni, infinitamente più per gli altri. L’autentico profeta, invece, combatte *nel* paradosso: riconoscere la costitutiva ‘miseria’ del Politico e, in uno, disperatamente sperare che in essa abiti la luce della

Giustizia. Estrema possibilità del Politico, là dove essa, di nuovo, si converte in im-possibile.

È nel contesto dell'abbandono di Dio *da parte del popolo*, del silenzio *del popolo*, infatti, che Israele si dà ‘forma politica’. Come non ha cessato di tradire e seguire altri dèi, così ora questo popolo «di dura cervice» vuole un Re – un Re per metter fine all’episodio, un Re per ‘assicurarsi’. Un Re per ‘soddisfare’ la propria ‘naturale servitù’. «Saremo anche noi come tutti i popoli», governati, condotti al pascolo (*nomós*). Anche a noi sarà risparmiata la voce dell’*esse-rei*, responsabili, il dover decidere. Samuele annuncia al popolo tutte quelle che saranno le pretese del Re, l’obbedienza che egli esigerà, ma nulla può per trattenerlo dalla decisione di non decidere, dalla cura per la se-curitas. Israele vuole servire, e in questo stesso istante *ripudia* il suo Dio. «Grande è il peccato che avete commesso davanti al Signore, chiedendo un Re per voi» (*1 Sam, 12, 17*).

Questo peccato *sigilla* anche i sommi tra i Re. «A veder tanto non surse il secondo» (*Paradiso*, x, 114), e tuttavia lo stesso Salomone è sedotto da donne e dèi stranieri; Davide è indotto a peccare direttamente da Dio (senza neppure ‘intercessione’ satanica!). Il nesso tra regalità e idolatria rimane essenziale e insuperabile nella visione profetica, poiché l’esigenza che muove *radicitus* la vocazione profetica contraddice *escatologicamente* ogni costituzione politica che *figa* (in tutti i sensi del termine) di corrispondere alle *ragioni* ultime di Giustizia. Nel pretendere obbedienza dal popolo, il Re stesso si fa servo della ‘naturale servitù’ di quest’ultimo, partecipa intimamente dello stesso peccato. Il Re, rispondendo al popolo, cessa di rispondere alla voce di Giustizia. Il suo è il peccato più grande, quello di disperazione: egli dispera delle parole del profeta – ma le parole del profeta non fanno che ripetere le Dieci. ‘Servendo’ il popolo, egli conduce a disperare e far

disperare intorno alla stessa potenza di quelle Parole. Ma – ecco la croce del profeta! – dall'ordine del potere politico è tuttavia impossibile fuggire; Dio non ordina al profeta alcun *contemptus mundi*; di fronte al Re dovrà predicare, nella sua *agorá*, al suo popolo sordo; dal più spietato realismo dovrà far *risorgere* l'esigenza suprema di soddisfazione-conciliazione. L'Im-possibile della sua meta dovrà esser fatto apparire *immanente* all'essere-possibile. Il Signore non gli ha ordinato di separare le due dimensioni, ma, all'opposto, di contra-dirle; non gli ha ordinato di abbattere la forma politica, ma di rifletterla sullo specchio ustorio di ciò che per essa è impossibile. Guai a combattere 'nichilisticamente' il Re; equivrebbe a cadere nel peccato di impazienza (impaziente è il popolo che vuole 'assicurarsi'; altrettanto impaziente è l'ansia di 'liberazione', che continua a dipendere da ciò da cui vorrebbe liberarsi). Il Fine non può essere 'affrettato'. *Falso* profeta è colui che afferma di conoscerne il giorno. Che cosa significhi, quale ne sia la differenza con il momento-movimento che attraversiamo, a questo fa cenno il profeta. Nessuna «esplosione tumultuosa» può rivelarlo. Il guscio duro del potere degli arconti di questo mondo «va preso per fame». Non bisogna, cioè, alimentarlo; non bisogna nutrirlo della nostra speranza che da esso venga 'soddisfazione'. E tuttavia bisogna riconoscere che quel «guscio duro» può essere saggio come Salomone e tenere a bada il trabocante male che nel popolo ha sempre dimora: l'idolatria della se-curitas, la nostalgia dell'Egitto, la volontà di possedere. Il potere politico è certamente espressione dell'*ira Dei*, ma l'*ira Dei* non è mai cieca passione; essa castiga e 'tiene in forma'. Ingiustizia e violenza sarebbero infinitamente più 'libere' senza la servitù del potere. Ma mai 'credervi', mai affidarvisi, mai appartenervi. Ascolta, Israele: i tuoi Re non sono che funzionari dell'ira divina – questo ripete, pa-

ziente, il profeta. Ma se quei ‘funzionari’ pretendono venerazione, se essi mistificano la propria impotenza a ‘soddisfare’, se riducono l’Impossibile alla misura di ciò che è per loro possibile, allora il profeta dovrà combatterli apertamente, con ogni mezzo, fino a farsi, contro ogni sua volontà, condottiero-guerriero.

Mi dirà: qui non è il profeta che parla – è Karl Barth che lei cita! Ma quali diverse conseguenze trarre dal nostro discorso? Il ‘contraccolpo’ all’esito, all’aporia cui conduce la concezione hegeliana della *prassi* impone la riconsiderazione della dimensione profetica e questa, a sua volta, assume la forma del paradosso: come il profeta deve sperare nella responsabilità del popolo, che *sa* perfettamente incapace di Giustizia, così egli deve riconoscere la necessità di quella istituzione regale, di quel potere politico, che *sa* *ontologicamente* distinto dal senso ultimo di quelle Parole, di cui egli è il testimone. Distinto, non astrattamente separato – prodotto dal non-ascolto del popolo, ma tuttavia *richiesto* dal suo stesso peccato. Indistricabilmente connesso al male – e tuttavia capace di contenerlo, di trattenerlo dall’esplosione distruttivo. È questo il fondamento ultimo dell’idea del *katéchon*, su cui tanto spesso ci siamo insieme soffermati (un ‘chi’? una potenza impersonale? La forza stessa della ‘cosa’, mi pare evidente, ma che per essere tale deve incarnarsi in figure concrete, essere effettualmente Sovrano, promulgare leggi positive). Idea che finisce col coincidere con quella di ‘forma politica’, intesa appunto nel suo carattere intrinsecamente *agonico*. Il profeta fallisce (‘pecca’) se si fa Re (e a volte lo *deve*), e altrettanto se predica l’abbandono o la rinuncia all’*agón* politico. Tra Scilla e Cariddi conduce il proprio itinerario, costantemente in pericolo di prenderne dal re autentica ‘soddisfazione’ o, che è l’altra faccia dello stesso, di non riconoscerne con sobrio

<

disincanto la necessità. Potremmo dire che il profeta sta *in agonia* tra le figure del ‘semplice’ legislatore-condottiero e quella del ‘semplice’ sacerdote; ma egli è la *spada* che le divide assolutamente; la sua *ira* si fa allora tremenda: quando esse si confondono, quando re e sacerdote parlano *insieme* della possibilità reale del Regno oppure ne cancellano l’essere *spes contra spem*. Il Regno, per il profeta, non è un vuoto impossibile, ma l’Impossibile che è *éschaton* di ogni possibilità. E sul suo metro è giudicata ogni storia.

Ma a che parlare oggi di profezia? Secoli di falsi profeti, almeno dopo Gioacchino e Dante, secoli di ‘gelidi mostri’ statuali, secoli di poteri sacerdotali strenui nemici della voce profetica, l’hanno ormai ridotta al silenzio – questo lei mi ha tante volte ripetuto. Ma se oggi volgiamo ancora lo sguardo al suo ‘passato’ è forse perché avvertiamo un’altra domanda: è concepibile la forma politica senza profezia? o proprio la fine della profezia comprende in sé inevitabilmente il processo che tanti chiamano ora fine, ora tramonto del Politico? Come appare, infatti, il Politico non più *combattuto* dalla profezia? non più *misurato* nella sua potenza proprio da tale *agón*? Non mi riferisco soltanto alla domanda che martella la visione moderna del Politico da Machiavelli a Schmitt: come guidare-dar norme nello Stato d’eccezione, là dove l’antico *nómos* giace a terra spezzato, senza conferire un significato profetico al proprio agire; come chiedere-imporre *stra-ordinari* sacrifici senza ‘giustificarli’ profeticamente; come chiedere conversioni-esodi, come far uscire dalla ‘casa del padre’, allorché la profezia tace. Il Politico *assicura* – ma *in-futura* anche. Può *infuturare* senza provocazione profetica? Può esserne capace *da solo*? Non è forse concepibile il suo movimento come un continuo cercare di rispondere all’affermazione profetica sull’Im-possibilità del Regno? Ogni atto politico

<

chiarisce se stesso dinanzi alla profezia: ecco, io *posso* ciò che tu ritenevi im-possibile; riesco a sradicare questo popolo dalla sua *se-curitas*, a ordinare l'eson-do, ma, a differenza delle tue vane promesse, riesco anche a costituirne la nuova Terra e a farla suo sta-bile possesso. Il Politico non più in lotta con la profezia cessa di essere comunque concepibile come prassi-che-decide sullo stato d'eccezione.

Ma lo è forse ancora come puro *katéchon*? Ancor meno, certamente. Solo riconoscendosi nel limite che la profezia stessa gli impone, il Politico potrebb-be esser capace di mantenere 'in forma' il Secolo. Solo accogliendo, interiorizzando la missione che la profezia stessa gli assegna, il Politico sarebbe 'giustificato' nella sua pretesa di ottenere obbedienza, nel suo reprimere ogni 'impazienza'. Perché custo-dire-trattenere lo spirito dell'*anomia* se nessun Fi-ne è veramente predicabile-profetizzabile? La figura del *katéchon* si risolve in un conservare letteralmente insensato, o, meglio, in *se-curitas* fine a se stessa: *si-mia* di quella Pace che il profeta rivelava per poten-ti immagini *contra* gli accordi, i patti e i compromes-si del Politico. Questi valevano proprio in quanto chiaramente distinti da ogni idea di Pace. Consumata quest'ultima, e consumata insieme la sua nostal-gia, *tutto* non sarà che effimero 'contratto'. Ma co-me potrà la forma del contratto veramente *convince-re*? La pace di cui parla e che dice di perseguire è in-tegralmente dedotta dalla forma dello scambio tra interassi individuali – la cui 'tremenda' energia era appunto parte di ciò che il *katéchon* avrebbe dovuto contenere.

Perché parlare oggi di profezia, dunque? Perché la sua morte sembra coincidere con quella stessa del Politico. Non perché le due dimensioni siano con-fuse, ma per la ragione opposta: la stra-ordinarietà della prassi politica, sia come decisione sovrana, che come *katéchon*, esige, per essere pensata, la *crisi* che

in essa continuamente produce la voce profetica. Il venir meno di quest'ultima è il venir meno della contraddizione che fonda il Politico. La fine della profezia è il 'fondamento' della de-politicizzazione.

Ma che cosa significa quest'esito nel contesto del nostro colloquio? Null'altro se non che il Politico è un momento essenziale dell'itinerario dell'anima all'Im-possibile – quel momento in cui essa riconosce di non potersi 'soddisfare' nel possesso di alcun 'regno', di non potersi, appunto, 'liberare' attraverso la reciprocità dello scambio, la garanzia e l'ordine della legge. La profezia questo afferma – ma afferma anche la necessità del Politico, finché l'"uomo vecchio" viva. Ma per l'"uomo nuovo"? E non vi è già l'"uomo nuovo"? Se egli riconosce che la propria 'perfezione' non può consistere nel realizzare il Regno politicamente, fuori di sé, quale potrà risultarne la relazione col Politico? Il profeta biblico di questa dimensione afferma comunque l'insuperabilità sotto il segno della 'riserva' escatologica; ma per il cristiano l'*éschaton* è Ora; quella 'riserva' deve già agire, *ergeîn*. Il cristiano de-politicizza, ma in un senso completamente diverso dalla de-politicizzazione immanente al processo di formazione, costituzione e tramonto della forma statuale europea. In che senso? A nome di quale 'potenza'? Ma sono domande che è forse più giusto rivolgere al nostro amico teologo... ho già anche troppo abusato della sua paziente, 'profana', attenzione.

<

Post scriptum I. La prima parola

Le ho ricordato nella lettera i *Déka Lógoi* – ma tra essi uno è quello assolutamente decisivo. Nel 'passaggio' dal Dio 'geloso' nei confronti degli altri dèi, dei quali perciò presuppone e riconosce l'esistenza, al 'nessun altro è Dio', mi pare sia racchiuso il desti-

no di Israele fin dalle sue prime parole. Dalla originaria ‘intollerante’ pretesa di esclusività al *Kýrios Eís*, all’affermazione di assoluta unicità, al Dio unico creatore, è *una* via che si dipana, o un unico *dramma*.

Un Dio *solo* – ma che vive in uno stato opposto ad ogni *eremía*, un Dio del cammino del suo popolo, un Dio *zelota*, che esige d’essere ascoltato e amato. Un Dio assolutamente *solo* (desacralizzante ogni altra manifestazione del ‘divino’, e perciò irraffigurabile: se Egli potesse essere rappresentato si collocherebbe in una situazione analoga a quella di tutti gli altri déi – la rappresentabilità del divino si fonda, ovviamente, sulla molteplicità delle sue manifestazioni, poiché soltanto ciò che è in relazione è rappresentabile) e che tuttavia ek-siste prepotentemente: chiama, reclama, accusa. Qui il paradosso: il Dio solo non sarà mai in solitudine; il Dio Uno è sempre *con*, continuamente si rivela, e mai con maggior forza che quando si sottrae, si nasconde, poiché ciò è il segno certo della sua *orgé*, della sua ira, o del suo voler mettere alla prova l’‘interlocutore’. Per il Dio Uno e Solo è proibita la via dell’assolutamente *Unum-Unum*. Il Dio che esclude ogni altro dio, ma che tuttavia realmente esiste, non può perciò, alla fine, che manifestarsi come necessariamente in relazione, e precisamente in relazione con la propria ‘immagine’, deve eleggerla a sé come deteuro-agonista del dramma che ha creato. Un Dio Uno-che-è non avrà altro che l’Uomo, dovrà averne *cura*, in tutti i sensi del termine. Non potrà permettere che muoia. Nello zelo per lui è se stesso che afferma, è la propria essenziale natura ciò che rivela.

All’unicità dello zelo che l’uomo deve rivolgergli, il Dio Uno corrisponde con una straordinaria, esuberante, ricchezza di motivi, parole, gesti, comportamenti, ‘incarnandosi’ non solo nella storia del popolo che ha eletto, ma in ogni suo singolo individuo. È come se volesse essere il *daimon* di ciascuno,

tanto da occuparne tutto l'essere e dall'identificarsi con la sua voce. Quest'Uno è essenzialmente formato dall'infinita sinfonia delle relazioni che inventa, forma, ricrea. Il monoteismo è segnato *ab origine* da questa insopprimibile nostalgia divina: il Dio che si afferma come Uno ha l'altro da sé, l'uomo, come proprio essenziale e irrinunciabile 'duellante'. Il politeismo filosofico esprime, invece, l'anelito dell'uomo all'assolutamente Semplice, all'*Unum-Unum*, Altro rispetto ad ogni relazione. Il politeismo 'muove' sempre verso un'assoluta unità del divino; il monoteismo vede, invece, nella Relazione stessa il carattere del Dio *solo*. Il monoteismo esprime il Dio come *patibilis*: qui il Dio Uno è sempre 'in passione' per l'uomo e l'uomo è chiamato a corrispondere a questo dolore intra-divino, a consolarlo e sanarlo. Sta invece nell'essenza del politeismo che le manifestazioni del divino, attraverso le quali esso entra in comunicazione con il mortale, non siano affatto in relazione essenziale con la 'natura' dell'Unum stesso, non facciano alcun segno ad un effettivo dramma intra-divino. Il Dio si mostra molteplice, ma questa non è che la sua *dynamis*. Pur rimanendo ciò che è, Egli 'produce' molti idddii, che a Lui si riferiscono e per Lui e da Lui sono (*Ennead.*, II, ix, 9).

Per questo, di nuovo, il Dio Uno proibisce d'essere raffigurato. Egli pretende d'essere compreso come dramma in se stesso, nel proprio principio. Divino è il dramma, non semplicemente le sue manifestazioni occasionali. Il Dio solo non si esprime per segni, che ne lascino inalterata l'essenza, ma è espressione, rivelazione, comunicazione. La sua non è una 'idea' che può o no trovare la via al proprio manifestarsi, ma Egli è Linguaggio – ed è essenzialmente linguaggio il suo stesso Silenzio.

La nostra 'città' è ancora il conflitto di questi principi? Il *pólemos* tra l'Uno che si esprime fino a lacrarsi-umiliarsi nell'*eros* dei molti, e i molti che cer-

cano l'Im-possibile, la Patria dell'Unum perfettamente semplice? Il politeismo 'idiota' e cioè l'adorazione dei 'molti valori', contraddice entrambi quei principi. Ma ne rappresenterà anche l'inevitabile esito?

Post scriptum II. Falsi profeti

La profezia va esaminata, «poiché molti falsi profeti sono apparsi nel mondo» (*I Gv*, 4, 1); non disprezzate a causa loro le profezie, «non spegnete lo Spirito», ma «esaminate ogni cosa» (*I Ts*, 5, 19-21). La profezia è il massimo carisma? Nella *Prima lettera ai Corinzi* (12, 28) l'apostolato viene prima, ma nella stessa lettera (14, 1) tra i doni dello spirito cui aspirare è indicata anzitutto la profezia. Apostoli e profeti formano comunque insieme la pietra angolare dell'*ekklesia*, della *edificazione* dei fedeli. E chi dunque potrebbe giudicarli, discernere i veri dai falsi? Non certo la ragione; non certo sulla base di 'prove' che la ragione possa apprezzare. Non certo in forza di 'miracoli'; quale 'mago' non saprebbe compiere *mirabilia*? Ma veri *miracula* sono quelli la cui causa è esclusivamente lo Spirito. E chi non ispirato direttamente dallo Spirito potrebbe distinguere tra meraviglioso, straordinario e miracoloso? Ancor meno per la presenza di energie ek-statiche. E neppure il verificarsi della profezia sarà segno della sua 'verità'. Tutti gli antichi profeti sarebbero allora falsi! Quando mai il regno di Davide si è restaurato? Forse per i frutti (*Mt*, 7, 16)? Il vero profeta sarà colui che ha «i costumi del Signore» come afferma la *Didaché*, e cioè colui che fa perfettamente corrispondere insegnamento e vita? Ma chi, di nuovo, potrebbe giudicare su tale corrispondenza, dal momento che nessuno, tranne il vero profeta, ne conosce il segreto?

Un circolo vizioso: solo il vero profeta sa chi sia il

vero profeta. Forse la pagina più drammatica a proposito è quella del Savonarola in *De veritate prophetyca*, scritta alla vigilia del rogo: impossibile ‘dimostrare’ la verità del profeta. Sarebbe come voler dimostrare la verità dei principi primi, che stanno a fondamento di ogni dimostrazione. La luce della profezia è di per sé evidente; è evidenza prima. Essa colpisce im-mediatamente ed è impossibile nascondersi al suo richiamo.

Ma è veramente un’evidenza indubitabile? Savonarola dice che la vita del profeta è fatta di incessante preghiera. Quale è il contenuto più profondo della sua preghiera? quale superiore esigenza la muove? Non sarà *santità* che il profeta implora dal suo Signore? Poiché il profeta *non* è santo. La profezia è dono immediato di Dio, ma la santità, ricordava Tommaso, implica il potente intervento della volontà. Si è profeti; si diviene santi. La santità ‘manca’ alla profezia così come la santità non comporta carismi profetici. Perché? Io credo lo si possa capire sulla base del discorso che ho cercato di svolgere nella mia lettera: il profeta non è ‘disincarnabile’ dal Politico, non abita un luogo ‘sacro’ rispetto ad esso. La profezia *ri-guarda* con disincanto e realismo le ragioni ultime del Politico. Così il profeta prega di avere la forza per trovare in sé l’energia per diventare santo. E questa preghiera, dal fondo della sua lotta col Politico, ne costituisce, forse, l’essenza e la verità.

Ma verità certamente indimostrabile e incomunicabile. Chi ascolta il profeta o sarà vinto dalla stessa voce che lo ha vinto, o resterà *in dubio*. E il suo dubbio non sarà che immagine della stessa preghiera del profeta – preghiera che fa segno della sua nostalgia. Non abbiamo criteri per decidere chi sia vero profeta. Ma possiamo disporne per denunciare il falso? Parrebbe che la predicazione *demagogica* lo caratterizzi: il profeta, infatti, è l’esatto opposto della

vox populi; è stimolo, «chiodo confitto», come la *vox sapientium* dell'*Ecclesiaste*. E tuttavia, come si è visto, potrebbe, suo malgrado, doversi sobbarcare il peso del ‘regime’. Anche per questa croce vi è il suo tempo. Segno del falso profeta sarà, allora, il suo presentarsi di fronte alla comunità come colui che è assolutamente certo della propria missione, *assicurato* alla Voce da cui afferma d’essere stato chiamato? Infatti, poiché *non* è santo, il vero profeta non può non restare anche in dubbio e cioè ‘lottare’ ogni giorno per la propria fede. Ma allorché debba risvegliare, condurre alle decisioni ultime, come potrà la sua non apparire un’etica della perfetta, più dura, più intransigente convinzione? E come discernere allora?

Forse di un solo, e debole, criterio disponiamo per indicare il falso profeta. È la forma dell’*utopia* che lo rivela. Mentre la ‘storia’ della profezia è quella determinata dal *Nunc* dell’irrompere divino, la ‘storia’ dell’utopia è quella dell’indefinito progredire della ragione pre-vedente e calcolante, che, sulla base dei suoi stessi principi e della propria autonoma potenza, trasforma ogni cosa in nostro ‘affare’, ogni *Ding* in *Sache*, il mondo in *Machenschaft*. La ‘storia’ della profezia si concentra nell’Attimo della relazione, del *drama* tra uomo e Dio – e tale Attimo è essenzialmente imprevedibile e incatturabile. L’utopia è un infuturarsi al fine di rendere, per rubare un felice titolo di Koselleck, passato il futuro, di renderlo uno ‘stato’ dello stesso presente – idolatria somma agli occhi del profeta, poiché espressione di una speranza che in nessun modo si regge sulla fede della Promessa. Ancora, la forma utopica è immanente alla forma Stato, ne è, per certi aspetti, l’energia e il ‘segreto’; utopia per antonomasia è la forma dello Stato universale della conciliazione e soddisfazione. È questo Fine che l’utopia pre-vede e cerca di pre-definire attraverso la potenza del proprio discorso.

Anzi, l'utopia dovrà stabilirne la necessità e accrescerne la nostalgia. I tempi vanno affrettati; il tempo va accorciato, contratto. Ciò non ha nulla a che vedere col 'tempo breve' del profeta – quest'ultimo indica il tempo a noi concesso per prepararci all'Ora, al *Nunc*, che ci sorprenderà e catturerà non sappiamo né dove né quando. Il 'tempo breve' del profeta coincide paradossalmente con la pazienza della sua attesa; ogni istante si trasfigura nel *drâma* che ha uomo e Dio *protagonisti* entrambi, nell'immensa distanza che li unisce-divide. Il profeta prega non per affrettare il Fine, ma per ottenere la forza di resistere nell'attesa – senza che la sua voce si tradisca in utopia. Senza che Utopia divenga il nome della sua Terra.

Ma lei sorride, forte del suo disincanto: conosce ormai – mi chiede – altra profezia se non quella 'tradita' nella forma utopica? potrebbe mai fare ritorno alla fonte questa corrente? Ma come, non capisce? Io cerco di ritrovare la profezia lì dove la forma-utopia si compie, lì dove essa si incarna nella forma Stato contemporanea, che la potenza della Tecnica destina (o condanna?) ad essere universale. Sullo specchio della 'riserva' escatologica che la profezia manifesta nei confronti di ogni forma del potere politico, quel Fine dimostra la propria intrinseca im-possibilità. Non sta nella possibilità del Politico la possibile *Befriedigung*; ovvero: soddisfazione-liberazione non è pensabile nei termini in cui la definisce, e si definisce, il Politico. Cerchiamo dunque ancora, se le piace.

LETTERA VI
EROS

Caro C., e il «políteuma en ouranoîs» – lei mi scrive – non sarà stato completamente dimenticato nel suo dialogo con B.? È possibile parlare del Politico ignorando *Filippesi*, 3, 20? In realtà ne avevamo già discusso parlando della ‘ospitalità’ di Abramo, dell’essere residente-straniero, della *paroikía* – e ancora affrontando la ‘riserva’ escatologica della profezia rispetto alla istituzione regale. Ma lei ha ragione nel sottolineare la forza e la pregnanza dell’espressione paolina. Il *pároikos*, il ‘meteco’ qui è davvero tutto rivolto alla ricerca di Patria stabile, eterna; in nessun modo ha ‘radice’ nell’esodo. La sua ‘riserva’ nei confronti di qualsiasi ‘residenza’ è totale. Dall’altra parte, egli è già cittadino; anzi, è *polítes* nel senso più ontologicamente fondato, poiché la Polis, l’esistenza della Polis *perfetta* lo rende tale. Egli è cittadino poiché è la Città celeste. Sul metro di una tale ‘cittadinanza’ egli necessariamente misura ogni sua appartenenza alle *civitates* terrene (e cioè, appunto, a quelle forme di vita comune e associata che *derivano* dalle persone dei *cives*, che ne so-

no il prodotto o l'*artificio*). Ed è un metro che rivela la dis-misura.

Lei ha ragione, si dà un'abisale differenza nella evidente prossimità, allorché lo 'svuotamento' della forma politica avviene sulla base del messaggio profetico o invece sulla base della teologia paolina. Nel primo caso *xénoi kai parepídemoi*, 'sigillati' dalla promessa messianica; nel secondo, noi siamo già essenzialmente *polítai*, cittadini 'a pieno titolo'; il Regno è già, ha già vinto e 'giudicato' la storia. Come, dunque, risiedervi ancora? Abbandonandola? Concedendole il corpo soltanto? Non c'è dubbio che questa costituisce la seduzione dia-bolica per eccellenza della cristianità; è nelle Tebaidi della più perfetta ascesi spiritualistica, che il Principe di questo mondo fa con più forza valere i suoi 'diritti'. Ma proprio Gesù predica al mondo, invia-destina alle genti la sua parola; e ha radici inestirpabili nel suo popolo. E tuttavia diviene impossibile vivere nella determinatezza del luogo alla luce dell'*attesa*. La pienezza del tempo è giunta; l'Evento lo ha compiuto. Ci è stato detto – ma ora, nell'attuale *kairós*, Lui ci dice, e questa sua Parola è definitiva, intrascendibile, rivelatrice del senso ultimo della Legge. Come può esservi 'ambiguità' ancora dopo la sua 'apocalisse'? Come affermare che il mondo è ancora 'disputato' tra Dio e il Diavolo? E che, di conseguenza, la forma politica è 'provvidenziale' per contenere la trabocante forza del Male, proteggere, quasi, quel 'resto' di fede e speranza che insiste nell'attesa?

Infatti, non v'è alcuna ambiguità – lei mi risponde. Il carattere della vita e dell'agire del cristiano è integralmente ispirato all'idea di *responsabilità*, cioè volto a cor-rispondere alla vita indicata dal Cristo, alla sua iniziativa, al suo dono. La vita del cristiano è *dovere* nel senso più pieno: non ha, non possiede, ma deve (*de-habeo*), e cioè si 'svuota' dall'avere per ritornare, re-munerare, assolvere il *debitum*. Nulla le

è dovuto, tutto deve. Sì, lei sa quanto anch'io ami Bonhoeffer... ma quanto è arduo conciliare il suo messaggio con le nostre precedenti considerazioni! Se la forma politica (l'istituzione regale) appare 'provvidenziale', può il cristiano non parteciparvi? può limitarsi ad esserne *pároikos*? E se *dove* prenderne parte, condividerne il dramma, come potrà *dovere* secondo quel purissimo metro che implica svuotamento, rinuncia, 'semplice' e assoluto dono? Dovremmo allora affermare che questo stiamo cercando: una figura del Politico affatto im-politica? O che questo cerca la nostra anima, cercando di conoscersi: trasfigurare la sua stessa *paroikia* in Regno e fare del puro dovere ciò che più stabilmente le appartiene?

Vale la pena ripeterlo: nella dimensione profetica, di cui parlavo nella mia precedente lettera a B., questa domanda non aveva ancora ragione di imporsi. Il profeta testimonia del Dio-che-libera, che ha condotto via dall'Egitto, che ci guida alla *civitas futura*, ponendo con ciò stesso costitutivamente in crisi o *in dubio* ogni attuale sovranità, ma sempre, nello stesso tempo, affermandone la necessità. Il Re è, certo, segno dell'allontanamento del popolo da Dio, ma proprio questo allontanamento lo giustifica. È un segno di peccato, ma a cui si deve obbedienza, poiché è il *defectus* del popolo a imporlo. La 'naturale servitù' del popolo (o, che è lo stesso, il suo irrefrenabile desiderio di essere 'come gli altri', la sua impotenza a sostenere la *ricerca di sé*) costituisce il primo avversario del profeta. È alla ir-responsabilità del popolo, prima che alla tendenza idolatrata immanente al potere, che egli si rivolge. Egli esige contro ogni speranza che il popolo sia capace di impegno completo, di fedeltà, che non si nasconde di fronte al suo essere-responsabile, e cioè al suo essere ontologicamente *reus*. Il re che pretende di assolutizzare il proprio potere e il popolo che disperatamente cerca di rendersi 'immune' all'appello

della responsabilità saranno allora *solidati* nel cacciare il profeta, nell'ucciderne la voce. Anche il re vuole libertà – ma libertà dall'essere soltanto segno di *defectus*, dall'essere iscritto in un disegno che lo trascende – libertà ‘empia’ perciò, libertà di non rispondere, libertà dal dovere, dall'essere in debito nei confronti dell'altro. Il profeta tiene desta la sete di giustizia, ripetendo che qui nessuno è giusto, neppure il più giusto e saggio dei re, che la natura del popolo è ‘vulnerata’ alla radice – che re e popolo debbono *convertirsi* alla promessa del Messia e sul suo metro misurare tutte le proprie azioni e i propri pensieri. E re e popolo insieme dimenticano, rimuovono, deridono tale voce: null'altro che sogno, illusione – dicono. Essi sono i ‘disincantati’. Per essi solo l’‘uomo vecchio’ è reale.

Sì – ma come proiettare questa stessa costellazione di pensieri nella cristianità? Gesù è il Cristo, e la fede in lui *giustifica*. Quali ‘cittadini’ saranno i *giustificati*? L’‘uomo vecchio’ va, per il profeta, tenuto-contenuto dal Politico; per Israele la Legge è inevitabile, e qualunque impazienza per ‘liberarlo’ da essa una bestemmia addirittura. Ma ora? *nell’Ora*? Che cosa dovrebbe ancora essere ‘contenuto’ dal Politico? in attesa di quale ‘pienezza’ avvenire? *Ora* lo spirito del Risorto abita in noi; *ora* si è rivelata la Giustizia di Dio. La Legge e i profeti ne avevano reso testimonianza, ma ora soltanto essa è apparsa, si è ‘incarnata’ attraverso Gesù e la fede in lui come nel Cristo (*Rm*, 3, 21-22). *Ora* ci gloriamo, nelle stesse afflizioni, poiché siamo *in pace* con Dio in grazia di tale fede (*Rm*, 5, 1-3). *Ora* ci è dato presentare a Dio noi stessi come viventi, risaliti dai morti. E il futuro è iscritto nel senso dell’Ora: nulla *potrà* il peccato su chi è nel segno della grazia e non della Legge (*Rm*, 6, 12-13).

Ma tu cancelli dalla *Lettera ai Romani* l'*elpís*, la speranza! Tu cancelli dall’Annuncio l’annuncio della

parousia! così lei protesta. No, cerco di farmene un'idea adeguata. Il Vangelo non annuncia un Regno avvenire; *apokalýptetai* la giustizia di Dio (*Rm*, 1, 17); ora non siamo più 'prigionieri' della Legge, della sua 'lettera', ma servi soltanto della radicale Novitas dello Spirito (*Rm*, 7, 6). La Legge non è abolita da alcuna 'prepotenza', ma *si è compiuta*, è giunta al proprio *télos*. E questo è Gesù Cristo. È, non sarà. È aionicamente: sempre-stato nella profezia, è-ora nell'Evento, sarà in tutti coloro che credono, e che già abitano in Lui. È concepibile *parousia* più piena di quella del Crocefisso-risorto? *Páreimi* non indica che la presenza attiva e efficace (*tà ónta* sono i beni che si hanno, di cui possiamo in pieno disporre). Indica anche il venire, il sopraggiungere, lei dice. L'arrivo, piuttosto, io direi, l'esser giunto: la *parousia* del re, ad esempio, significa la sua visita. Così è anche, a me pare, da intendere *Marcos*, 14, 62: sei tu il Cristo? «Egò eimi, Ego sum». Certo, non riceviamo la vita nello stesso istante del suo apparire, ma per la sua *parousia* (*1 Cor*, 15, 23). Il tempo della speranza si contrae al manifestarsi dell'efficacia dell'apocalisse di Gesù Cristo per chi integralmente vi si abbandona (*1 Ts*, 2, 19; 3, 13; 4, 15; 5, 23: speranza, sì, ma certissima tuttavia! Non ha nulla da temere, colui che crede, *Mc*, 5, 36).

Ma chi crede? Questa è l'interrogazione che riapre la prospettiva escatologica *dopo* la parousia. Ecco la distinzione che va operata: la parousia esige l'efficacia dell'assenso, che il *nómos písteos* operi in noi (*Rm*, 3, 27), e cioè che si faccia in qualche modo legge quella Novitas dello spirito che è oltre, *chorís*, tutte le leggi del 'vecchio uomo'. Lei già capisce a che cosa di nuovo alludo – al *per-dono* di cui soltanto *agápe* è capace. La prospettiva escatologica è resa necessaria dal fatto che il *mandatum novum* che la *parousia* proclama non è ascoltato. Proclamato, esso già giudica tutto; 'innocente' nei suoi confronti non

può dirsi nessuno. Ma chi vi risponde? chi ne sopporta il ‘giogo’? Avvenire, puramente avvenire non è il Dio, sono i figli. È la *loro* parousia il contenuto della speranza. È a questa fede impossibile che occorre affidarsi *dopo* la parousia del Crocefisso. La loro storia è tutta giudicata; *pre-giudicati* sono tutti i loro atti. Ma non compiuta, non compiuti. Saremo figli come il Figlio? sapremo obbedire-rispondere secondo la sua misura? Questa domanda rende necessaria una storia dopo la *parousia* – una storia del tutto *inaudita*, poiché si origina ex novo dall’Evento e ha un termine. Quando? dove? Domande che se-ducono; il termine riguarda il *come*: come coloro che sono giudicati sul metro del Figlio sono in relazione col Giorno imprevedibile, come essi vivono l’*éschaton* di ogni istante, come *insistono* nell’Annuncio, sopportando perciò tribolazioni che ‘compiono’ la stessa sofferenza del Messia.

Tutti sono chiamati; ma nessuno sa, neppure il Figlio, *come* risponderanno. E questo *come* è il contenuto dell’*éschaton*. Ma davvero, vorrei chiederle, lo si ignora? O piuttosto non si sopporta ciò che viene detto? A me pare che i grandi testi escatologici strappino il sipario su un’unica scena. Essi rivelano ora tutti i momenti e i significati della ‘storia’; il libro della ‘storia’ è divorato ora dall’apostolo. Viene il compimento già rivelato; si realizza ciò che è compiuto ab aeterno – e si realizza attraverso immani, cosmici conflitti. La Signoria, infatti, appartiene a Dio e al suo Messia (*Ap*, 11, 15), ma la terra e il mare dovranno patire la viva presenza del *Diábolos* precipitato quaggiù (12, 9). Patire? Tutta la terra, piuttosto, lo adora, sedotta dai suoi portenti, dai suoi *mirabilia* («*semeῖα μεγάλα*»: conferire *vita* all’idolo; non resuscitare da morte, ma far apparire vita la morte stessa). Le battaglie che seguono, a imitazione della prima in cielo, costituiscono forse un ‘felice progresso’ verso la distruzione finale di Satana?

La ‘storia’ si dispiega come progressiva affermazione dell’Annuncio? All’opposto, perfino nei mille anni in cui Cristo regnerà con i suoi martiri (20, 4), vi saranno ancora popoli che adoreranno la Bestia e pronti a combattere al suo servizio nell’ultimo assalto. *Facta sunt* – ma nulla dice che l’uomo *si sia fatto* ‘responsabile’. *Facta sunt* – ma è *nuova creazione*; la vecchia è consumata nell’abominio della desolazione, al culmine della sofferenza. È catastrofe, radicale mutamento di stato. Dall’istante di un cosmico sconvolgimento, dove nessuna forma è dato percepire, all’ordine perfetto, di cristallo, della Città santa che scende dal cielo, che nessuna storia ha ‘prodotto’. Tutto si arrende alla storia – fuorché l’*Ultimo*. Ma l’Ultimo non appartiene al suo ordine, trasgrede in tutto la *táxis* di Chronos.

Perché, le chiedo, se i figli comprendessero-corrispondessero alla domanda del Messia («chi credete che io sia») non dovrebbero essere in grado di realizzare la Città santa? Domanda ingenua? Semplice, piuttosto – e da essa derivano tutte le forme di escatologia secolarizzata. La risposta non può che essere altrettanto semplice: poiché non ne sono in alcun modo *capaci*. Cooperano, allora? Non tutti sono preda del Seduttore; i Santi resistono (*Ap*, 13, 10) alle creature della Bestia; durante il Regno millenario Cristo ha al fianco i suoi martiri. E tutti verranno giudicati in base alle loro opere (*Ap*, 20, 13). Sì, chi si troverà scritto nel libro della vita abiterà Gerusalemme – ma *nessuno* ha posto mano alla sua costruzione. In nessun luogo, certo, si decreta impossibile l’essere *beati*, l’essere sale della terra, neppure l’essere *perfetti* come il Padre. L’uomo può porgere l’altra guancia, amare il nemico, non resistere al male (*Mt*, 5, 39). Ma per quanto mi spinga a pensare la perfezione delle opere, non penso la Pace del Signore o il Signore della Pace (*1 Ts*, 5, 23). Questa Pace non è la più grande delle opere, ma più grande di ogni

possibile opera e di ogni idea di opera. *Quiddam maius quam cogitari possit.* E allora? Perché *fare* (il pe-
so straordinario delle costruzioni con *poieîn* nel Van-
gelo: fare giustizia, fare pace, fare verità!)? Perché
tu *devi*; perché il tuo essere è *de-habere*, e puoi assol-
vere il tuo *debitum* solo ascoltando-rispondendo. Se
tu operassi pensando di compiere il Fine, non fare-
sti perché devi e basta. Il tuo dovere deve essere ‘li-
bero’ da ogni schema di scopo, pura offerta. E d’al-
tronde, sei cieco? Non vedi che la storia, contratta
nel ‘colpo d’occhio’ escatologico, si compie in for-
me che trascendono la tua stessa immaginazione?
Un nuovo cielo, una nuova terra... di questo ti credi
capace? Ecco, nel momento in cui tu lo concepissi,
allora «tà bathéa toû Satanâ» (*Ap*, 2, 24), il senso
profondo del principio della storia che si oppone al
Vangelo eterno, che vuole auto-affermarsi, che pre-
tende universale sovranità, ti avrebbe *con-vinto*.

E non si deve, anzi, affermare che la ‘vittoria’
delle «profondità di Satana» è ‘prima’ del giorno
del Signore? La pazienza della speranza (*1 Ts*, 1, 3)
si nutre anche di questo: la piena *parousia* dell’*Antikeímenos*, dell’Oppositore, dell’uomo dell’*Anomia*
deve ancora avvenire. Poiché nega l’apocalisse del
Figlio, poiché *apostasia*, essa non può che seguirla.
Per rovinare l’Annuncio il Figlio della perdizione
è costretto anche a dipenderne. Il ‘mistero’ di 2
Ts, 2, 1-12 sta in ciò: che l’*Antikeímenos* è *destinato*
dalla apocalisse del Figlio, ne appare il contro-can-
to necessario. La sua forza d’inganno e seduzione,
che si manifesterà in breve «in tutta la sua poten-
za», è mandata da Dio. Essa svolge una funzione
essenziale nel disegno escatologico. ‘Prima’ appa-
re il Figlio-Verità, ‘poi’ la sua *simia* (colui che siede
nel tempio di Dio come fosse Dio). Gli uomini
hanno ora entrambi di fronte: possono accogliere
«l’amore della verità» oppure l’«*enérgeia plá-
nes*», l’energia dia-bolica, che promette di costi-

tuirli come idoli a se stessi. Sono chiamati a decidere finalmente *en aletheía*: nulla più potranno tenere nascosto; nessuna ipocrisia potrà più proteggerli. L'apocalisse del Figlio della perdizione *comple* quella del Cristo.

Può forse l'uomo impedire che l'Antikeímenos *energeítai*, compia la propria opera? Assolutamente no. Egli è inviato da Dio. Quale potere è dato all'uomo? Soltanto quello di contenerne-ritardarne la piena apocalisse. Ma mentre Satana è 'destinato', del *katéchon* non si afferma affatto che è essenziale nel disegno escatologico. In quali 'profondità' giace la sua figura? In quelle dello Spirito? Ma dovremmo allora dire che esso 'ritarda' il perfetto dispiegarsi dell'energia della seduzione per concederci ancora tempo, affinché sappiamo accogliere l'Amore che salva. Spiegazione edificante – e tragica, ad un tempo, poiché, comunque, nonostante ogni pazienza, vi sarà giudizio e vi saranno condanne. O, all'opposto, il *katéchon* è principio immanente di quella 'grande città' su cui piangono in *Ap*, 18, i re della terra, i mercanti, i marinai? Nell'*Apocalisse* tutte le potenze della terra sono chiamate a resistere al proprio stesso 'superamento'. È tale diabolica spes contra spem che il *katéchon* esprime? Allorché, infatti, l'Apostasia sarà perfetta, avrà luogo la battaglia finale e ogni istituzione regale, tutte le 'grandi città' saranno 'consumate'. O il *katéchon* è intrinsecamente doppio: vorrebbe salvare coloro che hanno bisogno di tempo, ancora di tempo, per convertirsi e credere (*Mc*, 1, 15), proteggendo così lo stesso Anticristo che sarà rovinato nel momento in cui avrà raggiunto l'*akmé* della propria potenza? Oppure, né l'uno né l'altro – egli vuole che il conflitto perduri, che non si dia Vittoria e perciò Pace. Vuole che storia sia, divenire interminabile. E cioè che mai l'uomo accolga la Verità e che mai sia perfettamente apostata, che nessuna opera si compia, che non vi sia di-

re senza contra-dire. Vuole, insomma, che il Politico sia, che la sua ragione d'essere non tramonti.

Solo in questa prospettiva escatologica il Politico rivela la propria essenza – e si comprende come sia solo ‘ideologia politica’ profetizzarne il tramonto. Ma si comprende anche la necessità del fallimento della sua promessa, il suo ‘peccato’. Abbiamo visto come il contenuto dell’*éschaton* sia costituito dalla possibilità dell’apocalisse *dei figli*, del divenire-figli proprio da parte di coloro che hanno messo a morte il Figlio. È il puro possibile, l’*ultimo*, appunto, là dove la sua dimensione ‘tocca’ l’im-possibile. Ma la ‘storia’ dicibile, quella che il Libro stesso rivela, parla dell’apocalisse dell’*Antikeimenos* e di come essa, *voluta* da Dio, evochi, in qualche modo, la figura del *katéchon*. *Super terram* ha luogo questo dramma. La Città santa non coincide affatto con il ‘senso’ della Terra, ma all’opposto con la sua distruzione. E tuttavia la Città santa non esprime che l’esigenza della perfetta soddisfazione, della Gioia del perfetto reciproco riconoscimento. L’escatologia mostra, allora, come questo Fine non possa essere pensato razionalmente, ma, anzi, debba essere concepito sulla base dell’assoluta rovina di ogni principio storico-politico.

L’*éschaton* segnato da tale rovina è sempre *alle porte* per il cristiano (*Mc*, 13, 29); il suo *thaûma* ne guida la prassi, ne sostiene la *conversio*, lo oppone assolutamente al discorso del Politico, che deve invece ripetere la propria promessa di «pace e sicurezza» (*1 Ts*, 5, 2) mentre infuriano guerra, persecuzione, carestia. Per *due segni* si manifesta essenzialmente l’impotenza di tutti gli arconti del mondo a realizzare quella Pace che è sperata solo per fede: nessun potere può abbattere l’ultimo nemico, può trasformare il corruttibile in incorruttibile, vestire di immortalità il corpo mortale (*1 Cor*, 15, 51-53); e nessuno sforzo, nessuna volontà d’uomo potranno conciliare alla radice che tutto porta, a Israele. Tale

conciliazione vale davvero come la resurrezione (*Rm*, 11, 15). All'ultimo sta Israele, figura assolutamente escatologica. Israele è inizio e fine; Paolo il traghettatore, l'apostolo dell'Evo che procede, *pá-roikos kai parepidemos*, tra Sinagoga e Regno. Ma come potrebbe esservi Pace là dove si rimane divisi dalla radice – e là dove non vi è *salus carnis*? Anzi, come può dirsi vita una vita senza radice e destinata a morte? Vita e Pace si rivelano così, escatologicamente, come l'im-possibile di ogni forma politica – quell'im-possibile, appunto, che non è un astratto 'oltre', una dimensione a sé separata dal possibile, ma l'ultimo di tutti i possibili e insieme *quiddam maius* rispetto alla loro stessa idea.

Chi è capace di pensare tale im-possibile, chi è invincibile per l'*Antikeimenos* così come per il *katéchon*, chi vive *ora* nel *políteuma* del Regno, neppure può dirsi propriamente vittorioso su questi principi, poiché il vincerli significherebbe averli contrastati, essersi opposti al male. Egli è superiore ad ogni misura di vittoria; la sua vittoria coincide con il crollo del Secolo, con la catastrofe escatologica. Egli non vince, ma *super-vince*: «ma in tutte queste cose [*en tou-tois pásin*] *supervincimus* per grazia di colui che ci ha amato», (*Rm*, 8, 37). In quali cose? Morte, principati, lo scorrere del tempo («presente e futuro», *Rm*, 8, 38): nessun possibile della creatura potrebbe vincere chi si afferma oltre ogni misura di lotta e di vittoria. Ma chi è costui? L'amato, l'inseparabile dall'amore di Dio. Amore che non ha di mira alcunché, che è *hypér* ogni schema di scopo e di retribuzione. L'Amore è il segno del Regno in noi – ed esso apparire precisamente come l'im-possibile del Politico: vittoria su ogni vittoria, per-donare oltre lo stesso dono, *Gelassenheit*, «non resistere malo», lasciare che la violenza della corrente si disperda, si esaurisca nel vuoto – nella *kénosis* operata in noi.

È di questa forza che dobbiamo finalmente parlare. Potrà super-vincere? Vincere su ogni volontà di ottenere il premio, fosse anche resurrezione, fosse anche pienezza della conciliazione – e tuttavia corrispondere alla loro domanda, all'*angustia* che essa generava? Può concepirsi *amore* capace di fondarsi sulla speranza perfettamente gratuita di ‘superare’ ogni speranza e ogni vittoria – e tuttavia essere amore, non cessare di *energeîn*, di operare attualmente? Amore che nel suo stesso essere abbandono e *kénosis* super-vince ogni potenza storico-politica determinata, poiché non si limita a resistervi, a contenerla, a conferirle ‘forma’, ma la esaurisce in sé, la consuma – come la corrente del fiume, che tutto travolge, è alla fine accolta e ‘superata’ nell’infinità dell’oceano.

Ahimè, questa immagine! «Davvero un fiume immondo è l’uomo. È necessario essere un mare per poterlo accogliere [*aufnehmen*], senza diventare impuri [*unrein*]. Ecco, io vi inseguo l’Oltre-uomo: egli è questo mare, nel quale può tramontare il vostro grande disprezzo». L’*hyperníkân* di Paolo risuona così nell’*Übermensch* nietzscheano? Accogliere il «fiume immondo», non fuggirlo, non separarsi da esso, ri-porlo in sé compiendone il tramonto. Essere l’in-finito Aperto dove tutti i possibili confluendo tramontano e sono ‘salvi’ nel suo abbraccio. Essere-uomo significa resistere, opporsi, condividere i conflitti che formano quella corrente; nel suo alveo è dato vincere soltanto. *Übermensch* è chi la ri-guarda dal punto del suo esaurirsi, dall’*éschaton* del suo tramonto da sempre destinato – e così *super-vince*. Sì, sì, la prego, non m’assalga! *Übermensch* va comunque collegato in Nietzsche all’*amor intellectualis* di spinoziana memoria; l’insegnamento del «più saggio degli uomini» non abbandona mai il Nietzsche dello *Zarathustra*. Risolvere l’energia del *conatus*, della *cupiditas* nella quiete padrona di sé della contemplazione del

necessario, è saggezza, è appunto compiuta espressione di un amore *della mente*, mentre l'amore di Paolo è essenzialmente l'amore di Chi ci ama; poiché siamo amati possiamo amare; poiché è il Regno, possiamo esserne 'cittadini'. Sì, non potrebbe immaginarsi differenza più grande – ma proprio questo inquieta: che i due amori disegnino *insieme* la distanza più grande che si possa pensare. Lei sostiene che la parola di Zarathustra è quella stessa dell'*Anomia*, di chi si innalza sopra ogni dio? No; l'Übermensch non si pone contro alcunché (*antikeimenos*), ma vuole oltre la propria stessa volontà. È colui che vince il proprio *conatus* a vincere, a insistere nell'affermarsi. Perciò deve essere pensato come 'persona', eckhartiana 'facies' dell'"uomo nobile", di colui che vuole «creare cose nuove», e che rifiuta di obbedire ai vecchi valori come vi obbedisce «il buono» (Nietzsche). E tuttavia è *perfetto* come nessuno; la perfezione gli appartiene. Lui ha super-vinto, non Altro in lui. È diventato perfetto amore per energia propria; il suo amore non *ri-vela* alcun altro amore. Niente affatto *in-ordinatus*, poiché si svolge drammaticamente dal disprezzo del 'grande uomo' per il «fiume immondo» fino alla gratuità del dono che fa-vuoto, fa-aperto e libera, esso è tuttavia non ordinato *a Deo in Deum* – e per motivi assolutamente analoghi a quelli già discussi per Hegel: qualsiasi forma di 'religio' riconduce alla dialettica servo-padrone, e non può perciò costituire il compimento del dispiegarsi delle forme dello Spirito. Qualsiasi libertà donata è 'ignobile'.

Ma proprio là, dove la differenza scava alla radice, cresce anche il 'pericolo' di un'affinità ancora più essenziale. L'Oltre-uomo appare certamente come l'*éschaton* del *Wille zur Macht*; la sua 'persona' è un *possibile*, e come tale sempre Nietzsche la rappresenta. Per Paolo, invece, colui che super-vince esprime quel possibile che è l'im-possibile per l'uomo. Paolo pen-

sa perciò l'*éschaton* come l'Im-possibile degli infiniti possibili – e perciò più radicalmente, più profondamente di Nietzsche. Ma, ecco, l'im-possibile per l'uomo sta *actu* nell'Onnipotenza divina, che rimane assolutamente *separata* dall'Impossibile, anzi, che ne nega assolutamente ogni significato. L'im-possibile per l'uomo non è che ciò che è possibile per Dio; e dunque, di nuovo, un possibile. Quella misura d'amore che fa per-donare e super-vincere è da sempre *realmente* possibile nell'Onnipotenza divina, *energeî* da sempre, per sempre, anche se mai si fosse 'incarnata' o dovesse 'incarnarsi'. Per Hegel essa si è incarnata – e incarnata perfettamente; l'uomo ha così compiutamente 'interiorizzato' l'Amore divino, da esser diventato *uno solo* con esso, da non aver più nulla da attendere da Altro, da poter tutto-accogliere, tutto-riconoscere, tutto-donare *da sé*. Per Nietzsche, questo uomo è puro *Adveniens* – ma *saputo*, ora, dal suo profeta, Zarathustra.

Si tratta di forme diverse di un Amore che abbraccia tutti i possibili, che è onnipotente, che 'evacua' l'Im-possibile. L'Oltre-uomo potrebbe anche non apparire mai, la *parousia* dei Figli naufragare (e il Figlio non trovare traccia di fede sulla terra), ma tali 'personae' varrebbero comunque *actu* come l'Ultimo dell'amor intellectualis del saggio, così come dell'invincibile fedeltà divina. La *relazione* che questi amori espongono non è possibile che si 'ritiri' nell'Impossibile. È una relazione necessaria. Ma è pensabile fino in fondo la relazione così *de-finita*? E può definirsi in essa il senso dell'amore?

Intorno a queste domande vorrei ora con lei avventurarmi. Che cosa cerchiamo? Noi stessi, il fondo non 'occupato' del Sé – ma conoscersi, abbiamo visto, significa sfidare lo sguardo dell'altro, ri-conoscersi nella sua 'pupilla', cioè nel più proprio e profondo del suo esser-altro. Questo *dobbiamo*: svuotarci, *de-habere*, fino a questo estremo e lì riconosce-

re il nostro *debitum*: dover corrispondere all'altro per potersi sapere. Ma il sentirsi in-debito, assolutamente responsabili, *dove* apparire *in uno* segno di libertà, compimento di quel movimento di liberazione da ogni essere-dipendente, e da ogni essere-occupato che si è intrapreso per 'toccare' il fondo di sé. Quale idea di amore può esser segno di tale dimensione, dove la reciprocità del riconoscimento mai diviene relazione *necessaria*, mai si fonda o anche soltanto allude a un'idea di re-munerazione, e dove l'essere-in-debito è *simbolo* dello stesso essere-libero?

Non può essere l'eros che irrompe *árrhythmos* nell'*Ippolito* euripideo (529), che rifiuta l'ordine, l'ordito, il ritmo del discorso, che è *tiranno* anche degli dèi – l'eros che sconvolge anche la voce della lirica greca, che acceca e spezza la lingua. Questo amore si annulla nel 'riconoscimento' dell'altro, segna il naufragio di ogni «conosci te stesso»; esso diviene il simbolo della massima illibertà, della dipendenza assoluta da *Tyche*. Contro la sua figura hanno da sempre lottato i filosofi. Assegnare una 'sede' all'eros, 'eticizzarlo' – in questo si è sempre espresso un elemento essenziale della loro 'vocazione'. Sposare eros ad *ethos*, ma senza degradarne l'energia – anzi, cercando di mostrare come soltanto se 'eticizzata' essa possa manifestarsi compiutamente: proprio questo 'dovere' esprime forse con più forza l'audacia della filosofia. Come raffigurare, infatti, l'eros *á-oikos*, senza dimora, del *Símpasio*, pura nostalgia del Principio? Trasformandolo in *philo-sophós*, e quindi la filosofia stessa in filosofia *erotica*. Eros è educato alla parola, esce dalla notte dell'angoscia, dello smarrimento, della mera *penía*, per diventare il linguaggio stesso dello *Xynón*, dell'universale e necessario a tutti comune.

<

È questo l'amore che risponde alla nostra domanda? Hegel lo ha così pensato, e fin dai frammenti giovanili: gli elementi distinti sono posti nell'amore co-

me superati, *posti*, cioè, ma come indissolubilmente uniti. Di nuovo è la filosofia-teologia della *Relatio non adventitia* a condurre il discorso, ma con un elemento che imprime ad essa una dinamica affatto ‘moderna’: per quanto gli amanti nel loro *linguaggio* siano riusciti a superare il carattere *a-orgico* dell’eros epico-tragico e ad *articolare* un dialogo tra le loro distinte figure capace di vincere ogni astratta separatezza, persiste un ostacolo alla loro vivente unità. Uno *scandalo* si oppone a che la loro relazione sia perfettamente in-spirito, libera dalla gravità della ‘lettera’. L’amore avverte in sé il permanere di «elementi morti»; a ciascun amante, separatamente, continuano ad appartenere varie ‘cose’. Vi sono ‘robe’ di cui non può disfarsi, possensi, *impedimenta*. Di ciò si *vergogna* (non nel senso dell’*aidós*, che è essenzialmente *pietas* nei confronti di potenze superiori, ma piuttosto perché soffre la propria mancanza, perché si sente in ‘peccato’ nei confronti di ciò che pensa essere il proprio fine), contro questa ‘morta’ dimensione del suo essere combatte – quella dimensione che in ogni istante, di fronte al volto dell’amato, è costretta a ripetere ‘mio’. L’amore mette a nudo la durezza della separazione e dell’estraneità proprio nell’istante che massimamente la detesta e lotta per superarla. Ciò che prima dell’amore appariva condizione naturale, ora si rivela miseria, fallimento, peccato. Ma il *pléroma*, il compimento dell’amore rimane idea escatologica – o, meglio, la *teleía agápe*, il possibile di un godimento (*frui*) assoluto dell’amore, di una *vita* d’amore che abbia in sé risolto ogni estraneità, ogni ‘lettera’, ogni elemento mortale, è il Fine che il nostro amore ama, il suo *senso*, ma mai *questo* amore *actu*.

La filosofia contemporanea ha rimescolato per tutti i versi questo *érōs philo-sophós* hegeliano, colorando variamente il medesimo disegno di un amore libero da ogni intenzione possessivo-acquisitiva. Ma occorre ben vederne le ‘fatali’ conseguenze. Anzi-

tutto, l'elemento ‘morto’ contro cui l'amore lotta e di cui si ‘vergogna’ non è questo o quel possesso, questa o quella ‘cosa’ che continua ad appartenere ad uno solo degli amanti, ma il loro stesso *passato*. È questo passato, che è impossibile ‘infectum fieri’, è questo il ‘possesso’ insuperabile. Di fronte all'amato io continuo ad avere il mio passato, e mio soltanto, non posso svuotarmene, non posso farne ‘dono’. La *teleia agápe* presupporrebbe perciò la ri-nascita, o la resurrezione. Un mistero eleusino davvero! *Correre* verso tale compimento, travolgendo ogni passato – correre verso la *Novitas* dell'evento trasfigurante. Amore esige *metamorfosi*. Ma – ecco l'aporia – se Eros è filosofo esigerà altresì indagine, interrogazione e il movimento della ricerca apparirà essenziale al risultato, nient'affatto qualcosa di semplicemente ‘morto’. E se, invece, eros significa *hénosis*, fusione vivente tra gli amanti, nel ‘colpo d'occhio’, *ictu oculi*, escatologico, dove ogni passato va a fondo nella figura dell’‘uomo nuovo’, anzi, della ‘nuova creazione’, allora come pretendere di ‘eticizzarlo’, come pretendere di farlo ‘sposare’? È la domanda essenziale che Kierkegaard pone ad ogni ‘filosofia’ dell'amore, e che ne rivela aspramente l'aporeticità.

Di *luce* ha sete l'eros filosofo, luce senz'ombra, che risolva in sé ogni ‘materia’ – amore che ‘vince la morte’, l'opposto di quello che Ippolito detesta: il demone dai riti notturni (*Ippolito*, 106). Ma è la luce dell'*identità*; è, alla fine, la *negazione* del destino, dell'ombra *tra i destini*, della *dis-tanza* che ne misura la relazione. Essa non dissolve soltanto il *Selbstsinn*, l'irrigidita *philopsichía*, la durezza dell'amore di sé (è Goethe che parla così dell'energia dell'amore – ma Goethe conosce meglio di chiunque altro l'insuperabilità per l'amore della memoria e del passato, e come perciò anche la ‘lettera’ debba continuare a valere accanto-contro il suo ‘spirito’), essa finisce anche col consumare il proprio inalienabile del volto dell'altro e per-

ciò la possibilità di riconoscervisi. È la ‘vergogna’ gnostica per non potersi fare Uno, piuttosto che la coscienza dei limiti che patiamo nel ‘mettere a morte’ la nostra astratta individualità. Ma come essere Uno *negando*? come essere Uno *non ‘accogliendo’* la morte stessa? Se amore è «vivente che sente il vivente» nella perfetta libertà dello Spirito, esso non può contenere che affermazioni. In esso debbono coincidere i distinti affermati in quanto tali: ‘salvezza’ degli opposti. Ma tale idea non appare in alcun modo conciliabile né con una visione ‘etica’ di eros, né con quella *mania erotiké* che ‘fugge’ verso la perfetta identità degli amanti. Ciò significa che quella potenza che ‘discioglie’ la mia astratta individualità («*lysimelés*» chiama eros Saffo, ciò che disfa le membra – e lo stesso epitetto in Euripide designa la morte) ‘possiede’ un passato inobliabile, necessario, proviene da un fondo-non-fondo (*Abgrund*) prepotente, e ad esso fa-segno ogni articolazione del suo linguaggio.

A-orgico è eros non in quanto potenza definita che spezza il limite che racchiude le altre (le *timai* dei diversi dèi), ma in quanto appartenente alla infinità dell’*arché*. Dell’illimite dell’*arché* l’amore ha memoria – amore e memoria indicati in sanscrito dalla medesima radice. La *mania erotiké* rende presente l’Ade, la latenza insuperabile del nostro essere-passato, dell’oblio che ‘fonda’ ogni nostra memoria. Tale ‘fondo’ non è possedibile – e ciò si riflette, si ri-vela nella relazione tra gli amanti. Sempre, sul volto dell’altro ri-conosciamo la presenza di ‘qualcuno’ che vi rimane nascosto, ricordiamo ‘qualcuno’ che forse abbiamo incontrato e perduto, forse neppure mai incontrato. Questa ‘notte’ manifesta sé invincibilmente nella luce della presenza; rimane essa «il grembo fecondo delle rivelazioni» (Novalis). E ad essa si rivolge il *sonno* degli amanti, lì dove tutti i possibili convivono, «ai fiumi del sacro mondo primo» (Hölderlin), all’*arché* il-limite, all’Inizio.

Mi perdoni; mi sono lasciato un po' sedurre dall'entusiasmo del nostro demone, Eros. Torniamo in noi. Che cosa ho cercato di dirle? Nessun amore può 'infuturare' assolutamente, abbandonare la notte del passato, indossare soltanto le «armi della luce». E queste 'armi' illuminano il volto dell'altro fino a non farne che pura luce. Cito Paolo (*Rm*, 13, 12) a rovescio? Proprio l'*agápe* cristiana testimonierebbe, invece, che l'amore per l'altro, e la stessa inesauribile sete di Luce del Regno, sono sempre anche *memoria* – memoria dell'Amore che ci ha amato, del Dio Agape, del suo *mistero* (poiché che cosa dovremmo ragionevolmente attenderci da Dio se non la sua ira? chiedeva Pascal). E perciò l'*agápe* escluderebbe ogni logica dell'identità: i Due si riflettono nel Terzo che da essi proviene e che a sua volta fa segno alla loro originaria *koinonía*. Lei ha ragione; ma tale relazione non può in alcun modo esser pensata come *éschaton*. Il 'mistero' di cui qui si parla è quello dell'amore del Padre, non della sua 'persona' in quanto tale. La memoria ha qui rapporto con la *fonte* della possibilità di amare, non con l'immemorabile. Ma la relazione ultima è quella della memoria col proprio *ádelon*, con l'Ade 'da' cui tutti i suoi ricordi ek-sistono. E così il Terzo sul cui specchio gli amanti si riconoscono non può essere costituito, se tale riconoscersi deve essere pensato escatologicamente, da una 'persona', ma dall'im-possibilità stessa della relazione tra le 'persone'. Solo la relazione tra dialettica dei distinti e *Arché* infinita abbraccia in sé ogni possibile, e dunque l'impossibile stesso. L'amore non *ricorda* soltanto la propria fonte, ma ha *memoria* anche del suo non-esser-ci e *vive* attualmente questa possibilità come la propria morte. Non nel senso banale di cessare d'amare, ché, anzi, quest'idea ne contraddirebbe l'essenza: l'amore è soltanto in quanto si concepisca come necessario, in quanto in esso libertà e *debere* coincidano – ma nel senso che esso patisce necessariamente l'aver memo-

<

ria del proprio insondabile ‘passato’, l’avvertire anche al colmo della gioia che la propria fonte *definita* è un possibile che non doveva essere, tanto quanto non doveva non essere. Esso soffre del *fatto* che la sua fonte non è *Ápeiron*, In-finito, e che dunque, *en arché* così come *in-Fine*, il suo possibile è indistricabilmente connesso all’Im-possibile.

Ma proprio tale sofferenza apre, dischiude al passo decisivo. Qui l’amore *super-vince* ogni idea di possesso per farsi *debitum* e basta: ciò che si deve alla memoria dell’Immemorabile in-finito. Qui ogni relazione è *per-donum*, poiché si volge a ‘ciò’ che per definizione è irremunerabile, ‘ciò’ su cui è impossibile assicurarsi-fondarsi, l’inatingibile Inizio. Possiamo anche dire tale *Arché* ‘morte’ che abbraccia gli stessi com-possibili e la loro stessa origine, senza confondervisi. Per l’amore che costituisce la vita del vivente, il movimento essenziale della sua anima, nella determinatezza delle sue possibilità, possiamo dirla ‘morte’, ma la vita del vivente l’ha in sé, la custodisce in sé in ogni suo momento. L’amore non la vince se non super-vincendola e cioè *amandola*.

Mai la vincerebbe combattendola, pretendendo ciecamente che solo luce sia. Resistendo, opponendosi ad essa è possibile sopravvivere soltanto. La vita, che è amore, ama Ade ‘salvandolo’ in sé, e così non rinuncia, ma si libera da ogni volontà di avere e si riconosce *vera, nuda* nello sguardo dell’altro. Nel ritirarsi che accoglie conosce sé, e si afferma e super-vince. Sarebbe in altro modo concepibile il regno del Dio Agape?

Post scriptum I. Facilis descensus

Appena fuori della «queta aura» dove gli spiriti magni trascorrono una pallida, esangue durata che è l’eternità cui sono condannati, *ex abrupto* si di-

scende, anzi: si precipita nel secondo cerchio. E qui si viene ‘ai ferri corti’ con Amore. Questo è il grande e originario *scandalo* lungo il cammino: primo Dio, principio ingenerato, figlio di nessuno, senza radice né etimo. Un *fatto* – come quella pietra bruta che voleva simboleggiarlo a Tespie. Come un *fatto* appare anche Thanatos. Il poeta cristiano sa di non poterlo aggirare e lo affronta subito, anzi: gli corre incontro, appena il ringhiare di Minosse è messo a tacere con gesto sovrano da Virgilio. Il «fatale andare» *dove* iniziare da qui.

Si discorreva pacificamente, ci si onorava reciprocamente con *logos* diritto tra gli spiriti appena lasciati (e senza rimpianto né pena, parrebbe). Non è nelle belle scuole o nei nobili castelli che si decide la nostra esistenza, ma dove è «dolor, che punge a guaio», tra «le dolenti note», «là dove molto pianto mi percuote». Là dove *muggchia* la tempesta di eros – e il pellegrino è chiamato ad ascoltarla e interpretarla. Saprà anche attraversarla? Lo *spiritus tempestatis* non dispone della chiarezza del discorso, il suo luogo è *muto* di ogni luce. Ma è *innegabile* – e cioè il suo *pathos*, che minaccia alla radice ogni *logos*, è immanente all’idea di Amore, inestirpabile da essa – è anch’esso *Amor* («quello amor che mena»). E perciò occorre sfidarne lo sguardo, ri-*cordarlo*, ri-proporlo in sé, se ne siamo capaci (*auf-heben* conserva questo senso del ri-*cordare*, che è anche quello vero dell’*anámnēsis* platonica).

Non si tratta di una dimensione di Amore tra le altre, si tratta della sua origine. Di questa il poeta vuol fare *memoria*. Dell’origine di Amore che ‘tocca’ l’*Arché*, l’indicibile. Fino a questo ‘passato’ egli vorrà sprofondare. Saprà ri-*uscirne*? La notte del ‘passato’, battuta «da contrari venti», dove la bufera dei possibili «di qua, di là, di giù, di su li mena», è l’incantamento più poderoso: l’inizio senza parole di eros, che fa segno all’Inizio stesso. Quel ‘passato’ che, co-

me le ho scritto, potremmo chiamare anche morte. E che davvero mette a morte chi non riesca a ri-pporlo in sé e 'lavorarlo' nel proprio cammino. Ne è capace il poeta? ne è diventato capace? Ha letto, ha studiato, ha conosciuto gli spiriti magni – ma ancora non ha reso la sua visita all'Ade. Questo è il pericolo e la pena: faccia a faccia, *bocca a bocca*, con l'immagine potente e tremenda del dio «*lysimelés*». Senza tale visita non si riprende l'*itinerarium mentis*, dovunque esso possa condurre.

Amore *gentile*? Oh sì, per qualche tono, per qualche nome, ma tutto ormai catturato e trasfigurato dal dramma che ho detto. *Forte* è il *grido* del poeta – con un grido colmo di pathos («affettuoso»), che risuona tutto del *colpo* originariamente subito, egli si rivolge alle «anime affannate» trascinate «per l'aere» dal loro solo «voler», non da libero arbitrio, non da discernimento, ma dal loro essere stesso, dalla potenza 'irragionevole' della passione che *sono*. *Pietà* afferra il poeta – pericolosissima pietà, sul limite estremo della misericordia *inordinata*. Il 'passato' lo assale, ha memoria dei suoi stessi versi e li ritrova qui, in un fuggitivo intervallo del vento infernale, come capovolti rispetto all'ispirazione che li aveva dettati, eppure soltanto ora comprensibili *in verità*: «quello amor» di cui amavi divora come fuoco («ratto s'apprende») e ti fa schiavo e ti imprigiona a sé («prese costui»). Esso serra in *un* laccio gli amanti e li conduce ad *una* morte.

Un istante separa dallo smarriti («e fui quasi smarrito»). La riflessione, il 'chinarsi' in se stessi divengono così intensi e dolorosi da risolversi in lacrime («a lagrimar mi fanno»). La parola viene meno. «Che pensa?». E la risposta del poeta rivela tutto l'arrischio: è ancora dolce il pensiero di quel pathos, è un'immensa pena sia il districarsene, che ricordare il «doloroso passo» cui conduce. Ma a questo arrischio egli non può sottrarsi. Ancora più a

fondo vuole indagarne la voce: «Ma dimmi...». Oh fanciullo, pensa l'umana saggezza al suo fianco, «*facilis descensus Averno [...] sed revocare gradum superasque evadere ad auras / hoc opus, hic labor est*». Non avverte la presenza di questo pensiero di Virgilio mentre Dante 'consuma' la propria visita? Eppure a me pare la parola più forte di tutto il canto! Dante non è Enea, non è Paolo; l'Ade può ancora vincere la sua *pietas*; la forza tremenda dell'amore che ha stretto e vinto «cotanto amante» lo sopraffà. Non lacrima soltanto, non tace, non smarisce soltanto di nuovo «la diritta via» – ma *viene meno* – anzi, *cade*, e cade «così com'io *morissi*», cade «come corpo *morto cade*». Ogni sua potenza viene meno, di ogni 'avere' è spogliato. La sua figura *implode*, attraverso le immagini di Paolo e Francesca, nel 'passato' inobliabile.

Il poeta cristiano non 'risorge' da sé. Mai da sé la sua mente si sarebbe ridestata da «quello amor» («Al tornar de la mente»). Il 'salto' che compie è guidato da molti angeli custodi, inviati dall'Amore che super-vince ogni passione. Dante 'si salva' (e 'salva' in sé anche gli infelici amanti) perché Dio è Amore e tale Amore è fermo *presupposto*. Un Amore *vinto* da sempre, fedele eternamente nonostante tutto, assolutamente folle agli occhi di «quello amor» che «a nullo amato amar perdona», amor gentile, fondato sullo schema di reciprocità, sul modello dell'antica *amicitia*. Due soli Paolo e Francesca. Indissolubili *per pena*. Si *posseggono* reciprocamente e nulla *trascende* il loro mutuo possedersi. Manca il Terzo! Ecco il pericolo sommo che rappresentano; ecco il loro mortale peccato: essere amore che non si trascende, che non si 'infutura'. Invece, il Dio Agape vince il vinto (come dirà Kierkegaard).

Il poeta cristiano può «evadere ad auras» perché *presuppone* tutto questo; può non esser 'divorato' dal *passato eterno* perché tale Passato è nel suo Dio al-

trettanto Futuro. Ma chi è *solo*, caro amico? Certo, non potrà subire un *colpo* più forte, non potrà venir meno o cadere più rovinosamente di «come corpo morto cade». Anche il Dio Agape flagella il Figlio che ama. Ma lo ama – e gli dona «il tornar della mente». E chi non può presupporlo? Ne sarà guidato ugualmente, lei dice? Ma quali forme è destinato ad assumere il cammino di chi non sa e non può credere di essere guidato, ma neppure sa di poterlo negare? Procederà necessariamente nello smarrimento? La sua *angustia* non sarà mai *Erschlossenheit*? Non troverà mai *ad-verba* per corrispondere all'*arché*? La sua anima sarà *árrhythmos* e basta, capace solo di *grido* come «quello amor», la cui spada fiammeggiante sembra sbarrarci la soglia del «conosci te stesso»?

Post scriptum II. Israele

Vorrei qui *ricopiarle* un'altra lettera, quella sulla *philía* in *La colonna e il fondamento della verità* – non perché pensi lei non la sappia ‘a cuore’, ma per il piacere di riascoltare piano, ad una ad una, le parole di Florenskij. Mi permetta, tuttavia, di indicarle come esse mi abbiano illuminato sul problema escatologico *maxime* di Israele.

Se *agápe* indica la *dilectio*, la direzione della volontà all'amore per il prossimo, ed *eros* la passione che trascina *in* ogni forma al di là di essa, verso la sua provenienza immemorabile e la sua fine inesprimibile, la relazione tra il cristiano e Israele non potrà esser detta che nei termini della *philía*. *Philía* è l'evento di un necessario co-appartenersi. Essere l'un l'altro *suus*. Il cristiano è persona in quanto *ad alium*, ma questo altro è essenzialmente-escatologicamente Israele. Il cristiano non è ‘persona’ senza Israele. Entrambi sono destinati a formare una

<

Duità inesauribile. A loro sta soltanto chiamarla *amicizia*. Dio non muta mente, non si pente del suo dono; per-donare può, non toglierlo. Così la Duità non sarà mai estirpata. Tutto Israele è salvo. Tutto Israele è amato (*Rm*, 2, 26-28). E io, Paolo (colui che ardentemente desidera ed è desiderato, ‘traduce’ Florenskij) sono israelita. In me amo quella unità; in me la ‘salvo’. Nessuna uguaglianza potrà annullarla, nessuna astratta unità vincerla. *Bini vocantur et bini mittuntur...* verso dove? a dove? Ad un Ultimo ancora concepito come Luce annullante ogni differenza? Al trionfo dell’Uno? O, invece, all’‘inviarsi’ insieme *di entrambi* all’Inizio? Philía, allora, si ricongiungerebbe ad eros: *éros pneumatikós, amor spiritualis.*

LETTERA VII
ANIMA E NUMERO

Caro C., dare ritmo all'anima, congiungerla al Numero, «prima *sophía*» per il Prometeo eschileo, anche là dove il Bene non si rivolge a lei come Padre fin dall'origine, assicurandola oltre tutte le sue erranze – non potrebbe intendersi così la cura dell'anima da parte della filosofia? Può darsi nella costituzione stessa dell'anima un principio *musicale*, che la salva dalla bufera degli amanti infelici? L'anima cristiana con le sue sole forze si smarrisce e muore; il suo amore esprime un ordine in quanto venga ordinato. L'eros filosofico pretende di rivelare un proprio ordine. È destinata a fallire tale pretesa? Vogliamo provare comunque ad ascoltarne la musica?

Straordinaria importanza dell'idea di musica in Platone! Se un'antica *diaphorá* divide il logos filosofico dalla *mania* epico-tragica (*diaphorá* che in nessun modo può essere intesa nei termini di un'astratta separatezza: la poesia è l'*hospes-hostis* che continua ad abitare il cuore del platonismo, agitandolo, interrogandolo, costringendolo ad osare), un'altrettanto antica *philótes*, una veneranda amicizia sembra

<

congiungere filosofia e musica. «Difficile, ma non impossibile che la Musa governi la pólis» (*Resp.*, 499 d 4). Una nuova Musa è apparsa ed è destinata a far epoca, la Filosofia – ma ella è erede delle antiche e ne porta il nome. Essa sola, ora, pronuncia i discorsi veri, ma li pronuncia esattamente come quella *mania mantiké* che sta nel coro delle *maníai*, doni divini, accanto alla *mania* che entusiasma il poeta: è la *manteía* di Socrate che stabilisce l'ordine dei beni (*ktēma*). «E il primo è la Misura, da cui ciò che è conforme alla Misura e opportuno [*kairion*, conforme al *kairós*] e tutto quanto occorre pensare partecipi così alla natura dell'eterno [*aídion*]» (*Filebo*, 66 a 6-b 6). La forza dell'espressione filosofica che afferma il primato del Metro è affine a quella dell'oracolo. Ma la prima manifestazione del Metro – e perciò vera icona dell'eterno – è la musica. Dai primi dialoghi alle *Leggi* la concezione platonica non muta su questo punto: l'espressione musicale è infinitamente più che *téchne*. Essa rivela la medesima potenza armonizzatrice del discorso vero; collega gli elementi con necessità analoga a quella del logos. Nel *Timeo* l'intervallo musicale (*diástema*) è sinonimo di logos, ad indicare appunto ciò che istituisce il rapporto, la *misura* della differenza che stabilisce la relazione. Insomma: *theón eúrema*, scoperta divina tutta la musica che sia cosciente di tale origine e di tale destino – dunque, tutta la musica che si pensi filosoficamente. Musica pensante, si direbbe!

Che vuol dire? Che soltanto la filosofia, alla fine, può essere musica perfetta? Che nessun ‘pensiero’ musicale può competere con la Musa del filosofo dell’arte del connettere-armonizzare? Certo, anche – ma anche infinitamente di più; e dobbiamo rivolgerci ai ‘maestri in musica’ di Platone per comprenderlo, alla tradizione pitagorica. Che cosa va essenzialmente armonizzato? Proprio quelle dimensioni dell’essere che sembrano massimamente opporsi,

corpo e anima. La musica per eccellenza non sarà quella dell'anima *sola*. La filosofia rende manifesta (*aletheúein*: reca alla disvelatezza) quest'ultima, ma non esaurisce in ciò il suo *problema*; esso è costituito dal legame armonico, «per numerum et convenientiam», tra il ritmo dell'anima e i metri che governano lo stesso cosmo visibile. L'*uni-verso* è formato dalla musica che insieme compongono. Fino ai grandi trattati musicali del Cinquecento si dipana l'aurea catena di questa idea, che 'legge' la relazione tra anima e corpo, tra intellettuale e sensibile, come armonia di ritmi, di numeri, come rapporto metrico-funzionale, non fondato su alcuna qualità ontologicamente determinata. Canta il corpo e canta l'anima, ma la loro *con-cinnitas* non è 'assicurata' alla natura né dell'una né dell'altra dimensione; cercarla, averne cura, educare ad essa caratterizza precisamente l'*eros* del filosofo.

Filolao (fonte assolutamente primaria del *Timeo* – o Timeo stesso?!), l'*auctoritas* che Platone cita sul tema del destino dell'anima, concepisce la natura del cosmo come formata da elementi dissimili, che, dunque, per poter coesistere, abbisognano di 'qualcosa' che li medi, che li com-misuri. Non un'altra realtà, della stessa natura di quegli elementi, ma, appunto, un *logos*, un Numero comune: un *metaxý*. Senza tale Numero gli opposti e i dissimili non potrebbero collegarsi e non si darebbe alcun *kósmos*. Il Numero non va inteso come un elemento che si aggiunge agli altri, ma come il loro *Nomos* comune. Come la Legge non è un cittadino, per quanto virtuoso, della *pólis*, ma ciò che rende il molteplice dei cittadini *una* città, così il Numero rivela *tò Xynón*, il Comune, che non appare come tale né in questo né in quello, che nessuna definita presenza può incarnare, ma al cui metro tutte si conformano, pena il de-lirare e lo smarrirsi nell'informe. Senza la potenza e la sapienza del Numero vagheremmo nel mare

delle immediate dissomiglianze, come ciechi Odissei, al più con una vaga nostalgia della patria. Ogni *épistème* si fonda, invece, sul Numero, sull'armonia «senza menzogna» che esso produce. «Commensale» di Aletheia, il Numero scioglie le aporie e ci permette di conoscere lo sconosciuto. Nulla ci sarebbe *délon*, manifesto, senza di esso. Tutto sarebbe Ade senza la sua luce. Le cose stesse, nel loro apparire, ci resterebbero oscure; esse ci ‘assalirebbero’, infatti, senza che l'anima possa analizzarle e discernerle. Saremmo prigionieri di una tempesta di sensazioni, non potremmo vedere vicino-lontano, grande-piccolo, simile-dissimile. Senza Numero non avremmo relazione-logos con le cose, ma le *patiremmo* soltanto.

Il Numero non è dunque se non il principio che rende possibile l'armonia, l'*harmózein*, il connettersi degli enti secondo necessità (Filolao «pensava che tutto accadesse secondo Harmonia e Ananke», Diogene Laerzio, VIII, 84). Ma questa, potremmo dire, è l'Armonia manifesta, quella che appunto appare nella relazione tra enti determinati. Essa stessa, tuttavia, allude a ‘qualcosa’ di più profondo ed essenziale. Gli enti, infatti, si collegano reciprocamente in base ad un principio che non è entificabile; il loro rapporto è sempre anche il rapporto di ciascuno con la potenza in-finita di Armonia. In ogni rapporto è in gioco quello tra l'ente finito e l'*Ápeiron* del principio che rende il rapporto possibile-concepibile, e dunque tra ciò che è finito è l'In-finito. L'Armonia più potente, quella che dà al cosmo forma compiuta, è costituita dal «vime» tra *péras* e *ápeiron* (Filolao, 44 DK A 9). Se vi fosse l'illimite nulla potrebbe apparire – ma l'ente determinato è tale proprio in quanto definisce l'illimite e perciò lo presuppone. Ciascun ente fa segno così all'Armonia che forma l'intero cosmo (44 DK B 2), al principio divino che lo governa e mai lo abbandona.

E l'anima la ‘immagina’, la mette cioè in forme e

immagini, in tutte le sue attività. Tutte hanno, con più o meno forza, natura *musicale*: *philía* di *opposti*, conseguita armonizzando. L'anima ‘immagina’ l'illimito come *elemento* in-finito: la linea – e ‘immagina’ il triangolo come il limitante. Sulla base di tale *ritmo* essa va costruendo le più complesse armonie, simbolo di quella cosmica. Come questa, infatti, mai appare a caso, così l'anima la imita o ri-vela, definendo sempre l'illimito secondo numeri, secondo procedimenti che nulla abbiano di arbitrario o contingente, secondo *necessità*. Così procede nella sua ‘creazione’ anche il Demiurgo del *Timeo*; l'anima del mondo, di cui tutte le nostre partecipano, è formata dall'armonia tra l'indivisibile-senza parti (*amerés*) e il divisibile-molteplice (*meristón*), cioè tra limite e limitante. Il compito del Demiurgo – dell'anima in quanto *demiurgica* – consiste nel definire l'*árrhythmos*, il *ritmo*, in cui manifestarla. Ogni numero (logos, relazione, rapporto) è in questo senso *mimesis* dell'Armonia, ‘nascosta’ in sé, tra Illimito e Limite. Il problema apparentemente cosmogonico del *Timeo* è perciò lo stesso etico-teoretico non solo del *Filebo*, ma anche del *Sofista*: potremmo, infatti, chiamare l'*amerés* il Medesimo, l'assoluta singolarità dell'essente, e il *meristón* l'Altro rispetto al Medesimo, per definirne poi l'armonia: ogni ente è *insieme* (armonia in sé) *uguale* a se stesso e *diverso* dall'altro.

Caro amico! Nulla mostra quanto la filosofia abbia smarrito la propria Musa più del fatto che il *Timeo* sia ormai ‘possesso’ pressoché esclusivo di una sedentaria filologia! Il suo problema è, invece, l'accesso all'ente da parte dell'anima, l'anima in quanto accesso alla verità dell'ente. L'anima lo è in quanto è *armonia*, in quanto serra in sé Illimito e Limite nella forma del numero. L'anima è essenzialmente la potenza numerante-ritmante, capace di ‘proiettare’ ogni elemento finito all'in-finito e, insieme, di ordinare l'in-finito secondo sequenze, ordini, rap-

<

porti definiti, direi: musicalmente udibili. Nulla va ritenuto *ápsychos* in tale *kósmos*, e cioè privo della *vita* dell'armonia. Diverse armonie, diversi ritmi 'coprono' la totalità dell'essente. Gli 'intervalli' tra ente ed ente formano, appunto, definiti rapporti, non sono che la forma della loro relazione. Nessun vuoto, nessuno spazio che non sia dia-logico, in cui cioè il logos non connetta i distinti.

Thaûma, spettacolo grandioso – e tuttavia *tremendo*. Poiché nessuna delle armonie di cui l'anima è capace, di cui è forma, può esprimere la Armonia di Péras e Ápeiron. Ogni logos appare su tale indicibile sfondo; ogni forma è colta nel suo balenare sullo sfondo dell'invisibile. Mai, dunque, forma pienamente compiuta, in sé risolta, ma sempre anche *ad verbum*, indicante 'qualcosa' di prepotente rispetto alla sua definita armonia. Anche l'opera somma del Demiurgo è perciò *artificio*. È lasciata essere in quanto eterna; gode di un'eternità *donata*, non la possiede in sé. Eterni, divini i principi soltanto: Limite/Illimite, *non* elemento limitante/elemento illimitante. Ma il Limite in sé è lo stesso dell'Illimite; l'*arché* spetta al Medesimo di Péras e Ápeiron, poiché senza Limite l'Illimite sarebbe inconcepibile, e così il Limite senza l'Illimite. Ma rappresentabile è soltanto l'in-finito nel suo definirsi, l'in-finito cioè in quanto illimitante: non il Punto in sé, l'Uno, ma quel punto che è armonizzabile con linea e triangolo (con due e con tre). Tutte le possibili armonie di cui l'anima si dimostra capace, la loro più vasta e complessa *sinfonia*, non possono esaurire l'in-finità dell'Armonia tra i puri principi del Limite e dell'Illimite, e tuttavia ad essa debbono riferirsi per concepire la propria stessa possibilità. È vero che il Greco è passione per la forma che *energeî*; è vero che egli vede sempre la supremazia dell'*érgon* sulla *dýnamis*. Ma di *passione* si tratta appunto. Ogni sua figura, ogni sua forma si costruiscono in questa tensione

tra il numero che la ritma e così la fa apparire e Armonia *aphanés*, mai numerabile. La ‘perfezione’ del numero non sarà mai così propriamente perfetta, capace di render ragione dell’infinito com-possibile degli ordini e dei ritmi che l’Armonia contiene in sé. Il numero può ‘calcolare’ tutte le distanze, ‘colmare’ tutti gli intervalli, ma non quello tra sé e l’Armonia assolutamente necessaria di Péras e Ápeiron in quanto tali, assunti *haplós*, semplicemente in sé.

Come appare questo limite di tutte le armonie dell’anima, per cui la sua essenza demiurgica sembra ‘in pericolo’ di risolversi nell’invenzione di meri artifici? Per produrre armonie, per collegare i distinti, l’anima è costretta sempre a rifarsi ad un ‘mezzo’. Come avesse bisogno di un pilastro centrale per gettare i suoi ponti tra gli opposti; come se im-mediamente non potesse darsi passaggio tra le due rive. L’armonia poggia sul *metaxy*, che è *elemento* chiaramente numerabile; dati due elementi, due *valori*, l’anima può connetterli solo *inventando* un medio o medi che convengano loro, che siano esprimibili razionalmente (non mediante numeri irrazionali! di essi l’anima demiurgica non ne vuole sapere!), che appaiano forme ‘integre’. Ma la costruzione del medio è sempre artificio; un intero potrà sempre, infatti, essere ritmato secondo ordini infiniti. Dunque, anche secondo ritmi che non si possono esprimere per numeri interi o frazioni. Nessuna necessità può essere attribuita ad un ordine che si costruisca, come nel pitagorismo o nel *Timeo*, attraverso medie aritmetiche e armoniche. La stessa armonia «grande» o perfetta, che le compone, o vorrebbe comporle, non esprime che una *possibile* musica. Come sostenere che essa è *la* espressione proprio dell’anima del mondo? Che è proprio secondo i suoi numeri che si intesse il cosmo e lo stesso rapporto tra corpo e anima?

La natura dell’anima è armonia, ma *harmonía* che

sembra allora poggiarsi sulla distinzione degli enti e sulla distinzione dell'elemento fondamentale del medio. Come non si darebbe connessione senza la «buona contesa» (Eris) tra la vita degli opposti, così la connessione stessa è fondata sull'elemento altrettanto definito del *metaxy*. Si *ri-taglia* un 'intero' (dall'in-finito della linea questo segmento) e si procede indicando *questo* come il suo valore più alto, la sua nota dominante, e *questo* come il suo valore più basso, e articolando poi l'intervallo tra essi secondo numeri il cui rigore matematico, e la 'consistenza' logica, si presuppongono *mimesi* del ritmo cosmico. Ma quale fondamento esibisce la decisione di *ri-tagliare* questo 'intero'? e di assumerne la forma come 'armonia completa'? Qui il discorso si fa mito-logia: poiché è armonia la nostra anima e così procede articolando-armonizzando gli opposti, possiamo verosimilmente indurre che altrettanto numerante sia l'anima del cosmo, che la creazione del Demiurgo sia archetipo del nostro umano produrre. Ma, appunto, anche quella del sommo Demiurgo è, alla fine, per quanto straordinario, null'altro che artificio, la cui stessa immortalità è *mýthos*, in nessun modo oggetto di *epistéme*.

Ma l'anima è davvero soltanto *harmonía* come connessione di opposti? è demiurgica soltanto nel suo inventare numeri-ritmi armonizzanti? O nel suo *fare* si esprime anche una diversa natura? Insomma: l'anima è soltanto *composto*, che in quanto tale si esprime nel comporre, nel *logos* che compone-raccolgie, o essa si manifesta anche secondo il senso di quella Armonia *aphanés*, che abbiamo visto presupposta, e indicibile insieme, da parte delle armonie demiurgiche? Qui emerge la novità del *Fedone* per la concezione dell'anima che l'Occidente elabora. Se l'anima fosse soltanto armonia di distinti elementi, essa risulterebbe un composto o il numero che li unifica, e che dunque non sarebbe che il loro 'risul-

tato'. Così l'intero definito dall'intervallo tra due valori assunti come estremi è il risultato dell'unificazione di 'quantità' discrete. Ma, ad un tempo, l'anima è apparsa anche come la 'facoltà' che si apre all'idea dell'Illimite e della sua armonia non 'numerabile' col Limite. L'anima non 'canta' soltanto perché sa articolare l'intervallo tra il 'più alto' e il 'più basso', ma perché anela a ritornare al dio, ad Apollo in quanto *a-pollá*, 'distruggitore' (*apólymī*) dei molti. L'anima 'canta' non solo allorché armonizza elementi manifesti nel loro essere distinti, ma anche per esprimere la propria nostalgia dell'Uno che li trascende – e ad esso vuole tuttavia armonizzarsi. Necessariamente, la musica che forma l'accordo tra elementi distinti non potrà essere quella che produce tale nostalgia: quale medio, quale *metaxy* è in realtà definibile secondo numeri interi tra le 'note' del nostro logos e l'*Ápeiron* onniavvolgente? E tuttavia l'anima canta questa nostalgia, anche trasgredendo ogni ordine, norma o misura.

Ed è il suo canto più bello, il canto del cigno. Il cui ritmo sarà ek-statico rispetto ad ogni definibile metro, poiché il Fine cui tende non può essere saputo, ma presagito soltanto. L'anima canta il destino cui anela, divina il proprio futuro; ma come il dire conveniente a questo slancio non può che essere il *mythologeîn*, così la sua musica non potrà più essere quella dell'armonia come semplice *krásis*, bella mescolanza di definiti elementi, fondata appunto sul potere del logos in quanto relazione, rapporto compiuto. Eros muove il canto del cigno – e ha come suo termine 'ultimo' l'*Ápeiron ádelon*, non manifesto, l'eterno Passato che ci sta innanzi come lo stesso eterno Futuro. Di questo il canto è cura; questo il suo *esercizio* (i suoi numeri, i suoi ritmi) ha cura di indicare.

Non si comprende perciò la dottrina del *Timeo* senza mostrarne il dissonante accordo col *Fedone*.

Harmonía in quanto *krásis* è la prospettiva essenziale del *Timeo*. Nel *Fedone* si afferma che l'anima è anche *krásis*, ma che la sua armonia e le armonie che produce sono irriducibili a tale dimensione. Essa non si fonda sugli elementi che compone e perciò la sua natura non risulta dal loro accordo. La sua armonia non verrà meno quand'anche si spezzino le corde che le danno sensibile voce, poiché la sua natura non è soltanto incorporea e invisibile, ma anche *amerés*, senza parti, indivisibile. E perciò all'Invisibile può rivolgersi nel suo canto più bello, il cui 'numero' non sarà quello che misura lo spazio tra gli enti e il tempo del loro succedersi, del loro discorrere e del discorso intorno ad essi, ma quello tra tutte le possibili 'serie' armoniche e il Semplice dell'Uno indivisibile, incomposto – e, poiché incomposto, ingenerato e veramente immortale. Da un lato, la musica che è espressione di tutti i *kósmai*, e che la musica umana e strumentale imita; dall'altro, la musica che è l'anelito dell'anima all'indiviso, al Semplice, alla pura Luce. Ma i numeri delle armonie cosmiche, umane, strumentali neppure sarebbero concepibili senza l'idea di tale perfetto Baleno, dell'*Eklámpón* dell'Uno; ogni numero lo presuppone, facendosene accento, *ad-cantus*; tutti i canti si risolvono, confluiscono, finiscono nel suo In-finito, come in 'un inudibile "pianissimo"'; ogni voce deve 'compararsi' a tale Silenzio. L'anima non abita né il coro delle voci, né le loro armonie, né l'"infinito silenzio", ma, appunto, questo loro perenne 'compararsi', i cui ordini rifuggono da ogni Nomos fisso, il cui eros non può appagarsi di alcuna bellezza che derivi soltanto da ben calcolate proporzioni.

Certo, affinché l'Armonia *aphanés* si rivelì è necessario il limite. Affinché l'idea di In-finito baleni è necessaria *questa* voce. E ancora, nessun molteplice potrebbe apparirci se non come *un* molteplice, e cioè ordinato «per numerum et convenientiam». Ma l'U-

no non può essere soltanto l'uno-del-molteplice, ciò che governa-ordina le sue serie, immanente ad esse, null'altro cioè che origine del loro ritmo – l'*unum in numeris*, dirà Agostino nel *De ordine*. Uno è insieme Uno essenziale, *ousiôdes árrythmos*, che è oggetto, *prâgma del noûs*, che *sola mente* possiamo concepire. Possiamo dire ogni numero semplicemente ripetendo l'uno-che-numera, così come possiamo dire l'uno in quanto accidente dell'ente – ma l'In-finito dell'i-stante, del *nŷn*, del Baleno non può essere composto da elementi finiti né attribuibile ad essi. La Musa ad-tende a tale canto, ad un canto che sia udibile sol-tanto dalle orecchie del *noûs*. Tutte le armonie udi-bili che essa compone, che per natura *deve comporre*, tendono a trasformarsi in immagine di una mu-sica extra-sonora. *Musica caelestis vel divina*, la chiama ancora Agostino (e davvero qui egli sembra citare dal grande trattato di Plotino *Enneadi*, VI, vi), la sola che soddisfi il movimento dell'anima, *motus animi*; il piacere che dà il ritmo del movimento, *motus rhythmi* non è che presagio della gioia dell'ascolto della «mu-sica dell'Uno». È la *progressio* che viene insuperabilmente rappresentata da Dante: dal canto umano, dolcissimo, che tempera le passioni dell'anima (Casella), alle grandi polifonie del Paradiso, *firmissimae* tuttavia nella contemplazione dell'Amato, fino al ve-nire meno di ogni *phantasia*, di ogni capacità di por-re-in-immagine, là dove tace perfino «la dolce sinfo-nia di Paradiso» (*Paradiso*, xxi, 59), per l'intensità oltre-umana dell'intuizione che si 'in-dia'. <

Ma non ci aveva raccontato – lei protesterà – di voler mostrare l'ascesi dell'anima *sola all'ordo amo-ris*? E ora cita Dante di nuovo, mostrando di voler concludere nel suo segno!

In realtà non sto affatto concludendo. Ho cercato di comprendere come il problema dell'illimite In-finito sia costitutivo di ogni costruzione armonica, di ogni principio dia-logico – come nessuna relazio-

ne possa risolversi ‘perfettamente’ nella relazione degli elementi definiti che la compongono. Ma in Dante, alla fine, il Silenzio della contemplazione, che è *complexio* di tutte le polifonie, rimane destinato al Verbum, anzi: manifesta la *figura* del Logos al cuore e al culmine della sua apocalisse. La musica di Dante, tutti i suoni della sua cosmico-divina *Comedia*, stanno nell’intervallo-*diástema* tra il ghiacciato silenzio *ápsychos* del fondo dell’Averno e l’ineffabile-inudibile Oltre-musica del cuore della Rosa, che è però origine, Causa di tutte le armonie sensibili. Si tratta ancora, in sostanza, di un intervallo ‘pitagoricamente’ ritmabile. Neppure le parole di Dante possono perciò corrispondere alla nostra interrogazione – e ci riportano piuttosto lì, dove l’avevo interrotta alla fine della mia precedente lettera. È stato un *détour* inutile? Non credo. Grazie ad esso abbiamo forse insieme intuito a quale ‘canto’ debba aprirsi l’anima per potersi affermare libera – libera perfino dalla potenza dell’armonia che connette gli opposti, perfino dalla *necessità* di quell’uno che è *arché* della serie dei numeri. Ma della libertà non abbiamo ancora parlato – ed è proprio ‘ciò’, lei dice, che non potremo mai da noi stessi donarci. Per conto mio, cercherò di esporle come la vado cercando.

Post scriptum. Insulae

Geometrizza il dio – ma se il suo *geometreîn* rimane sempre radicato alle leggi dell’armonia, come sarà malinconico il suo fare! (E viene in mente la grande incisione düreriana). Se l’unica idea di *kósmos* è quella di un ordine assolutamente obbligato, come quello che devono tenere gli eserciti in battaglia, è inevitabile finire con l’avvertirlo come prigione. E potrà dirsi allora *kalón*, veramente bello, se neppure

il *sensus delectationis* esso è davvero in grado di soddisfare?

Perché qualcosa possa definirsi *kalón* è necessaria una misurata proporzione tra le sue parti (e dunque che sia un *composto*) e che tale proporzione appaia costitutiva di una grandezza determinata, tale da permettere una *teoria*, una visione chiara e distinta della stessa. Facile da abbracciare con lo sguardo deve essere il bello (*eusýnopton*). Così Aristotele; così ripeteranno gli stoici. Un'isola perciò il bello; una figura compiutamente ri-tagliata dal tutto nella sua singolarità, misurabile nei suoi confini, ‘abitabile’ felicemente dallo sguardo. Il bello deve avere *orizonte* (*orisménon*), pena il confondersi addirittura col male, che è caratterizzato appunto dall’essere *a-óriston*. *Integro* deve apparire il bello, ‘ben piantato’ nell’ordine delle sue proporzioni. E da ciò il suo *splendor*, la sua *claritas* (Tommaso).

Formidabile sintesi estetico-etico-metafisica. Ma può veramente reggere, secondo i suoi stessi principi? Se è bello ciò che lo sguardo abbraccia e la mente misura, non sarà bello ciò che la mente presagendo ama? O ancora, non sarà bello ciò che *sola* la mente intuisce? Ma Aristotele stesso afferma che l’immobile Motore esiste necessariamente *kalós* (*Met.*, XII, 1072 b)! È bello l’esistere di ciò che oltrepassa ogni visibile natura, ogni grandezza misurabile con lo sguardo, che cada nel suo orizzonte. È bello l’Amato. Ed è allora la stessa Bellezza del *Simposio*. Iniziamo nell’ambito della forma, dell’*insula*, ci esercitiamo sulle sue armonie, ma siamo costretti a raggiungerne i confini, ad affacciarcì sull’oceano che la abbraccia. E non è bello il suo *a-óriston*? non è bella la luce che lo illumina? e ciò che presagiamo oltre l’orizzonte? È possibile a questo punto *restare*? Solo se eros non fosse *á-oikos*...

Un passo solo divide dalla denuncia contemporanea della prigione del ‘retinico’, dell’‘iconico’. Il

bello si trasfigura nel movimento stesso della ricerca dell'Amato, nell'espressione di eros che travolge ogni forma definita. Il *kósmos* della nostra isola appare un fittizio carcere. E come potrebbe essere altrimenti? Se l'Amato non è in alcun modo entificabile, se in-finita è la sua potenza, infiniti dovranno esserne anche gli effetti. Come immaginare di poterli esaurire in *questi* metri, misure, ritmi? che *questo* mondo o anche innumeri mondi possano compiutamente 'incarnarli'? L'In-finito vive in infiniti effetti e va infinitamente perseguito-amato. Bello diviene 'mettere l'ali' verso l'Inattingibile. È il Nolano. Fa *cracque* la ben fondata Terra: è Pascal. «L'antica terra... la terra crolla!»: è Rimbaud.

«ο κόσμος παράγεται» (*1 Gv*, 2, 17; *1 Cor*, 7, 31). L'«arcontato' del cosmo si dissolve. Il suo ordine era fittizio; la sua pretesa di eterna durata falsa; la sua bellezza seduzione. Esso è sovrano soltanto su questo mondo, destinato alla *phorá*. E che anela in ogni sua fibra alla *nuova creazione*. Ecco, allora, il fine dell'arte! Non imitare le armonie di questo mondo che se ne va, ma lasciar immaginare la Novitas della creazione avvenire. Immaginazione creatrice, produzione di immagini che non hanno 'proporziona' con le cose viste, percepite, con i suoni che si odono. Per tutta l'epoca della cristianità domina un impervio equilibrio tra questa formidabile tendenza 'sradicante' la rappresentazione artistica e l'altra, più classica, più tradizionale, che vede nelle armonie apparenti del cosmo la 'mano' del sapiente e benevolo Demiurgo. Ma l'affermazione della volontà di oltrepassare ogni confine mimetico, la potenza della pura immaginazione non sono iscritte soltanto nel destino di questa epoca, esse appaiono anche immanenti alle aporie che incontrano le concezioni classiche del bello.

Come ri-tagliare un'isola bella dalla 'pre-potenza' del tutto? Con quale 'diritto'? Come possiamo illu-

derci di trovarvi riparo? Non è *hybris* questa? Ne pagheremo il fio ‘cantando’ il nostro stesso naufragio? È questo il nostro ‘canto’ a partire dalla ‘musica’ prodotta da quel *cracque* che Pascal aveva udito?

*Salva il bello, lei dice? Ma quale bellezza? La forma che ci si erge di fronte, evidente allo sguardo, illuminata dai suoi numeri, perfetta *insula*? La figura fuggitiva, ‘passante’ che solo la memoria trattiene, o finge di *servare*? L’anelito mai ‘contento’ all’Ápeiron, che travolge ogni confine, ma non se stesso? Lei pensa, io credo, alla bellezza dell’icona, *análogon* della santità (Dionigi chiama il santo «artista di vino»). Ma l’icona, nel suo significato essenziale, non fa segno proprio a quel dis-farsi del cosmo e a quella nuova creazione, di cui abbiamo parlato? ‘Consummatum est’ il morire nei Crocefissi delle grandi icone; i volti già trasfigurati. La luce dell’icona è quella taborica. E allora, l’immaginazione artistica che vorrà finalmente annichilire le nostre umane, troppo umane pigrizie, negligenze, paure, il nostro insistere al riparo dei confini dell’*insula*, non sarà anch’essa legittima erede della santità dell’icona?*

– Ma l’icona è l’opposto dell’*a-óriston*, dell’*a-orgico*!

– È vero; il suo amore è ordinato *a Deo*; le sue figure e i suoi colori si dispongono simbolicamente-sinfonicamente lungo la scala dell’*ordo amoris*. Ma la Luce da cui provengono non è forse *á-peiron*? E non mi sarà, allora, lecito pensare al bello come proprio, in verità, di tale Luce soltanto? e cercare di far *im-plodere* in esso ogni figura definita? Che cosa ne risulterà, lei chiede; non lo comprende? Che la rappresentazione tenderà a farsi rappresentazione dell’im-possibile di ogni forma, confine, *insula*...

È ‘bene’ ciò avvenga? È inevitabile, se il bello va pensato fino in fondo in analogia col Bene. O il Bene è null’altro che fonte della totalità degli enti, e

dunque la sua idea coincide con quella che «è bene che l'ente sia» – oppure il Bene è ‘ciò’ che sta oltre ogni predicazione di essenza, in quanto tiene in sé tutti i possibili dell'ente, fino al loro *éschaton*, fino al loro implodere. «*Áphele pánta*» – questa sarebbe, allora, l'*opera* che voglia ‘imitare’ il Bene: cancella l'idea che una definita rappresentazione possa imitarlo; cancella ogni pretesa di contenerlo in immagine.

E tuttavia, per quanto l'artista sappia cancellare, la sua opera batterà sempre la fronte contro i confini della rappresentazione sensibile, dell'estetico. Dispererà per questo? Cercherà di inabissare ogni forma nell'abisso gnostico del Silenzio, nella profondità di *Sigē*? Ciò equivarrebbe ad affermare che Bene è che l'ente *non sia*, a pretendere che il Male comprenda-superi in sé la stessa assoluta Bontà, se Bontà significa *effusivum sui*. L'arte contemporanea, *opus metaphysicum maxime*, ha tentato anche questa via. Ma non è questo il senso dell' «*áphele pánta*» plotiniano. Per esso il togliere-via, il cancellare dà vita a forme, immagini, libere certo da ogni vincolo armonico-simmetrico, ma tuttavia immagini, che vanno sentite *in uno* come risultato e ostacolo, di cui *in uno* vergognarsi e gloriarsi. L'*epékeina tēs ousias*, l'essere oltre ogni predicabilità, si predica dell'ente stesso; la sua possibilità è predicabile soltanto nell'ambito della totalità dei Com-possibili, che è in-finitamente oltre ogni predicazione.

Quale immagine ho in mente, mi chiede, dicendo questo? Sempre la stessa, il Cristo risorto di Piero a San Sepolcro.

LETTERA VIII
LIBERTÀ

Caro B., eccoci a noi di nuovo – e sul problema che dovrà decidere se possiamo continuare a svolgere la nostra aporia, o se il cammino s'è davvero interrotto. L'*angustia*, tra disperazione e impossibilità di disperare, è sembrata aprirsi alle forme del fare, alla *prᾶxis*, e queste, per l'intima esigenza che le muove, all'irrompere di eros; ma proprio a questo punto è *insorta* la domanda essenziale, che minaccia di ricacciarsi in una muta 'meraviglia'. Ciò appariva evidente nel nostro dialogo con l'amico C. Egli presuppone che il movimento dell'interrogazione venga *liberato*, e che all'interrogazione stessa, qualora essa sia svolta senza negligenza alcuna e sia capace di giungere al suo *proprio* non-luogo, là dove la parola manca, venga *donata* risposta. Lei ed io non possiamo affidarci, *credere* alla forza di un tale presupporre. Il nostro amico, tuttavia, mi pare assai più 'onesto' della gran parte dei 'filosofi', in quanto né evita né banalizza la questione della nostra *dignitas causalitatis*. Egli, cioè, non presuppone la libertà, bensì la Verità che la dona; dunque, egli cerca la ra-

gione o il fondamento del nostro essere-liberi. Per molti ‘filosofi’, invece, parrebbe di potersi ‘liberare’ dal problema semplicemente ponendo la libertà come *conditio sine qua non* del nostro agire. La libertà non viene in qualche modo *presupposta* anche nel processo della riduzione fenomenologica? Qui la libertà si manifesta come lo stesso dell’*operari* dell’esserci, allorché esso si mostri libero dalle «illusioni del ‘sì’ [Man]» (*Sein und Zeit*, par. 53). Ma ciò non significa se non che nella costituzione stessa dell’esserci sussiste la possibilità dell’essere-libero, ovvero che l’essere-libero è perfettamente ‘naturale’. Non intendo affatto oppormi astrattamente alla forma del presupporre! Intendo affermare – col più autentico Husserl, credo – che *stare* al presupposto, assumendolo come un ‘fatto bruto’, equivalga a cecità e sia prologo di tutte le ‘crisi della ragione’. Anche il presupporre va interpretato, indagato; il presupporre va ‘perduto’, come il nostro mondo, se vogliamo comprenderlo e perciò, in qualche modo, riaverlo. Ora, invece, a me pare che tutto lo sforzo eroico della *epoché* e della riduzione si svolga al riparo di un’idea di libertà tacitamente, ‘naturalisticamente’ presupposta. Certo, il nostro amico C. non può correre questo pericolo, poiché tutto il suo argomentare si muove dalla rigorosa distinzione tra *appetitus*, il moto naturale dell’anima che desidera e vuole qualcosa, *amor intellectualis* (che è proprio del filosofo che vuole comprendere la ragione delle cose create – ahimè, sì, sempre dei *fisiologi* noi saremmo allora, caro amico!), e l’*amor gratuitus*, che ci ordina al vero Fine sovrannaturale, e nel quale soltanto risplenderebbe la capacità del volere di essere-libero.

Ho scritto recentemente qualcosa sugli ‘infelici amanti’ danteschi. Ricorda? «Quali colombe dal disio chiamate / con l’ali alzate e ferme al dolce nido / vengon per l’aere, dal voler portate». L’amore naturale *rapisce*; è *disio* che chiama e a cui l’anima che

non sa ‘custodirsi’ (che legge dal libro per solo «diletto») nulla può opporre. Il puro *volere* la trascina «al dolce nido» e nulla può deviare il suo volo («con l’ali [...] ferme»). Non siamo liberi di volere. Il volere è nudo fatto; soltanto nel potersi ordinare al Fine siamo tratti dallo *status miseriae*, dalla servitù del dipendere, allo *status felicitatis*, alla libertà. Ma il problema, in questa prospettiva, non consiste tanto nell’essere tale libertà essenzialmente *conversio in Deum*, e dunque fondata sul presupposto del Fine cui deve attingere e sulla forza che da tale Fine promana. (Che la libertà possa concepirsi come *dono* costituirà un ulteriore problema della nostra ricerca; anche se già abbiamo visto come proprio qui si consumi forse il massimo distacco della filosofia hegeliana dal ‘senso’ della cristianità). Il problema sta nel fatto che il nesso tra volere e libertà è pensato in termini assolutamente dialettici; l’*amor Dei* emerge ‘naturalmente’ dall’*appetitus*; solo perché si dà una disposizione teleologica dell’*amor naturalis* verso il *gratuitus*, quest’ultimo può affermarsi e l’esserci di venire *capace* di accogliere la *gratia superaddita*, che porrà in atto la sua libertà. Mi pare che mai, in questa prospettiva, qualcuno abbia pensato oltre Tommaso: noi vogliamo necessariamente, ma il contenuto ultimo di questo necessario volere è l’essere-felice, la *beatitudo*, e cioè ‘qualcosa’ di assolutamente in-finito, sovrannaturale. Nessun altro bene può determinarci assolutamente; poiché ad esso tendiamo, possiamo liberarci da ogni altro fine (‘superarlo’, non negarlo). La libertà viene così ‘dedotta’ dalla *necessità* del volere la felicità! Se vogliamo essere felici, ed è evidente che sia così, non possiamo volere soltanto secondo la misura del «disio», dobbiamo volere la libertà – e questa ‘invocazione’ apre ad accoglierne il *dono*. In altri termini, il volere vuole ‘naturalmente’ super-vincersi. Ma questa affermazione permane nella forma del presupposto, altrettanto

dell'altra: che la libertà è la capacità di agire secondo *imperativi*. Si dichiara un fatto volere la felicità; si dichiara un fatto che possiamo agire in base a fini non dettati da calcoli egoistici, bensì universali. Ma appunto a questo 'fatto' occorre corrispondere, magari per ritrovarlo alla fine – e allora soltanto sarà davvero un fatto, cioè nostro *prâgma*, e non più mera *Vor-gegebenheit*, pre-datità.

La invito perciò a ritornare a quella *angustia* da cui abbiamo iniziato; quale ne è il senso che ci si è finora dischiuso? Noi facciamo, operiamo, e in tutte le forme del nostro fare si agita un'idea che, nella sua radicalità, cerchiamo di nasconderci proprio per poter continuare a fare (un po' come le cieche speranze di Prometeo) – l'idea, cioè, che essere-libero significhi determinarsi ad agire da sé soli. Ma, allora, nessuno potrà dirsi veramente libero, se non la *Causa sui* – e in questo caso dire libertà equivale a dire perfetta necessità. È questo 'circolo' che ci soffoca? L'*Ethica* del gran saggio non basta a insegnare come *giustamente* vivere alla sua luce, anzi nelle sue spire? In realtà, l'angoscia non nasce dai limiti del nostro essere-libero; se il nostro agire fosse 'contento', ci chiederemmo forse che cosa sia 'libertà'? Noi *dobbiamo* chiederlo poiché ci imbattiamo continuamente nello *scandalo* del nostro agire: che esso non sa raggiungere alcuna *enérgeia* e alcuna quiete (*argía*), che esso non sa compiersi, darsi pace, pervenire alla meta. La domanda di libertà nasce da questo: dalla 'evidenza' che 'facciamo male', che il nostro fare 'pecca'. *Unde malum?*, da dove questa impotenza a fare *bene*? Perché non siamo *liberi* di compierlo? Da dove questa inclinazione radicale a non 'convertirci' ad esso integralmente? E uso il termine in tutto il suo significato *prassistico*, poiché «amo meliora proboque deterioraque sequor»; che io possa comprendere che cosa è bene non comporta in alcun modo che possa volerlo. Dico: che possa,

non che voglia. Qui nasce l'*angustia*. Se non volessi compiere ciò che comprendo essere bene, questo attesterebbe forse la mia libertà. Ma io avverto di non poterlo volere, che la mia volontà segue ciò che so essere contrario al mio stesso bene. Vedo, dunque, che la mia volontà segue semplicemente ciò che sono. Il mio volere è la forza che mi fa fare ciò che sono. Tuttavia, nello stesso istante, la mia mente può pensare al bene, non potrà non anelare a persegui-lo, e cioè a trasformarsi anch'essa in un desiderio tanto ardente quanto insoddisfatto – un volere, an-cora, su cui nulla posso.

O è inconsistente la stessa domanda intorno alla libertà? un *caput mortuum* puro e semplice, di cui sbarazzarci? Non lo credo; credo fermamente con Kant che sia, all'opposto, del tutto illegittimo voler dogmaticamente confinare la ragione al suo uso im-manente. Anzi, non lo credo, ma lo so: infatti, se la ragione pura pretendesse di dettare confini inoltre-passabili, essa dovrebbe concepirsi come il limite, e dunque *trascenderebbe* i limiti entro i quali si è ‘e-dificata’, e contraddiràbbe se stessa. La ragione non può stabilire che la volontà possa determinarsi sol-tanto nella comprensione della causalità naturale, nell'esperienza della natura. Essa non può indicare alcuna causa empirica per cui la volontà debba de-terminarsi esclusivamente in tal senso. Dunque, lo stesso uso immanente della ragione presuppone la nostra domanda.

Quella dimensione della ragione in cui si inizia non dai sensi, ma dai principi (*Grundsätze*) «della causalità empiricamente incondizionata», cioè assolu-tamente distinta da quella naturale, è perciò tra-scendentalmente possibile. Una tale incondizionata indipendenza (*Unabhängigkeit*) chiameremo *libertà* in senso forte, rigoroso, trascendentale. Ma da che cosa propriamente qui si inizia? Dalla evidenza im-mediata, indubitabile dei principi di moralità? È un

fatto che noi possiamo concepirli? Oppure è un *fatto* che la volontà possa determinarsi secondo tali imperativi «senza condizionamenti accidentali e soggettivi»? Il termine «*Faktum*» gioca un ruolo tanto importante quanto equivoco nel capitolo primo della seconda *Critica*. È la *coscienza* della legge morale un fatto, la sua indipendenza «dalle leggi naturali dei fenomeni», o è un fatto che noi *possiamo* volere e determinarci sulla sua base? Il fatto riguarda ‘che vogliamo’, o che siamo liberi di determinare la volontà secondo imperativi universali? Se il fatto riguarda il volere e semplicemente la coscienza della pura possibilità di leggi morali, esso rimane ‘cieco’ nei confronti della possibilità di determinare effettualmente il volere in base a tali leggi. Nulla può escludere, allora, che la volontà segua l’essere – e che le stesse rappresentazioni di un imperativo universale siano espressione di qualche meccanismo naturale della mente. Oppure il fatto diviene la libertà stessa, ed è questo ‘indubitabile’ a fondare l’edificio della ragione pratica.

Ora non vi è dubbio che per Kant la volontà possa determinarsi incondizionatamente. Per lui questo si può *dimostrare* nell’esperienza reale (cfr. anche il par. 91 della terza *Critica*). E questo fatto può trovare spiegazione soltanto sulla base del principio di libertà. La libertà, dunque, costituirebbe la *condizione trascendentale* indispensabile per concepire l’autonomia della *azione* morale (e perciò non solo del pensiero dei principi!). Il fatto dell’azione morale manifesterebbe il principio della libertà. L’aporia è così ‘lavorata’ da Kant: la libertà non è un fatto, ma un trascendentale; un fatto è il nostro *poder* agire moralmente, e quindi il nesso *velle-posse*. Ma questo nesso rimarrebbe ‘misterioso’ (qualcosa di assolutamente straordinario o miracoloso nel complesso delle leggi naturali) senza il principio della libertà. A me pare evidente come qui operi un duplice pre-

supposto. Da un lato, un presupposto empirico (che si possa voler agire indipendentemente dalle leggi naturali); dall'altro, un'idea, la libertà, chiamata a svolgere un'indispensabile funzione trascendentale.

È un *Faktum* a dimostrare che «la ragion pura può essere pratica», «l'autonomia nel principio della moralità, mediante cui essa determina la volontà all'azione» – un *fatto*, e tuttavia «del tutto inesplainabile sulla base di tutti i dati del mondo sensibile e dell'intero ambito dell'uso teoretico della nostra ragione», un fatto che non possiamo in alcun modo ‘vedere’ (*keine Aussicht*); ma che determina in modo positivo un «puro mondo dell'intelletto» (*Verstandswelt*), e non si limita a farne segno (*Anzeige*). Ciò di cui non v'è «veduta» è perciò il principio che determina la volontà secondo la legge morale, ma non l'azione della volontà. «Un puro mondo dell'intelletto» si dà in modo positivo, ed esso ha come condizione la nostra libertà. La libertà rende possibile una ‘natura’ non data empiricamente, puro prodotto della causalità della volontà. Kant, dunque, non si limita affatto a postulare una idea di libertà per poter spiegare determinate forme dell'agire; l'essere-libero dell'uomo si mostra positivamente nella sua possibilità di agire incondizionatamente, a prescindere dal risultato del suo agire. La forma a priori della legge morale non è ‘vuota’, ma si riferisce trascendentalmente alla *esperienza* di esseri la cui causalità ne è determinata, di esseri che la riconoscono e le obbediscono positivamente. Nell'immenso oceano dei *fenomeni*, dove la ragion pura non può scoprire alcuna causa incondizionata, si dà un essere che agisce e produce sensibilmente, ma sulla base di un principio empiricamente incondizionato, «un essere del mondo sensibile», che va insieme considerato «anche come noumeno».

Ma – lei potrebbe obiettarmi – Kant afferma che

la legge morale è sì data *come un fatto*, ma «un fatto della ragione pura, di cui siamo consci a priori e che è apoditticamente certo, anche se nell'esperienza non si potesse trovare alcun esempio, che esso sia esattamente osservato». Ma ciò dimostra soltanto, come appunto Kant aggiunge, che «la realtà oggettiva della legge morale non può essere dimostrata mediante alcuna deduzione», non può esser tratta dall'esperienza, stabilita a posteriori. Ma se il volere fosse del tutto empiricamente condizionato, se appartenesse in tutto alla causalità naturale, la legge morale non soltanto rimarrebbe del tutto 'vuota', ma potrebbe essere considerata un 'fantasma' necessariamente prodotto da qualche meccanismo cerebrale. È proprio il *fatto* che il volere può essere determinato dalla legge morale e cioè da «una legge della causalità mediante la libertà», a dimostrare la libertà manifestandola. Non si esce dalla forma del presupporre – e precisamente del presupporre la determinabilità del volere da parte di una ragione pratica *legisatrice*, assolutamente indipendente dalla causalità naturale.

Dal fatto del volere, su cui possiamo tanto poco quanto sul nostro essere attivi (e a tale *Vor-gegebenheit* appartiene certamente ogni progetto, e dunque anche ogni 'libertà'), si *salta* alla presupposizione del volere *libero*, di un volere che è principio dei suoi atti, capace di scegliere tra motivi determinati (così suonava anche la definizione aristotelica della libertà). Tra tali motivi vi sono i principi puri a priori della legge morale, determinandosi per i quali la libertà del volere si fa incondizionata. Che il volere sia libero, che il 'fenomeno' del volere debba essere considerato insieme anche come 'noumeno', cioè in riferimento alla idea di libertà, è il presupposto implicito e ineliminabile di tutta l'argomentazione. Certamente, il semplice 'fatto' del libero volere non permette di indurre alla possibilità dell'agire secon-

do imperativi incondizionati; questa possibilità deriva dalla apodittica certezza della legge morale. L'apriori si applica alla forma del libero volere, in modo perfettamente analogo a come i concetti si schematizzano con le forme dell'intuizione spazio-temporale. Ma come dedurre trascendentamente quell'apriori, come 'giustificarlo'? Qui l'analogia con la prima *Critica* viene drammaticamente meno. La legge morale non può essere dimostrata. Essa si dà, come un principio primo e innegabile; non appena venga pronunciata obbliga all'assenso. La sua universalità si impone, alla pari di quella dei principi della ragione pura, con la differenza (abissale) che essa non può applicarsi al mondo dei fenomeni e alle leggi della causalità naturale. Ci troviamo così di fronte ad un *fatto* presupposto (il volere libero) e ad una *idea*, altrettanto presupposta (la coscienza a priori della legge morale – che sta positivamente in noi, come positivamente sopra di noi incombe il cielo stellato). Il fatto senza l'*idea* rimarrebbe vuoto, l'*idea* senza il fatto cieca.

E procediamo, dunque – lei mi invita! Possiamo forse dedurre l'essere-libero? Finiamola con questi formalismi; tagliamo il nodo di Gordio! E costruiamo le nostre etiche senza lasciarci sedurre da pseudo-problemi irrisolvibili! In fondo, Hegel e tutti i 'suoi' dopo di lui (Marx in testa) non hanno 'deciso' così? Ma è davvero possibile 'fingere' che esista passaggio dialettico tra volere e volere libero, e che l'*idea* di libertà, puro oggetto del pensare, sia, a sua volta, schematizzabile con il volere, allorché questo venga assunto coerentemente come mera fattualità? E se assumiamo la libertà tout-court come *idea-fatto*, la cui esistenza è immediatamente evidente, come non vedere che essa diviene, allora, lo stesso della *necessità*, anzi, come dice Nietzsche, l'espressione della più «alta possanza del Fato»? È possibile evitare tali domande? Dopo Schopenhauer e Nietzsche

io non lo credo; occorrerà, temo, rendere visita al loro inferno per cercare di «riveder le stelle».

Kant ha perfettamente ragione nell'assumere l'idea di libertà nel suo significato radicale: libero non può significare che indipendente da qualunque causa esterna, autonomo. Ma la sostanza che dà a se stessa incondizionatamente le leggi del proprio operare è perciò stesso anche assolutamente necessaria. Se i nostri atti fossero incondizionati, sarebbero necessari, così come sono necessarie le idee chiare e distinte che concepiamo, e che non siamo affatto 'liberi' di mutare una volta concepite. Appunto per evitare le 'inesorabili' conseguenze spinoziane, la legge morale kantiana non si ordina 'geometricamente' (il che condurrebbe a porre la libertà come sinonimo di possesso di idee adeguate) ma *imperativamente*. Il presupposto rimane quello di un volere libero in sé, ma sempre «soggetto a bisogni e a cause determinanti sensibili». Il comando è categorico, ma, appunto, di un *comando* si tratta, rivolto ad una natura *anche* sensibile e condizionata. Il comando è assolutamente puro e a priori, non altrettanto, diremmo, il 'comandato'. La legge è *santa*, non la volontà, per quanto libera, che *deve* adempierla. Non-dimeno «questa santità della volontà [*diese Heiligkeit des Willens*]» è un'idea pratica essenziale; essa è l'*Urbild*, l'immagine originaria della legge morale pura, che si impone a tutti gli esseri razionali; ogni essere razionale possiede questa idea di virtù (*Tugend*), come della cosa più alta (*das Höchste*) «che la ragione pratica finita possa attuare». E cioè la ragione pratica non potrà mai essere *perfetta*, ma tuttavia tiene sempre di fronte a sé l'idea di perfezione e ad essa *deve* ad-tendere, o, meglio, *può* (poiché il volere è libero) ad-tendere nella forma del Dovere.

Il 'kantiano' Schopenhauer rende omaggio alla grandezza di questo dramma, di questo autentico

Trauerspiel! L'essere-libero esige una santità 'impossibile'. Esso si manifesta nella forma di una legge morale, che non si realizza, però, se non in *imperativi*. Tale forma è *in noi*, l'avvertiamo come un'assoluta evidenza – e tuttavia, pur così appartenendoci, non potrà mai compiersi come il nostro mondo. Ma, se le cose stanno così (lungo tutta la sua filosofia Schopenhauer pretende sempre di incalzare Kant *proseguendolo!*), come possiamo affermare che il volere 'tenga' in qualche modo alla libertà? È un *fatto*, invece, che i nostri atti non manifestano alcuna coerenza con alcun principio morale incondizionato. Il volere non si dà infatti mai nella forma del voler-essere-liberi (o del voler ad-tendere la santità), ma sempre in quella del voler-*qualcosa*. Il volere è sempre *determinato* verso qualcosa. Ma tutto ciò che è determinato avrà anche un *movente* che lo determina. Essere determinati-a comporta necessariamente avere una causa, essere mossi-da. Perciò il volere non è 'libero' se non in quanto *determinato* da ciò cui aspira e *messo da cause* che lo spingono ad agire conseguentemente. Ignorare tali cause non ci fa più liberi; tantomeno illuderci che gli oggetti verso cui tendiamo siano pura espressione delle nostre stesse autonome idee. I nostri atti non sono 'miracoli', manifestazioni di una volontà capace di esprimersi incondizionatamente, ma *eventi* assolutamente 'ordinari', che vanno compresi sulla base del principio di causalità, nei limiti della 'ragion sufficiente': essi hanno motivi, e cioè cause, come qualsiasi altro evento del mondo reale, e fini determinati e determinanti. Kant stesso aveva affermato che, per quanto concerne i fenomeni in cui la volontà si manifesta, e cioè le azioni della volontà, essi andranno spiegati nello stesso modo in cui spieghiamo tutte le apparenze della natura, ma aggiungeva (e questo è il 'ponte', l'*impossibile* ponte alla seconda *Critica*!) che la volontà può anche essere considerata *libera*,

in quanto causa *intellegibile* degli atti del volere. Per Schopenhauer questa proposizione rimane perfettamente e semplicemente vuota. Il *fatto*, per lui, è che nessun evento è incondizionatamente ‘libero’, che in nessun modo è possibile inferire dal volere un’idea di libertà, qualora la si pensi *sul serio*, che il volere è sempre, invece, assolutamente condizionato-determinato. Ma si dovrà negare, allora, all’idea di libertà, e cioè dell’Incondizionato, ogni senso? All’opposto – soltanto dopo aver ‘liberato’ il campo dalle inadeguate forme del presupporre, sarà possibile ritrovare quella idea in tutta la sua purezza; soltanto dopo averla ‘liberata’ dalla esigenza di manifestarsi in atti, volizioni, decisioni, insomma: nelle forme dell’*operari*, sarà possibile renderle giustizia. La libertà non può darsi nel volere che si determina sempre *necessariamente* nel volere-qualsiasi. Incondizionato non sarà mai il volere, ma lo è l’*essere* che così vuole. Ogni atto del volere non presuppone soltanto la facoltà di volere, ma l’essere stesso che si esprime in tale facoltà. Io voglio – ma *che cosa* vuole in me? A ciò che io sono appartiene da sempre ogni mio volere. Potrò fare sempre ciò che voglio, ma lo farò necessariamente, poiché *sono* da sempre ciò che voglio. Questo essere è l’assolutamente incondizionato, a questo essere soltanto sarebbe applicabile il termine di libertà nel suo significato radicale.

Ma Schopenhauer è il primo ad avvedersi che questa «regione superiore» del significato di libertà non è di così facile accesso («nicht so leicht zugängliche»). Se l’agire in tutte le sue manifestazioni non può essere considerato che l’espressione della propria *natura*, e a questa soltanto compete il termine *noúmenon*, e la sua causalità soltanto possiamo considerare incondizionata (o non ulteriormente fondabile; essa, cioè, equivale alla ‘determinazione’ del fondamento dove ogni fondamento viene tolto), allora libertà diviene sinonimo di puro Inizio. Qui sia-

mo ad un passo da Schelling! Ma un passo che Schopenhauer si rifiuta assolutamente di compiere. Perché? Perché egli, ancora da buon kantiano, esige che quell'*esse* appaia causa effettuale dell'agire – esige di mostrare effettualmente come *velle sequitur esse*. E dunque non può chiamare la libertà Inizio, ma deve conservarle il nome di Volontà. Se libertà deve valere come assoluta incondizionatezza, essa coincide con la pura Volontà. Tuttavia la libertà continua anche a svolgere la funzione che Kant le assegnava, di regione *trascendentale* della possibilità di determinarsi della coscienza in base alla legge morale. La libertà della Volontà (ovvero, la sua semplice incondizionatezza) sarebbe perciò chiamata a fondare la possibilità dell'agire o del volere determinato (che è evento tra gli altri, e mai perciò in verità libero).

Ma è evidente che se la libertà deve essere schematizzata al *velle*, nel senso schopenhaueriano, e cioè se continua ad essere considerata una forma trascendentale, non può essere pensata, in uno, come puro Inizio. Se è causa degli eventi dell'agire, essa è per l'appunto *determinata* in quanto causa. La Volontà in quanto trascendentale dell'*operari* non può essere l'*Incondizionato*. Per Kant l'incondizionatezza compete ai principi dell'imperativo, in quanto, ‘semplicemente’, essi appaiono indeducibili da qualsiasi legge empirica. Schopenhauer nega che in questi limiti essa possa venir predicata; ma l'*Incondizionato* della pura Volontà non presenta più alcun passaggio con gli eventi dell'agire. Viene meno l'*Übergang* – si ripresenta il dramma del vecchio Kant, dell'*Opus postumum*, del passaggio tra i concetti dell'intelletto e le forme dell'esperienza. *Che cosa lo garantisce?* dove fondarlo? *perché* l'esperienza empirica appare ‘coerente’ con le forme dell'intelletto? Qui si potrebbe dire: perché l'assoluta libertà dell'Inizio deve determinarsi in Volontà e

questa in volere, nelle forme ‘classiche’ della scelta tra motivi determinati, della *proairesis*, del previdente progettare? Agli occhi di Kant, Schopenhauer fingerebbe soltanto di trovare la ‘soluzione’: pensare di *determinare* il fondamento dell’agire attraverso l’idea, puramente noumenica, della ‘libertà’ originaria della Volontà stessa significa fare un uso *trascendente* della ragione, applicare al puramente sovransensibile ciò che è chiamato, invece, a fondare trascendentalmente il mondo dell’esperienza. Si finisce così in uno «sciamare infatuato nell’eccesso [zum Schwärmen ins Überschwengliche]».

E Kant avrebbe forse ragione – ma come non vedere che la ‘fuga’ schopenhaueriana nell’‘eccesso’ nasce dal tentativo di svolgere l’aporia della seconda *Critica*, e che di autentica aporia si tratta? Come è possibile accettare il presupposto che l’evento del volere sia in sé e da sé libero di seguire l’incondizionatezza dell’imperativo? Non possiamo *credere* alla libertà del volere. Possiamo pensare ‘libera’ la pura Volontà, ma il passaggio tra questa ‘libertà’ e quella che si presuppone immanente al volere è *flatus vocis* soltanto. Appunto a questa conclusione approderà Schopenhauer: la libertà della Volontà non è affatto il trascendentale del libero volere, ma, anzi, l’unica espressione concepibile del nostro essere-libero consistrà nel non-volare, nel contraddirsi il ‘mondo come Volontà’, nella *Noluntas*. Ma con ragioni ancor più salde Kant avrebbe visto in tale esito il definitivo smarrirsi della ragione «ins Überschwengliche» – e con ancora più forza avrebbe negato che esso costituisse una possibilità saldamente radicata nella sua stessa filosofia. Se la libertà del volere è indimostrabile, e tuttavia possiamo dire in qualche modo che facciamo ciò che vogliamo, ciò non può significare altro se non che vogliamo ciò che siamo, che ogni possibilità di agire si colloca originariamente nell’ambito del nostro essere. In termini heideggeriani

ni, noi *siamo* l'ente che può 'ridestarsi' a se stesso, e cioè al suo proprio poter-essere. La libertà (poter-essere) non è perciò mai intesa come una proprietà dell'esserci, ma piuttosto è l'esserci ad essere posseduto dalla propria *verità*, che si manifesta appunto nel suo autentico poter-essere. Questo tratto essenziale del pensiero heideggeriano non sarebbe concepibile senza Schopenhauer e Schelling, prima e più ancora che Nietzsche. L'*Humanismus* – che in tutte le sue varianti rimane l'avversario 'mortale' di Heidegger – non è altro, infatti, che il pensare la libertà a partire dal volere del soggetto. Tutte le ideologie e le visioni del mondo denunciano la stessa radice, elevando all'universale ciò che non può valere che come casualità empirica, mera espressione di 'razionalità allo scopo'. Contrapporsi a tale deriva comporta, per Heidegger, considerare l'esserci come *gettato* nell'essere-libero. In altri termini, l'essere 'pronuncia' se stesso come Libertà.

Ma allora, caro amico, l'ultima parola sarà quella di Nietzsche: se abbiamo potere sul nostro essere-libero altrettanto poco che sul nostro essere attivi o sul nostro volere, la libertà diviene l'*éschaton*, la Parola ultima e definitiva (*Fatum!*) della necessità stessa. Il fatto che vi siano enti capaci di determinarsi secondo imperativi empiricamente incondizionati (o di oltrepassare il *Man* e di pro-gettarsi secondo la propria più autentica possibilità) è l'espressione più alta e potente di *Ananke*. L'augusta, pre-potente dea ha stabilito da sempre e per sempre che si diano enti condannati ad essere liberi. La stessa idea potrebbe conoscere anche una versione che l'avvicina all'induismo – versione che aleggia ovunque in Schopenhauer: noi agiamo liberamente, ma le nostre azioni si connettono in una catena infrangibile che le vincola e determina assolutamente. La necessità non è altro che questa catena formata dalle nostre 'libere' volizioni. Nostra è la scelta – come afferma

Platone in un *mŷthos* mai a sufficienza interrogato –, ma proprio tale scelta, l'aver scelto, obbliga insuperabilmente. Potentissima *presenza* dell'essere-stato! Nessuna azione 'passa', nessun atto del volere è meramente contingenza. Essi *stanno* eternamente; ogni 'nuovo' agire vi si fonda e con essi diviene fondamento a sua volta. Incondizionati, poiché la scelta è libera – e assolutamente necessari, poiché fondati sempre su tale scelta. La libertà che sceglie è la stessa potenza che esprime la necessità del tutto. Quest'idea ritorna in una pagina di *Umano, troppo umano*: «tu stesso, povero uomo, sei la tua Moira incoercibile»; «so musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen» (Goethe, *Urworte*), così devi necessariamente essere, al tuo *daimon* non puoi sfuggire; è il tuo demone il tuo carattere, e da esso vengono tutte le tue azioni. Saggezza come follia, rivolta come rassegnazione, coraggio come paura provengono ugualmente dall'essere del «povero uomo», dal suo fato. *Operari sequitur esse*. Pensare le due dimensioni come separate condurrebbe ad un «fatalismo turco»; il fato è *immanente* all'agire in quanto espressione di ciò che di 'divino' o necessario è in noi, il carattere. Un rozzo determinismo non è che l'altra faccia della «rozza scempiaggine» del libero volere («la maggior auto-contraddizione che sia mai stata concepita»), non perché il volere *non* sia libero, in quanto condizionato e determinato da potenze 'straniere', ma perché non è possibile volere che sul fondamento del proprio demone-carattere (che a sua volta potrebbe essere concepito come elemento strutturante della catena universale delle azioni). Respingere la «stupidaggine» del libero arbitrio non significa perciò affatto affermare un 'servo arbitrio', ma ammettere che tutto ciò che operiamo obbedisce al nostro stesso *essere*, di cui nulla possiamo. Anche logicamente 'servo arbitrio' e 'libero arbitrio' sono, per Nietzsche, perfettamente complementari-opposti:

entrambe le tesi postulano dogmaticamente una relazione lineare tra causa ed effetto; entrambe presuppongono la visione *mitica* che la causa determini univocamente l'effetto, mentre la relazione ha sempre e soltanto un valore convenzionale, 'statistico' potremmo dire (ritornano in questo contesto i 'principi' fondamentali del Nietzsche *logico-philosophicus...* e del mio Musil!).

La critica ad ogni impostazione deterministica porta Nietzsche non ad attenuare, ma a radicalizzare il suo disprezzo per quella espressione di «vanità umana» che si esprimerebbe nella idea di libertà. L'«anima gemella» che «pieno di giubilo» egli ha scoperto o riscoperto avviandosi allo *Zarathustra*, il «saggio più grande», l'ebreo maledetto dai suoi, come lo era stato Gesù (l'«uomo più buono»), Spinoza non aveva già demolito tale credenza, tale errore? Neppure Schopenhauer è abbastanza radicale; egli ha continuato a cercare «scappatoie» che lo portassero 'all'aperto', che lo 'liberassero' dalla *conoscenza* della rigorosa necessità delle azioni umane – conoscenza che distingue le menti davvero filosofiche dalla plebaglia dei sentimenti. L'«aura» della volontà libera non fa per loro; «noi siamo nella prigione, liberi possiamo solo sognarci». Per Schopenhauer il *fatto* che proviamo «disagio [*Unmuth*]» per il nostro essere (ricorda? proprio da lì ero partito in questa lettera, ponendo la domanda sulla libertà in questi termini: «perché siamo sempre malcontenti?») manifesterebbe una «coscienza di colpa» (*Schuldbewusstsein* – altro tema schopenhaueriano che andrebbe riconsiderato alla luce di Heidegger), non spiegabile altrimenti se non attraverso un 'istante' di libertà che avremmo avuto non in relazione, appunto, a ciò che effettualmente facciamo, ma al nostro stesso essere. Per l'*anti-platonicus* Nietzsche questa idea non può apparire che perfettamente illogica – e per gli stessi motivi per cui sareb-

be apparsa tale anche a Kant: essa dà luogo ad una applicazione al trascendente dei principi della ragione. Nulla dal fatto di quel «disagio» permette di pervenire ad una «libertà intelligente». Quest'ultima rimane una favola consolatoria.

E tuttavia, tuttavia... no, non posso ancora arrendersami, per quanti materiali mi ostini a raccogliere a favore del suo scetticismo. Proprio il Nietzsche di cui abbiamo fin qui parlato mi costringe a continuare. Non è lui a dedicare agli 'spiriti liberi' *Umano, troppo umano?* Di nuovo Spinoza? Può dirsi 'libero' soltanto chi si libera dall'errore così comune presso i mortali di ritenersi liberi? È evidente la contraddizione in cui Nietzsche si imbatte: da un lato l'idea di libertà esprime l'*esse* di spiriti dotati di senso di potenza (coerentemente, fin qui, con tutto il 'sistema' prima tracciato), ma poi questi stessi spiriti, lungi dal riconoscere adeguatamente l'errore che consiste nel ritenere libero il volere, sono i primi ad affermarlo. L'idea di libertà misura la potenza dell'*essere* di ciascuno; ma com'è possibile che lo spirito più 'potente' sia quello che difende e propugna i sogni troppo umani dei molti? Non dovrebbe, invece, apparire come colui che disincanta? La sua forza non dovrebbe esprimersi nel costringerci ad abitare l'unico mondo dei desti? O il libero spirito è servo delle illusioni, e si dice allora libero perché porta all'eccesso nient'altro che l'«assoluta stupidaggine» – oppure egli *procede mascherato, e deve*, per qualche ragione, rafforzare la vana credenza del libero volere, anche attraverso il proprio esempio. Lo spirito libero conoscerebbe, allora, il carattere puramente illusorio del libero volere, ma ne manterebbe la fede poiché egli sa anche come tale illusione sia necessaria. Non si darebbe accadere o storia senza di essa; anzi, neppure umanità alcuna.

Ma qui la contraddizione lungi dal risolversi si ag-

groviglia ulteriormente. Se la *vana* credenza del libero volere ha effetti determinati e, apparentemente, indiscutibili (tanto che tolta la sua ‘causa’, spariscono tali effetti), allora essa non sarebbe affatto *vana*. Se occorre tener viva la sua illusione affinché l’umanità perduri, il libero volere diviene causa effettuale, nient’affatto illusoria. D’altra parte, se ogni spirito agisce effettualmente onnideterminato dal proprio essere, perché mai il saperlo impedirebbe l’umanità stessa? Forse per il motivo che l’uomo non può vivere che per cieca speranza? Ma, allora, l’idea, l’illusione del libero volere è necessaria – il suo pungiglione, dice lo stesso Nietzsche, è il balocco della necessità; l’*operari* segue all’*esse* comunque; la consapevolezza di tale originaria relazione può colorarne diversamente appena la superficie.

Lo spirito libero non professa l’assurda fede nell’incondizionatezza della libertà, non è prigioniero del vano anelito che essa produce. Egli è colui che *obbedisce* al proprio essere, colui che vuole essere ciò che è. In tale coincidenza consiste appunto la «grande salute». «Sì, come rota ch’igualmente è mossa» in lui si accordano essere, volontà e desiderio. La sua libertà è perciò identica alla suprema obbedienza; l’inquietudine, l’*in-sania* del «disio» non appagato, dell’anelare del dovere mai conciliato al proprio fine, giungono in lui al termine non perché egli sogni di essere libero, ma perché s’è riconosciuto destino a se stesso, *appartiene* integralmente al proprio essere e questo vede manifestarsi in ogni sua azione. Il fato non è per lui una volontà esterna, come lo immaginano appunto gli stessi che pretenderebbero di farsene autonomi; lo spirito libero non coltiva tale *vanitas vanitatum*; egli vuole ciò che il suo essere è. E così andrà inteso anche il famoso passo dello *Zarathustra*, dove si insegna il «così volli che fosse»: la volontà vuole perfetta *adaequatio* a ciò che ne costituisce il fondamento, a ciò che essa ‘era’

nell'indistricabile e infinito complesso di determinazioni, occasioni, relazioni del proprio *esse*.

Lo spirito libero sarà perciò altrettanto *ir-responsabile* del 'servo' che sogna d'essere libero; la potenza dell'amante del fato (di sé come proprio destino) differirà solo 'quantitativamente' da quella di chi agisce nell'errore. Per entrambi il grado del proprio *posse* sta nell'*esse*, su cui nulla possiamo. Su ciò che vogliamo e sull'intensità con cui possiamo perseguirlo, nulla possiamo. Lo 'spirito libero' risponde al suo essere e lo vuole – ma anche questo atto è destinato ab origine. Il 'servo' si ribella al proprio essere o lo ignora – ma anche questa ribellione e questa ignoranza sono immanenti al suo *esse*. Lo spirito libero risponde all'appello che il suo *esse* gli rivolge; il 'servo' non lo ascolta o vaneggia di poterlo non ascoltare – ma entrambi operano così perché così il loro *esse* 'vuole'. 'Che cosa' nel primo 'vuole' che si esprima la verità dell'«operari sequitur esse»? e 'che cosa' nel secondo 'vuole' che essa non venga alla coscienza? Il rispondere del primo è altrettanto *ir-responsabile* della vanità del secondo. L'impavido' che troneggia nelle pagine della *Gaia scienza* ha 'deciso' della propria audacia altrettanto poco del *bonarius*, il quale, non conoscendo le cause del proprio agire, chiama libertà l'ignoranza. Colui che si proclama *libero-per* lo stesso Oltre-uomo è altrettanto determinato dal suo essere di colui che intende libertà nella sua accezione volgare e illusoria, come *libertà-da*, delirante pretesa di superare la catena delle cause formata dalle proprie stesse azioni, l'abisso, insomma, del proprio 'passato'. «In tutto volete essere responsabili [*verantwortlich*]! E solo per i vostri sogni no? Quale miserabile debolezza, quale mancanza di conseguente coraggio! Nulla vi appartiene più dei vostri sogni! Nulla è più opera vostra! Materia, forma, durata, spettacolo, spettatore – in queste commedie siete in tutto e per tutto voi stessi» (*Auro-*

ra, 128). Il sogno si fa qui l'accesso privilegiato al «conosci te stesso». Quale formidabile 'profezia'! O formidabile errore?

Ma che senso dare, allora, a quel «crearsi la libertà per una nuova creazione», che Zarathustra sembra annunciare? A meno di non pensare ad una evidente contraddizione, solo la figura del Fanciullo sembra rispondere alla domanda. Il suo operare non è che l'accadere del suo essere. La credenza nei «due regni», quello dei *casi* e quello dei *fini*, che la volontà determinerebbe, si dissolve all'apparire del suo *gioco*. Il Fanciullo 'redime' da tale credenza – e dal dolore che ne deriva: che vi sia il Dovere in lotta perenne con i «giganti stupidi, stupidissimi» dei casi (*Aurora*, 130). Il Fanciullo è il suo gioco; esso non è un caso che lo colpisca, né il prodotto della sua volontà. Il suo gioco è 'libero' da tali determinazioni. Tale 'libertà' costituisce il presupposto di una «nuova creazione» – una creazione, cioè, che non sarà né il prodotto di demiurgiche divinità, di menti teologicamente costituite, né il semplice effetto di un lancio di dadi.

Ma vuole il Fanciullo? Neppure questo è affermabile; per lui è come se la volontà stessa non esistesse. La sua figura non può perciò essere assimilata al «così volli che fosse», né all'*amor fati*. La sua *danza* accade perché accade e mostra sé come l'identità di accadere e accadere *necessario*. Se tale danza non ha 'senso', che senso ha parlare per essa di 'creazione'? Neppure l'immagine del lancio di dadi potrebbe servire, poiché esso presuppone comunque un gesto originario, una *causa*. E inoltre, come lo stesso Nietzsche avverte in una delle sue pagine più tormentate (l'aforisma già citato di *Aurora*) nulla impedisce di pensare che proprio i nostri scopi, la nostra idea di libertà siano un getto di dadi – per cui nell'infinità del tempo la libertà accadrebbe *necessariamente*. Il Fanciullo non 'vuole' essere libero soltanto

dalla servitù del Dovere (questo è il lato più essoterrico, direi, del discorso nietzscheano); è libero dalla stessa volontà, e *tuttavia* danza-gioca, e Nietzsche chiama questo suo ‘fare-non-fare’ creazione. Nietzsche non lo vede come un *caso* semplicemente, catturato nel tempo dell’ordito cosmico; *vuole*, anzi, vederlo come ciò che spezza l’*anulus* dell’eterno ritorno, come la potenza che guarisce dalla ‘grande nausea’ provocata da tale idea, la potenza che balza fuori da tutti i vincoli, come Apollo bambino. Il Fanciullo è il Caso che redime tutti i casi, quel Caso che *da sé* si crea. Ma ciò significa essere incondizionatamente *causa sui*; non varrebbe più, allora, l’«operari sequitur esse», ma, anzi, si dovrebbe presupporre un’originaria potenza creatrice, un *fiat* senza fondamento e senza scopo, un puro Arbitrio in-finito, ‘da cui’ gli innumeri casi-e-finì che costituiscono i mondi.

Al termine della volontà di potenza, il cui *posse* è comunque *determinato* – al termine dello stesso Oltre-uomo, che proprio della necessaria determinatezza del volere *vuole* svuotarsi, e perciò appunto non può che compierne il destino – ecco, allora, l’epifania del Fanciullo. Non può trattarsi di quel «piacere all’autodeterminazione», capace di «danzare perfino sugli abissi», di cui si parlava nella *Gaia scienza*. Né del *saggio* riconoscere la vanità di ogni fede, di ogni illusione, l’errore delle idee di responsabilità e libertà. Non conosce, non segue il destino il Fanciullo; né ‘progetta’ il proprio danzare. Irrompe nell’apparire come sempre-danzante, sconvolgendo i ‘piani’ che fondavano il volere sul pre-potere dell’essere, sconvolgendo ogni ‘gerarchia’. Ma è un grido quello che qui erompe, non un *discorso*! La volontà *non libera*; la somma potenza della volontà soffoca sotto il macigno del proprio ‘passato’. Per *vivere* occorre balzar fuori dalla infinita catena dei suoi *casi*, deciderla, nell’attimo. Trasformarsi in *riso*. Ma ciò è precisamente l’*im-possibile*! Qui il volere

non solo dovrebbe trasfigurarsi nel suo stesso essere, nell'*esse* che per necessità seguiva, ma nell'originaria apertura del Gioco, dove la totalità dei possibili casi-e-fini danzano insieme. Il riso del Fanciullo è per Nietzsche immagine del dischiudersi iniziale, del farsi-aperto condizione di ogni possibile: *chásma*, *cháos*. Il *Gleichnis* del Fanciullo, dunque, non fa segno semplicemente all'osimoro, al 'doppio pensiero' del 'danzare in catene' (si tratterebbe di un vero osimoro, poi? Non è forse ogni danzare incatenato ai suoi 'ritmi'? E potrebbe una danza affermare di essere vero e unico autore del proprio 'ritmo?'), ma questo 'danzare in catene' è nostalgia dell'Aperto iniziale.

«La nostalgia di questo riso mi consuma»: è la voce della libertà – ma voce *in-audita*, coincidente con l'apparire stesso, con l'accadere dell'apparire. Il pensiero della libertà si rivela di nuovo come quello stesso dell'essere, e la nostalgia inappagabile per tale 'libertà', assolutamente oltre ogni umanistica misura, rappresenta il demone dello spirito libero. Egli è colui che matura fino all'*éschaton* il discorso della necessità, senza consolazioni e senza illusioni, fino a mostrarne tutta la potenza, fino a provarne la nausea più profonda. Lo spirito libero divora il libro che insegna a sillogizzare bene sugli errori originari – ma per morderne il capo, per spezzarne la rete. Per aprirsi alla visione dell'enigma: che sulla libertà dell'Aperto iniziale tutto si regge, che tutto gioca per sempre in quel Riso. Che nessuna critica dell'idea di libertà sarà mai potente abbastanza per metterne a tacere la nostalgia. La lunga via della 'salute' non si conclude con la parola dell'*amor fati*; l'ultima parola non spetta al decreto del Fato: che la libertà stessa è un suo *caso*, compreso nelle spire dell'eterno ritorno. L'ultima parola del Fato toglie se stessa! Essa è espressione – e ogni espressione procede dall'abisso della libertà dell'Inizio, lì dove ogni possibi-

le parola danza nella sua pura possibilità. Nessuna parola può prescindere dalla condizione generale del suo essere-possibile. Lo stesso discorso, che si conclude secondo necessità nell'espressione dell'*amor fati*, ne è anche segno, poiché è 'in debito' nei suoi confronti; secondo giustizia (*dike*) ogni parola *deve* (*tísis*) significare oltre se stessa non solo ciò che essa non è in quanto le si oppone secondo l'ordine di Chronos, ma anche l'*Apeiron* in-finito, libero, cioè, da ogni determinazione. Ogni parola per Nietzsche è anche questa «grande nostalgia del volo tempestoso», agitata nello sforzo di mettere in immagine (ah, quanto pesa il parlare ancora per immagini, *in Gleichnissen!* il dover essere ancora poeti!) l'idea della danza di tutti gli dèi *senza vesti*, pre-potente rispetto al loro esprimersi ed essere destinati, l'idea del mondo 'liberato' da Ananke, ri-lasciato, ri-fluente in se stesso (*los und ausgelassen und zu sich selber zurückfliehend*), 'dove' tutto il tempo (l'ordine di Chronos) è Istante. 'Dove' la Necessità è la Libertà stessa («*wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war*»). «Futuro remoto» chiama Nietzsche l'Inizio.

Ma il Fanciullo, lei chiede? dove si è smarrito il Fanciullo? Un *Gleichnis*, *pure parabole*, tradurrebbe Rilke, certamente. Non può esservi discorso che dell'apparire-accadere nell'ordine di Chronos. Ma quest'ordine è espressione della Libertà di cui non vi è che immagine; destino dell'espressione e 'volo' dell'immagine non possono astrattamente separarsi. Possiamo far-segno alla 'nostalgia tempestosa' (*flügelbrausende*) nella parola stessa, poiché nostalgia e parola formano un simbolo, che come tale va pensato.

L'esito nietzscheano non è pertanto quello inesorabilmente scettico che risulterebbe dall'affermazione di *Umano, troppo umano*: «Verosimiglianza, ma non verità: apparenza di libertà, ma non libertà» so-

no questi i frutti dell'albero della conoscenza. Per Jules Lequier (lo legga, amico mio, questo straordinario 'filosofo della libertà', che con Nietzsche e Kierkegaard dà vita a una rete di stellari inimicizie, sulla quale ha gettato luce finora soltanto Augusto Del Noce) il *durus sermo* spinziano non può che concludersi nella posizione scettica: né possiamo dimostrare una libertà del volere, né possiamo definire le leggi di un rigoroso determinismo. E parrebbe questa, appunto, anche la conclusione del Nietzsche 'spinoziano' – se non fosse per quel *Gleichenis*, per la figura ek-statica del Fanciullo che si risolve (*Er-lösung*) nel *Possest* dell'Inizio, *arché* di ogni decreto del Fato. Che cosa esprime l'immagine? Che la parola giunge ad un bivio, e che in questo bivio riflette se stessa: la via del pensiero della necessità, da un lato, e la via che si libera all'Aperto, al Riso-*Chásmo*, di cui lo svuotarsi dell'Oltre-uomo di ogni volontà acquisitivo-possessiva è di nuovo immagine, dall'altro. Su tale bivio la parola soffoca, alla parola subentra la pura *angustia*; la parola si tende fino a spezzarsi nella ricerca di esprimere la Libertà dell'Inizio. Ma nell'*attimo* in cui si spezza, lì accade il simbolo. Lì l'immagine è *in verità* immagine dell'Inattingibile. Nel suo spezzarsi, nel *nŷn*, nel *punto* inafferrabile 'dove' si spezza, la parola mostra sé, insieme, secondo l'ordine del tempo e alla luce della Libertà. Poiché la parola 'eccede' se stessa, nella sua stessa trama, lì, 'dove' essa si spezza, irrompe questa Luce – che è sempre, ma *qui* appare nella-alla oscurità del discorso.

Analogamente in Lequier la potenza dell'idea di necessità va svolta fino alla sua massima estensione. Come il dubbio cartesiano si dispiega al punto di ritenerne *falso* tutto ciò che la sua freccia raggiunge, così l'idea di necessità deve chiuderci in se stessa senza scampo. Nell'*angustia* che così ci cattura, anzi, nel suo attimo più tremendo, là colpisce l'*evidenza*

non della libertà del Cogito (che il discorso della necessità ha già dimostrato illusorio), ma dell'incondizionatezza dell'Apparire in quanto tale, in cui gioca la totalità dei possibili. Alla *concupiscentia irresistibilis* del Cogito per la necessità non risponde un'immediata credenza nel proprio essere liberi, ma l'evidenza di un'infinita Libertà dell'Inizio, come necessario presupposto di ogni finito apparire. In ogni pensiero tale evidenza è in gioco; tutte le evidenze su cui il discorso si regge, si fondano a loro volta su questa prima. Ma ciò comporta che ogni parola del discorso la ricorda e vi si rivolge – che ogni parola tenderà a farsene immagine, ad esserne *ad verbum* – che questa 'nostalgia' la caratterizza, anche là dove essa sembra risolversi in mero strumento o mezzo per denotare e informare. Nessuna parola può perfettamente dimenticare il *problema* della sua provenienza, può fare a meno di *credervi*.

Non si tratta di una 'rivolta' contro l'idea di necessità (come in Šestov, o in Camus); occorre procedere lungo la necessità del discorso, *saperne* l'angoscia che lo conclude, per cogliere l'evidenza che ci fa *credere* nella Libertà. È un credere *della intelligenza*, dice Lequier; l'intelligenza *sa* che altrimenti il suo esito è o quello scettico radicale, per cui ogni idea di libertà diviene mero sogno, o l'afasia (che senso avrebbe il cercare *ancora*, se questo stesso cercare è assolutamente determinato? Senza idea di libertà, non posso affermare alcunché di non contraddittorio se non la *credenza* nella necessità, la credenza, cioè, che il discorso in cui la necessità si esprime, i *termini* del discorso della necessità siano nient'altro che espressione della necessità stessa). L'intelligenza *sa* che la *credenza* nella Libertà è l'unica evidenza su cui può reggersi il discorso in quanto effettiva ricerca, farsi in me, della verità, e che proprio di tale credenza crea continuamente immagini il nostro linguaggio. In altri termini, credo nella Libertà, ma

sono *certo* di credere; questa credenza non ha nulla di im-mediato; è l'istante che spezza il continuum del discorrere, ma lo spezza al suo culmine: per essere, per insistere ad essere, la mente non può non credersi libera (non nel senso di pensare di poter dimostrare la propria libertà, che è appunto quanto lo scettico ha definitivamente demolito); l'intelligenza non si nega, ma si riconosce in questa 'fede'. In certo modo essa mostra qui la sua suprema potenza – quella che le permette di continuare ad essere proprio 'dove' il discorso della necessità l'ha definitivamente *convinta*. Per continuare a *cogitare* debbo *agitarmi* nel sapere di credere che sono libero, affidarmi a tale fede *saputa*, scommettere in essa.

«Die Freiheit ist das Denken selbst» diceva Hegel. La libertà non è che il pensiero che assume in sé, nel modo che abbiamo visto, la forma del presupporre. La 'via' delle menti autenticamente filosofiche non 'sigilla' l'idea di libertà con l'irresistibile amore della necessità, come a volte sembra affermare Nietzsche. Tantomeno l'*amor fati* significa incanto per il 'fatto compiuto' (come tanto spesso travisa Šestov). Il pensiero che in quell'amore si esprime scaturisce dall'*evidenza* prima di un'idea di libertà che non è nostro 'prodotto', che non viene a conclusione 'vittoriosa' di un nostro discorso, bensì dall'*evidenza* che in essa *crediamo*. Nessun 'risultato' può sopprimere questo cominciamento; nessun frutto negare la radice. Nessun sapere può non affacciarsi sul non-sapere di cui è espressione. In ogni suo momento il pensare è, perciò, la libertà, ma esprime questo suo essere solo 'escatologicamente', allorché 'si libera' dall'idea di poterlo rappresentare-dimostrare, allorché integralmente vi si crede. Il sapere 'tocca' il proprio *échalon* riconoscendo che è *necessario* non poter dimostrare la libertà del volere – e decidendo, in uno, di credere in essa, poiché sa che altrimenti non potrà più pensare neppure la ne-

cessità che *ama*. Lo stesso pensiero della necessità non può non ammettere che le sue prime evidenze sono tuttavia ‘successive’ a tale prima certezza: che il soggetto del pensare crede di essere libero e opera per serbare-salvare in sé tale credenza, sul suo fondamento e per sua forza.

Certo, lei ha ragione, quali abissi poi dividono, in questa comune lotta contro una visione fatalistica della necessità, i nostri autori: Lequier da Nietzsche, Nietzsche da Kierkegaard! Posso credere che questa fede nella libertà sia immanente alla mia natura? Per Lequier e Kierkegaard ciò condurrebbe ad auto-contraddirsi. Se essa stesse *a me*, nulla potrebbe escludere il suo essere determinata come qualsiasi altro evento. « Che Iddio possa creare nature libere al suo cospetto è la croce che la filosofia è impotente a portare, ma a cui è stata conficcata » annota Kierkegaard nei *Diari* del 1837. Se la filosofia giunge ad ammettere l'*evidenza* della credenza nella libertà, dovrà almeno concedere che tale credenza è stata «conficcata» in noi, che essa trascende assolutamente la causalità naturale. Ma ‘chi’ ne sarà allora l’Autore? È evidente, infatti, che solo l’Onnipotenza potrà liberare qualcosa dal dipendere dal nesso delle potenze finite. Poiché vi è l’Incondizionato assolutamente libero può esservi libertà della creatura. La nostra fede nella libertà implica l’assoluta libertà di ‘chi’ ci ‘lascia’ essere liberi. Ogni mia ‘decisione’ sarà ad immagine del *fiat* divino. Voler provare il suo essere-libera significherebbe perderla; non guardare – insiste Kierkegaard – in ciò che ti è stato gratuitamente *donato*, ma prendilo, usalo. Aggrappati ad esso se vuoi ‘saltare’ oltre l’*angustia* che ti soffoca allorché sei finalmente pervenuto all’estrema posizione *logica* (« dal punto di vista scientifico, Spinoza è e resta l’unica posizione logica » ripete Kierkegaard – all’unisono con Nietzsche!).

L’obiezione di fondo che Nietzsche avrebbe mos-

so all'*angosciosa certezza* di Kierkegaard e Lequier non è quella hegeliana, per cui mai una libertà donata potrebbe dirsi tale (*libero si fa* l'uomo trasgredendo l'ordine divino originario e riconciliandosi al Principio attraverso il *lavoro autonomo* della propria coscienza). Il problema che emerge da tutto il discorso finora tentato è un altro: quel *fiat* divino che decide per la libertà del nostro esserci deve a sua volta presupporre la Libertà che manifesta. Ogni atto 'libero' è espressione di una pre-potente Libertà. L'atto divino può essere ritenuto 'fondamento' in quanto condizione-causa del nostro agire, ma non in quanto *negazione* di ogni ulteriorità. In quanto atto esso è necessariamente determinato. Solo la Libertà che presuppone è concepibile come in-finita. Impensabile, cioè, un agire che sia nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo puro Inizio; ogni atto (e non solo il 'progetto' umano) è 'gettato'. Qualsiasi forma della *proairesis* è originariamente 'empatica'. Non solo l'esserci, *Da-sein*, è un *gettato-poter essere* e ogni suo progetto appartiene a tale faticità, ma la stessa Onnipotenza divina, se intesa come essenzialmente creatrice. Sul proprio poter-essere non possono decidere; è la Libertà del *Possest* a comprenderli da sempre, per sempre.

Heidegger svolge in questo senso, attraverso Schelling, l'aporia nietzscheana, in contra-dizione esplicita con Kierkegaard. E tuttavia non vi è traccia né in *Sein und Zeit* né successivamente della feroce critica cui Nietzsche aveva sottoposto l'idea di 'responsabilità'. Per Heidegger, all'opposto, l'esserci rimane integralmente *imputabile* per i modi in cui risponde al proprio essere-possibile. L'uomo può sottrarsi alla 'chiamata' del *Man* e liberarsi aprendosi alla insuperabilità della possibilità incondizionata, inobliabile, *Freiheit zum Tode* – così come può rimuovere tale appello e dissiparsi tra i possibili condizionati. Heidegger assume *in toto* l'enfasi della 'respon-

sabilità' di Kierkegaard (e di Lequier, che egli peraltro ignora), respingendone in uno come alienante il presupposto stesso: che è la *fede* nel dono dell'essere-libero a fondare l'irrevocabilità dell'agire, poiché ogni atto sarà eterno e immodificabile, 'giudicato' secondo il metro di quel dono. Per Heidegger, essere responsabili è essenzialmente rispondere al proprio più autentico poter-essere. È evidente che il senso di tale idea di responsabilità è perfettamente *ateistico*. Per Kierkegaard, non avrebbe alcun senso parlare di responsabilità, se non si rispondesse al 'chi' ci ha donato l'essere-libero (che nessuna filosofia può provare, e che tuttavia ogni filosofia deve presupporre) ponendoci *in uno* la domanda: « mi vuoi tu, sì o no? » (e che in Heidegger suona: « tieni tu ferma la possibilità estrema, lasci che sussista in te, ti anticipi in essa? »). Per entrambi ogni azione produrrà necessariamente conflitti; ogni agire è scelta, decisione, e rende 'colpevoli'; per entrambi la libertà « consiste nella scelta di una possibilità, cioè nel sopportare di non aver scelto né di poter scegliere l'altra » (*Sein und Zeit*, par. 58), ma la forma dell'aut-aut è opposta: o disperazione o credere alla Onnipotenza di 'chi' libera, per Kierkegaard – o abbandonare il *proprio* poter-essere, sottrarsi al Se stesso, o spezzare il legame con ogni posizione esistenziale 'assicurata' ed essere per l'estrema possibilità, quella che nulla offre 'da realizzare', la morte, per Heidegger.

Io credo che lo sviluppo successivo del pensiero di Heidegger derivi anche dal farsi chiaro della sua radicale differenza dall'idea kierkegaardiana di libertà-responsabilità. Nell'ambito di *Essere e tempo* la possibilità di un autentico essere-per-la-morte rimane immanente alla costituzione stessa dell'esserci in quanto *sempre* oltre sé. Ma così è anche per ogni determinazione 'inautentica' del poter-essere dell'esserci. La libertà finisce col coincidere col poter-esse-

re stesso, ma tale è il ‘carattere’ necessario del *Da-sein*; per questo, perché l’esserci è già da sempre ‘trascendente’ sé, può essere libero anche di anticipare *ora* il proprio *futuro*. L’essere libero si esprime nella responsabilità della decisione – ma il decidere è comunque destino dell’esserci. E che cosa impedisce di pensare che il poter-essere autentico non sia un’espressione assolutamente necessaria della trascendenza dell’esserci, altrettanto dell’esistenza che si comprende a partire dal mondo, dal pubblico, dall’utilizzabile? In che modo il primo è libero o ‘più’ libero della seconda? Era inevitabile, per la ‘strategia’ del discorso di Heidegger, già implicita in *Essere e tempo*, che si finisse con l’affermare la più radicale opposizione tra idea di libertà e ogni sua possibile declinazione in termini umanistico-esistenziali. Già in *Essere e tempo* viene indicata in questo punto la differenza fondamentale con Kierkegaard; ma finché non si fa chiaro che l’essere-libero esige una ‘ontologia della libertà’, ben oltre l’esprimere il poter-essere dell’esserci, l’analisi non si ‘libera’ compiutamente dal timbro esistenziale. Se ‘basta’ l’angoscia a portare l’esserci innanzi al suo proprio poter-essere in quanto essere-libero-per, rimangono aperte le due vie, che si corrispondono senza potersi superare: o l’angoscia è il carattere necessario dell’esserci, e la libertà null’altro che il suo ‘pungiglione’ – o l’evidenza insopprimibile del nostro crederci liberi si fonda sulla realtà trascendente di un ‘Chi’ liberatore.

Già con *Dell’essenza della verità* si compie la svolta. Heidegger l’annuncia con grande enfasi. Ogni ‘svolta’, certo, appartiene al cammino percorso e risponde alle esigenze che esso ha imposto, e tuttavia affrontarla comporta, quando sia radicale, una *metamorfosi* della mente. Il ‘nuovo pensiero’ chiamato a ‘sradicare’ ogni possibile fraintendimento umanistico, così suona: la libertà non è proprietà dell’esser-

<

ci, né in quanto naturalmente posseduta né in quanto sovra-naturalmente donata (e quindi, ancora, alla fine, in nostro possesso, anche se per essa restiamo ‘in debito’). La libertà «riceve la propria essenza dall’essenza più originaria della verità». «La verità è essenzialmente libertà», in quanto è «lo svelamento dell’ente» – anzi, più originariamente, la condizione stessa dell’apparire dell’ente, l’Aperto ‘dove’ ogni agire e comportarsi dell’esserci è «esposto». L’uomo *ek-siste* e ha una storia solo perché *posseduto* da tale Libertà. La verità come Libertà lascia-essere, non nel senso negativo del «desistere», ma in quello del concedere, del dar-luogo. E l’esserci corrisponderà alla essenza della verità lasciandosi «coinvolgere» nell’Aperto entro cui gioca ogni ente, ‘esponendosi’ all’ente come tale. «Vista alla luce dell’essenza della verità, l’essenza della libertà si rivela come l’esporsi nella svelatezza dell’ente». Poiché l’essenza della verità è pensata come Apertura per lo svelarsi dell’ente, senza ragione, senza perché, l’esserci ne sarà *posseduto* in ogni modo del suo *ek-sistere*, ma ne farà-segno effettivamente allorché lascia-essere l’ente e si-lascia coinvolgere «da ciò che è aperto nella sua apertura». L’‘uomo storico’ può, cioè, anche occultare la Libertà da cui è posseduto, ma questo stesso occultarla la ri-vela ancora. L’occultare non sorge semplicemente dalla incapacità o dalla negligenza dell’esserci; esso sorge dall’essenza stessa della verità in quanto Libertà. Il rivelarsi della verità nel *non lasciar-essere* l’ente da parte dell’uomo è un modo del suo manifestarsi; la non-verità «deve venire dall’essenza della verità». Se così non fosse, essa sarebbe nostro possesso – e dunque, di nuovo, la libertà risulterebbe inconcepibile, poiché condizionata-determinata di volta in volta dalla forma del nostro pro-gettarci.

La libertà che in Lequier e Kierkegaard stava ‘appesa’ all’incondizionata Onnipotenza del Creatore,

del ‘primo’ *fiat*, qui riceve la propria essenza dall’Incondizionato dell’Aperto che è condizione dello svelamento dell’ente – che nulla ha a che vedere con un atto demiurgico o creatore, e che in nessun modo appare ‘entificabile’. Qui davvero è necessario abbandonare ogni rappresentazione, «tutto ciò che è finito, tutto ciò che è ancora un esente, abbandonare tutto, persino Dio»: questo Schelling (lo Schelling delle *Conferenze di Erlangen* più ancora di quello delle *Ricerche filosofiche sull’essenza della libertà*) è ‘guida’ della ‘svolta’ heideggeriana, *versus* Kierkegaard ma anche, esplicitamente, *versus* Nietzsche (l’idea di verità come *volontà* di verità e della libertà come grado della potenza della volontà, dimostrerebbe, appunto, come l’Oltre-uomo non rappresenti che il senso ultimo della stessa *Weltanschauung* umanistica). La incondizionata Libertà dell’Apertura originaria, che equivale all’eterno *Mögen* di Schelling, alla pura Possibilità di volere, ‘termine’ di ogni sapere, che so non sapendo, che pongo, cioè, proprio con questo mio non-sapere – tale Libertà è ‘ciò’ che possiede da sempre e per sempre ogni espressione dell’esserci. E il mio pensiero, quando ‘fa vuoto’ in sé di ogni astratta positività, rinuncia ad ogni pre-datità e abbandona ogni determinazione finita del fondamento, diviene segno di tale Libertà – è *libero* pensiero. Più che segno, simbolo: il pensiero non ha di fronte a sé la Libertà come un oggetto, ma è la Libertà in quanto ek-sistente. Nell’esporsi del pensiero alla Libertà, la Libertà manifesta il proprio ek-sistere (poiché essa ek-siste anche, come si è visto, laddove l’‘uomo storico’ la oculti o dimentichi, si sottragga alla sua ‘chiamata’ assicurandosi alle rappresentazioni finite).

La ‘sfida’ è radicale, io credo. Dal punto di vista di Heidegger, è antropomorfismo, alla fine, ogni istituzione di nessi originari tra Libertà e volere determinato, ogni riduzione della Libertà nei termini

della scelta *personale*, dell'agire volontario. Ma altrettanto antropomorfica è la rappresentazione di una «innata libertate» che ci sarebbe donata, della libertà come dono, poiché essa toglie ogni necessità all'essere-libero. La libertà apparterrebbe a un Ente sommo, onnipotente che può donarla oppure no. Ma nei suoi confronti varranno tutte le obiezioni che la scepse ha avanzato contro l'idea di 'libero arbitrio', la più vana delle credenze dell'uomo. Se la libertà viene intesa in termini 'personalistici' è inevitabile il *regressus ad infinitum*, da Liberatore a Liberatore.

Ma se la Libertà equivale all'Incondizionato dell'iniziale Apertura, quale valore attribuire ancora alla *decisione*? Non finisce ogni decisione con l'apparire come determinazione *ab aeterno* com-possibile? come un *dovere* comunque rispondere all'essenza della verità e perciò come un dovere comunque custodirla? Certo, *tutto* muta se la libertà viene intesa come l'abisuale essenza *di Dio*, e di *questo* Dio si narra la lotta interiore tra lasciar-essere e Niente, e come questa lotta 'risorga' nell'agire responsabile dell'uomo (che è la lezione di Luigi Pareyson), o se si afferma, invece, che la Libertà è la verità dell'essere, che reclama il *Dasein* e lo possiede, qualunque cosa esso faccia e pro-getti. *Tutto* muta: secondo quella prima idea, libero sarà quell'agire che com-patisce con il *pathos* della vita intra-divina ed è responsabile nei confronti di questo determinato appello (e per Pareyson non mi sembra, alla fine, altro l'esito: un esito meta-filosofico, non anti-filosofico!, una risposta *credente*); per la seconda, invece, l'enfasi cade integralmente sull'esserci *solo* che decide per il senso ultimo del proprio essere-possibile, sulla base dell'essenza stessa della verità. La Libertà non è suo possesso – né egli può assicurarsi ad essa per essere-libero. Nulla può determinarlo proprio perché la Libertà *lo possiede* (nessun ente la possiede, nulla

che possa ‘rappresentarsi’, e dunque nessun ente potrebbe donarla o per-donarla). Egli si decide al pensare dal fondo della *propria* angoscia, ‘chiamato’ da quel silenzio (al colmo dell’*angustia* onnivincolante, dell’apparente illibertà). *Tutto* muta – anche se in una comune prospettiva di radicale critica di ogni concezione esistenzial-umanistica della libertà. E tuttavia le due posizioni si contraddicono in un nodo inseparabile. La libertà che *ci* è dono, che ci viene per-donata attraverso la *kénosis* di Dio, non può venire a capo radicalmente della forma del possesso; d’altra parte, la libertà che è espressione dell’essenza dell’esserci come essere-possibile rimane in questa forma e per questa ragione assolutamente necessaria. Se *credo* d’essere libero e pongo tale credenza al centro del mio *sapere*, non posso non credere anche in una Volontà libera, potente tanto da potermi far-libero. Ma, d’altra parte, se *so* la Libertà come essenza della verità in quanto svelamento, lasciar-essere l’ente, ogni poter-essere la ri-vela necessariamente. La decisione di corrispondervi ‘gioca’ nel suo ambito esattamente come le forme dell’occultamento e dell’oblio. Del tutto coerentemente, in questo caso, il *necessario*, la morte, viene allora assunto come l’estrema possibilità: la intrascendibilità dell’ultimo possibile si ri-vela come la forma della più alta libertà dell’esserci. Ma la Libertà viene qui davvero pensata secondo tutta la potenza del Possibile? o soltanto in quanto *ek-sistente*, *quod debet esse*, ciò che necessariamente determina, alla fine, anche l’onnipotenza di Dio, in quanto creatrice? Non può essere che così: se pensiamo Dio come Inizio e come *ek-sistenza*, secondo tale *contraddizione*, ne consegue che Egli non può se non far *ek-sistere*. Ma non avviene altrettanto anche per la Libertà in Heidegger? Pur non essendo in alcun modo traducibile in termini ‘personalistici’, come Volontà, agire libero, scelta, la Libertà consiste in lui proprio nell’*aletheúein*,

nell'Apertura onni-svelante cui appartengono (*Er-eignis*) tutti gli essenti. La Libertà qui *dona* necessariamente (e il donare non assume che il senso del dare-aprire, lasciar-essere); nell'altra prospettiva, invece, in quanto espressione del Bonum liberamente *effusivum sui*. Ma in nessuna delle due la Libertà è pensata alla luce dell'Onni-compossibilità dell'Inizio. E neppure si potrà pensare a un donare perfettamente gratuito, davvero in analogia con la perfetta *Gelassenheit* dell'Oltre-uomo, se il senso del dono è destinato. Un dono perfettamente gratuito deve apparire un dono anche im-possibile, un donare assolutamente distinto dal 'dare', libero anche di 'im-plodere' in sé, di offrirsi e ritirarsi ad un tempo.

Ma con questi cenni tentiamo un altro passo, che è al centro, come lei sa, delle meditazioni sul dono del nostro amico C. Lei mi chiede di 'concludere'? Ma io sto cercando l'opposto, come 'dischiuderci' al pensiero dell'in-finito Inizio! Che cosa in questa lunga lettera la invito a 'misurare'? Forse soltanto che la paradossale 'congiunzione' di sapere e credenza a proposito della libertà *svuota* di ogni presunzione di possederla. Siamo liberi perché *ek-sistiamo* dalla Libertà e in questo senso ne siamo *posseduti*. Ma la Libertà non può significare univocamente lasciar-essere, non può essere a sua volta *destinata*, anche se destinata all'*Er-eignis* per cui essa appare il *proprio* inalienabile dell'esserci nello stesso istante in cui l'esserci le *appartiene*. La relazione che costituisce l'*Er-eignis* non esaurisce il Possibile della Libertà, che deve comprendere anche il *non* lasciar-essere. L'esserci si com-misura alla Libertà secondo tale in-finito, puro Possibile, cioè *rispondendo* alla sua chiamata. L'esserci si decide nell'ambito dell'Apertura in-finita della Libertà, ma, come abbiamo visto, non può farlo se non offrendosi ogni volta ad *una* prospettiva vincolante, se non scegliendo *una* possibilità, e dunque, necessariamente, 'peccando'

contro le altre. Solo in tale ‘colpa’ la Libertà *ek-siste*; solo ri-velandosi nelle decisioni *finite* dell’esserci fa-segno la sua In-finità. Nell’angoscia-*angustia* l’esserci si apre alla chiamata che proviene dalla Libertà, prova il *debito* nei suoi confronti (io non la posseggo, *de-habeo*, e perciò devo, *debeo*, corrispondervi). L’esserci è *in-debito* nei confronti della Libertà come suo eterno Passato, e deve corrispondervi essendo-libero *ora*, agendola nel suo presente e anticipandola *ora* come suo eterno Futuro. Può darsi una figura-simbolo per tale nesso? possiamo esprimere l’idea? È nel donare che posso pensarne l’evento? Ma in quale forma del donare?

Tra i diversi possibili in cui l’esserci si decide, quello del gratuito donare presuppone l’incondizionato della Libertà, si ri-vela come un vuotarsi di ogni possesso e, ad un tempo, corrisponde all’appello dell’Altro. Esso appare in analogia con la Libertà del puro lasciar-essere. Che tuttavia, proprio per la sua gratuità, vale insieme come un ritirarsi – e un ritirarsi che può pervenire al perfetto implodere in sé, al proprio im-possibile. Sì, forse il dono è la traccia che cerchiamo – che *ancora* cerchiamo...

Post scriptum I. Timbri latini

Liberi sono i figli in quanto *appartengono* al tutto della loro gente, perfettamente *determinati* in tale loro appartenenza. *Liberi* in forza del più perfetto e inviolabile legame. La *libertas* obbliga, proibisce ogni ‘secessione’, si oppone assolutamente a *licentia*. Su questo fondamento ontologico diviene poi *misura* di ciò che è consentito fare; fissa limiti, non li oltrepassa. I *liberi* sono chiamati in ogni istante a rispondere al Padre e agli dèi, essenzialmente *rei* nei loro confronti. Ab-solti dal servire soltanto per assumere tale obbligo, ben più divisorante. E grazie a tale

obbligo capaci di pro-creare, di versare-donare (*libare*) la propria forza. Perciò (come ha illustrato R.B. Onians nel suo sterminato *Le origini del pensiero europeo*) il dio della fertilità, Bacchus, è Liber, e liberi (Freyr e Freyiar) sono gli dèi germanici dell'amore. Libertà significa perciò capacità di creare-procreare nella gioia («la generazione nel bello» del *Simpson!*).

Nella misura in cui i *liberi*, i figli accolgono l'eredità e la fanno integralmente propria, essi saranno chiamati *pii*. La *pietas* non esprime che il vincolo ontologico che collega *liberi* a *patres*, e *liberi-patres-coniuges* a dèi, allorché tale vincolo diviene carattere-demone dell'uomo ed egli vi obbedisce *liberamente*, liberamente la *ama* (*libare* = *lieben*?). Ogni sua azione non ne sarà che espressione, pura (*pius-purus*?) manifestazione.

Pietas, poiché implica il riconoscimento pieno dell'esser generati e della propria 'gettatezza' per poter essere *liberi*, sarà perciò *virtù*: soltanto il *vir* ne sarà davvero capace. *Virtus* significa, allora, aver fatto 'proprio' il fato dell'essere-figlio. *Così volli che fosse*: il *vir vuole* ciò che è stato e così manifesta la propria *pietas*. Egli non è più soltanto 'posseduto' dalla condizione di essere-figlio, ma la riscatta volendola. E allora soltanto potrà essere-padre a sua volta.

L'immagine di tali nessi è Enea. Immagine dell'inesorabile *fare* («naviget! Haec summa est, hic nostri nuntius esto», *Eneide*, IV, 237) inesorabilmente connesso a *labor* e a *cura* (le parole di Virgilio!), ma ben più radicalmente immagine dell'*essere-gettato* di ogni nostra volizione, di ogni progetto, dell'*essere-decisa* di ogni decisione. Concezione tragica della libertà umana (che c'è essenzialmente tra l'eroe virgiliano e Omero? la tragedia!), che non significa affatto la sua negazione o il disperarne. Enea non subisce il fato; egli è *convinto* della necessità del suo agire e se ne sente totalmente responsabile. Mai si

dissocia dal suo destino. Il suo destino *non* è quello che avrebbe voluto, ma *è ciò che ora vuole*. Lo ha fatto suo abbandonando le rovine di Troia; lo ha fatto ancora più suo abbandonando Didone. Nulla ha fatto di ciò che avrebbe ardente mente desiderato; ma ciò che fa lo vuole. Perciò è *triste* – ed è insieme *vincitore*. Perciò è *victor tristis*, secondo la bella ‘invenzione’ di Francesco Giancotti.

Non è, Enea, un eroe lucreziano. Non disprezza la fortuna; non si illude che il terrore e le tenebre che travagliano sempre la vita possano venir dissipate da «naturae species ratioque» (*De rerum*, II, 54-60). Né il suo stoicismo, se vi è, è malato di superbia. Né atarassico, né rassegnato segue il suo demone. Enea è provato dal dio, messo alla prova – e lotta con lui, sacrifica a lui per convincerlo. È colpito dal Caso iniquo (*Eneide*, VI, 475), ma quel Caso fa tutt’uno col suo *Amor* incoercibile: raggiungere l’Italia. Questo *Amor* gli grida nel sangue; egli è tutto *deciso* da esso, dominato dal suo impeto. Ma questo stesso esser-deciso egli lo ama con la stessa *mente*: è la sua *mens* che sta immota, fissa al suo fine (IV, 449).

Operari sequitur esse – impossibile concepirlo con più doloroso disincanto. Ma l’*operari* è di Enea, ha la sua mente e il suo cuore, il suo volto e le sue ferite. Così egli vuole il suo essere. E allora si comprende perché *improbus* sia il suo *labor*.

Post scriptum II. Timbro cristiano

Anche qui i *liberi* sono tali perché *posti* in libertà. Ma la libertà è il frutto di adozione, non di appartenenza ad una famiglia, ad una gente (ciò che indicava anche la radice del greco *eleuthería*). Eravamo sotto la Legge, ora abbiamo ricevuto il dono della *hyiothesia* (*Gal*, 4, 5). La ‘legge’ del Figlio, dei *liberi*, diviene quella della Libertà; per obbedire a Chi ce

ne ha fatto dono non possiamo fare altro che agire liberamente. L'obbedienza a qualsiasi altra legge tradirebbe il senso di quel dono (*Gc*, 1, 25). Cristo ci ha liberati *per la libertà* (*Gal*, 5, 1).

Questo significa che nessuno scopo determinato, nessun fine semplicemente possibile-calcolabile, può arrestare il movimento della libertà. 'Pecca' quella libertà che si confina in essi. Lo spirito, il *pneûma* che la muove è *in-finito*. E Cristo ci ha liberati per *servirlo* – e cioè, appunto, servire l'infinità dello Spirito. Chiamati, risvegliati alla libertà, ab-solti da ogni determinatezza di scopi e fini, proprio per questo dobbiamo trasformarci in *doûloi*, in servi della Giustizia che ci ha 'adottati', oltre ogni legge dello scambio, ogni diritto, ogni merito (*Rm*, 6, 18). <

Ma questo essere ab-solti da ogni scopo finito non può esprimersi im-mediatamente come amore per l'in-finità dello Spirito. Questo amore ek-siste soltanto in quanto *libera*. Si serve l'infinità dello Spirito agendo per la libertà di tutti, *servendo* il loro essere-liberi (*Gal*, 5, 13). Si è liberi soltanto chiamandosi reciprocamente *liberi*, *adelphoi*. Chiunque chiami un altro non-libero è servo – servo del peccato, poiché pecca contro la propria libertà. Chiunque chiami se stesso padrone, bestemmia lo Spirito.

Ma di ciò, caro amico, vorrei più diffusamente parlare, con lei e con C., alla prossima occasione.

LETTERA IX
PER-DONO

Caro C., la ringrazio di aver risposto così sollecitamente all'ultima mia, in cui le raccontavo del lungo colloquio con B. intorno all'*aporia* della libertà – colloquio che si interrompeva sulla domanda se l'atto del dono non potesse davvero esser pensato in analogia con la Libertà che ci possiede (ed è per essa che *possiamo essere liberi*). Ma ancor più la ringrazio per il testo della sua conferenza sull'argomento. Esso costituisce il più solido appoggio che potessi augurarmi per proseguire nella mia interrogazione.

Che cosa resta da aggiungere – lei si chiede – alle analisi che l'antropologia autenticamente filosofica e la linguistica 'nata in Platonia' hanno svolto nel corso dell'ultimo secolo sulla 'cerimonia' del dono? Il dono come dialettica del riconoscimento, come atto che *forza* al riconoscimento, come relazione che obbliga i contraenti, risulta ormai 'vivisezionato' in tutti i suoi aspetti. Il dono come ciò che si *dà* (*dôron-didomi*) o come ciò che si *presta* (*munus*: la prestazione di una funzione, di un incarico 'al servi-

<

zio di') è sempre compreso in un processo di *scambio*. La radice *do*, lei ricorda, produce in alcuni idiomi indoeuropei anche la voce che indica il *prendere*, così come quella di *munus* i termini che significano i meccanismi di *reciprocità* regolati dall'uso, dalla consuetudine. *Im-munis* è perciò colui che non ricambia, che non *re-munera*, colui che pretende di sottrarsi allo scambio, l'‘ingrato’ che non tiene fede al meccanismo che regola il dono, che non lo *restituisce*. *Immunis*, potremmo anche aggiungere, è colui che vorrebbe fuggire il *pericolo* del dono: forse più ancora non riceverlo, che non ricambiarlo; colui che non sopporta il ‘tremendo’ del dono-dare-ricvere, del *munus* obbligante, del fatto che ogni dono crea un *debitum*. L'avere qualcosa da qualcuno e perciò essere in debito nei suoi confronti – ciò costituisce un problema da affrontare *cum metu et tremore*. Chi dona vorrà *imporsi* attraverso il suo dono? essere-riconosciuto senza riconoscerci? E che accadrà se vogliamo, come in qualche modo ci sentiamo obbligati a fare, re-munerarlo stra-ordinariamente, in modo che egli percepisca la nostra superiore ‘potenza’? O costui che ora ci ‘sfida’ col suo dono pretende addirittura che esso non abbia ‘prezzo’? Che accadrebbe del nostro ‘valore’ se ci trovassimo nel *dovere* di ‘render grazie’ e basta? Nella sua conferenza lei indaga con finezza tutte queste domande e possibilità, sulla scorta degli infiniti esempi che ce ne offre la letteratura antropologica – ma nessuna sembra ‘aprire’ a quell’idea del dono come simbolo della Libertà, cui facevo cenno al termine della mia lettera a B. Il dono ‘cerimoniale’ è sempre un dare che è condizionato e condiziona; anche se il donatore giunge a ‘spendersi’ in esso fino a distruggersi, egli tiene sempre per scopo l’essere re-munerato: nel suo stesso *svuotarsi* egli si attende che l’altro comprenda la sua potenza e la riconosca – che l’altro rimanga *senza parole*, impotente a ribattere, o

che comunque si colmi di ‘meraviglia’ di fronte allo ‘spettacolo’ dell’atto che riceve.

Ma a questo punto lei si chiede: non c’è altro da pensare nel dono? non possiamo concepire un dono come assoluto *beneficium*, perfettamente gratuito, ‘oltre’ ogni schema di reciprocità? E qui la sua interrogazione si intreccia con la mia. Non credo che *beneficium* esprima precisamente l’idea; esso è tutto intriso di ‘superbia’ stoica – della ‘superbia’ del filosofo che ritiene dono ‘senza prezzo’ l’insegnamento della propria saggezza, *dux vitae*. Il *beneficium* è gratuito soltanto perché chi lo offre presume *irremunerabile* il proprio valore – e ne è perfettamente soddisfatto.

Ma lei introduce nella sua conferenza un’altra famiglia di termini, che mi sembrano promettere assai più per la nostra ricerca: quella del greco *cháris* e della *gratia* latina. Nomi di *donna*, diciamo, a differenza di *dôron*, di *munus*, di *beneficium*. *Chárisma* è il dono di Charis, dono divino, capace di dare *gioia* (*chará*). Le Cariti, la triade cantata da Esiodo (una diade anticamente in Atene: Auxo ed Egemone), sono le divinità che donano la crescita, la fertilità, l’abbondanza. Il loro sguardo è bello, luminoso, irraggiante. *Hari* in sanscrito significa fulvo, color del fuoco (lo sono i cavalli di Indra, i destrieri del sole); *charopós* in greco: ‘con occhi di fuoco’. Neppure gli dèi potrebbero danzare in loro assenza o trovare gioia nel banchetto, poiché è da loro la *luce* – e come divinità del Cielo luminoso sono al seguito di Afrodite e danzano in primavera con Dioniso «dal piede di toro» (Pindaro).

Charis appare, dunque, come un originario irrompere di luminose forze vitali, un’idea di rigenerazione. Un balzar fuori all’Aperto, intrattenibile, incontenibile – ‘tremendo’, anche, ma che si effonde senza perché e senza nulla pretendere. Il suo dono discende dal cielo, come la Luce, inattungibile

per qualsiasi virtù, grazia perfettamente gratuita. Ed è per la forza di questa sua origine che il termine, lei dice, assume nel linguaggio di Paolo quello straordinario rilievo, decisivo per tutta la nostra Età (in *Giovanni* e negli *Atti* il termine usato è, sì, *doreá*, ma sempre in connessione a Dio o allo Spirito; sempre del *dóron* dello Spirito si tratta, di un dono, cioè, di Grazia, che nessuna gnosi, nessuna magia, nessuna azione potrebbero mai ‘catturare’). *Eureka!* Ecco il dono perfettamente libero, ecco il dono che nessun calcolo ‘progetta’, che nessuna re-munerazione si attende, pura Luce che fa-vedere, che salva, dono *gratiosus* e basta, *doreán*, *in grazia*, a tutti offerto. Alla libertà di questo Dono, lei afferma, dovremmo saperci com-misurare, sul suo metro, cioè, misurare la nostra fede di essere liberi. Come *doreán* abbiamo ricevuto, così dobbiamo donare (*Mt*, 10, 8). È l’imperativo ultimo, il *mandatum novum*.

Ma come obbedirvi? Il dono della Charis divina, il dono che ne esprime tutta l’energia (*Ef*, 3, 7) è Gesù, è il Figlio. La Grazia poi si effonde su ognuno, ma secondo il metro del Dono che è il Cristo (*Ef*, 4, 7); ogni dono è concesso da Dio in grazia «*unius hominis*» di questo uomo solo, Gesù, «attraverso» il Dono che egli rappresenta (*Rm*, 5, 15). È attraverso la sua persona che *avvengono* Grazia e Verità (*Gu*, 1, 17). Un dono, dunque, assolutamente soprannaturale, *epouránios* (*Eb*, 6, 4): possiamo goderne, ma possiamo porci con esso in reale analogia? La Grazia non è virtù, neppure teologale! Semmai la loro condizione: Caritas *da Charis* – continuo a crederlo fermamente, a dispetto, per una volta, degli amici filologi! Ma come dobbiamo pensare la soprannaturalità del Dono che Gesù incarna? semplicemente perché non ‘fondato’ su alcun merito da parte dell’uomo? Perché in nessun modo in-debito nei nostri confronti, poiché, ricordando ancora con Pascal, solo l’*ira dei* ci re-munererebbe ‘giustamente’? Non

basta. La gratuità del Dono non può significare semplicemente ‘senza perché’, né indicare solo l’impossibilità di contraccambiarlo. La gratuità implica un *positivo* nulla-attendersi. Così neppure è immaginabile che la Luce possa donarsi per essere illuminata! Anche la Legge, certamente, è un dono divino, anche Mosè è dono di Grazia, ma la Legge, appunto, esige ‘prestazioni’, si realizza attraverso *munera*. Dove può consistere la differenza radicale con il Dono di Gesù? Soltanto nel fatto che questo si ‘spende’ follemente, senza distinzioni, su chi ne accoglie il senso e chi ne è *nemico*. Tuttavia è scritto: date come vi è stato dato. Che significa? Se si intendesse che ci è stato dato perché si remunerri, la ‘logica’ della gratuità crollerebbe. Ma non crollerebbe anche se si intendesse che il Dono presuppone una volontà o un desiderio che colui che lo riceve ri-doni?

Lasciamo un istante sospesa la domanda e interpretiamo così *Mt*, 10, 8: liberamente cercate di corrispondere alla suprema libertà del Dono di cui gode-te; che ognuno di voi risponda *singolarmente* all’appello che quel Dono gli rivolge in quanto tale, in quanto si offre, non perché richieda questo o quello. Esso ci vincola pertanto, in quanto semplicemente *ek-siste*, a porci in analogia col suo senso, che è *soprannaturale*. Come pensare una *nostra* capacità di donare soprannaturalmente? Questa stessa capacità deve esserci donata. E così è, infatti. Soltanto chi crede che Gesù sia il Dono potrà avere la forza di donare secondo tale *métron*. Ma la fede stessa è dono. Noi potremmo donare come ci è stato donato soltanto *in grazia* della fede che è dono. Non significa questo che in ogni nostro atto di dono *siamo donati*? Ma come, allora, fondare l’analogia, su cui lei, un po’ ‘trionfalmente’, concludeva la sua conferenza? Un abisso si spalanca tra chi dona ‘senza perché’, incondizionatamente, e così fa *ek-sistere* la Libertà stessa, e colui cui è stata concessa la forza di

credere nel Dono. E poi, concessa come? Non abbiamo detto che la gratuità non può essere pensata se non come rivolta a tutti? Dunque il dono che ci consente di donare non deve essere considerato ‘possesso’ di nessuno, esattamente come la Luce, altrimenti il Dono finirebbe di nuovo nel ‘cerimoniale’ dello scambio. Lei dice: a tutti è rivolto, ma non tutti lo accolgono, poiché il dono non può ‘sacrificare’ la libertà. Senza assenso nessun dono è dono; esso può *strappare* l’assenso, ma allora diviene il *dôron* violento, ingannatore. E tuttavia le chiedo: esso è rivolto a tutti *per essere imitato*? E come potrebbe se da esso dipende il poterlo imitare? Non capisco cosa lei intenda per assenso. Pensa davvero che il credente possa rifiutarsi di credere? Magari crederà per un solo istante, ma in quell’istante non sarà ‘libero’ di credere oppure no. Ed è proprio in forza di quell’istante che saprà donare secondo la misura del Dono. Dunque, il nostro donare è ‘appeso’ al Dono, non ne siamo in alcun modo in possesso.

Il nostro donare dovrebbe allora rivelarsi proprio come *spossessamento*. Non semplice rinuncia a questo o quel ‘bene’, ma *kénosis* del nostro *proprio*, di ciò che consideriamo la nostra proprietà più inalienabile. Ricorda le nostre comuni letture del canto v del *Paradiso*? Se dobbiamo pensare il dono in analogia al Figlio, al Dono che è Gesù, allora non possiamo pensarla che nel senso di *Fil.* 2, 6 sgg., e cioè come uno spogliarsi del proprio stesso «tesoro», un umiliare se stessi. Così, mi sembra, *argomenta* Beatrice, madonna Teologia. E in che cosa consiste il nostro proprio «tesoro» se non nel credere fermamente di esser *fatti liberi*? La «innata libertate», *directe a Deo*, è per Beatrice *il «tesoro»*. L’unico dono che ‘imiti’ il Dono sarà perciò quello della libertà stessa. «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch’e’ più apprezza, / fu de la volontà la libertate » –

ma è proprio tale «tesoro» che si fa «vittima» (*Paradiso*, v, 29), che si *vota* al sacrificio, se il dono è chiamato all'analogia con l'incondizionata libertà della *kénosis* divina. Come Dio rivela la sua stessa onnipotenza proprio potendosi *vuotare* dell'uguaglianza con sé (come se l'onnipotenza di Dio si mostrasse appunto nel suo *non* essere costretto all'identità con se stesso), così l'uomo vi corrisponde mostrando di poter rinunciare a ciò che più gelosamente afferma appartenergli. E come Dio si esalta nel Dono del Figlio, così l'uomo innalza la sua libertà proprio col sacrificarla. La libertà si invera offrendosi in dono. Al lasciar-essere della Libertà corrisponderebbe, allora, questo ri-lasciarsi dell'essere-libero, questo perfetto ritirarsi da ogni volontà affermativa, acquisitiva, possessiva. Alla Charis divina che si esprime nel Dono del Figlio, per cui la Libertà si fa esistente, risponderebbe anzitutto il dono di quest'ultimo (che liberamente «pone» la propria vita: *Gv*, 10, 15) e a sua imitazione, nella sua sequela, quello dei figli capaci di de-porre il proprio tesoro, di non detenerlo come «rapina», capaci di mostrare di esserne posseduti, senza possederlo.

Sì, a me pare che il Poeta 'bene argomenti', e tuttavia è anche evidente – me lo conceda – che l'argomentazione si regge, appunto, sull'essere dono divino quella libertà che si compie nel 'votare' se stessa. Ma allora chiediamoci: abbiamo davvero raggiunto l'idea di un donare perfettamente gratuito? Non mi interessa chiederle se il dono come *kénosis* del nostro «tesoro» sia 'donabile' da parte dell'uomo: il suo *im-possibile* costituirebbe comunque il metro di ogni forma del donare e vi sarebbe perciò immanente, come la santità per Kant nella legge morale. A me interessa vedere se questo 'dono santo' manifesti veramente quella libertà da ogni pretesa e attesa, da ogni schema di reciprocità e di scambio in

grado di testimoniarne la gratuità – se è veramente *chárisma da Charis, lumen de Lumine*.

Gratuito deve apparire il Dono di Dio e, in analogia, quello del voto della «innata libertate». Fermiamoci anzitutto su questo secondo. Esso è e non può non essere l'effetto di una *intenzione*. Non è intenzione, certo, la fede che lo fonda (e che lo rende soprannaturale), ma sul suo fondamento l'esserci chiamato *argomenta*. E occorre che lo faccia con metodo, con pazienza, ben consapevole dell'«alto valor» di ciò che ci si accinge a 'votare' – anzi, della stra-ordinaria pretesa che avanza nei confronti di se stesso: porsi appunto *in analogia* col Dono, partecipare analogicamente, nel senso più pieno, all'economia kenotica divina. Il dono della libertà ha come propria ragione questo fine, e lo persegue con *teo-logica* coerenza. Esso è mosso interamente da questa intenzione. Ma ciò significa che questo dono persegue lo scopo di soddisfare perfettamente l'anima di chi lo compie. Nel pervenire a dis-mettere o ri-porre la mia libertà esalto l'istanza più alta della mia *psyché*, con ciò intendo manifestarne tutta la potenza. La volontà trionfa – perfino su se stessa. Dov'è l'*humilitas* in questa *ék-stasis della mente*, in questa *metánoia*? E dov'è la gratuità del dono? Il più grande premio mi attende, che mi re-munera perfettamente del 'sacrificio': il riconoscimento della *nobilità* incondizionata della mia anima, del suo infinito valore.

Se intendo il Dono della Charis divina come Dono dell'essere, lasciar-essere, posso, invece, pensarla 'libero' da ogni 'razionalità allo scopo'. Ed è evidente che mentre l'uomo si svuota della sua libertà facendone dono, la *perde* realmente nel momento stesso in cui ne esalta la potenza, la Luce divina più si dona e più irradia: essa non *dove* affatto de-porsi per lasciar-essere. E dunque il suo Dono può apparire davvero perfettamente gratuito, senza perché e

senza fine. Ma è il dono di *chi*? Può concepirsi perfetta gratuità del dono se esso ‘appartiene’ originalmente a una determinata volontà? e se questa volontà si manifesta dichiarando la propria intenzione, il senso del suo Dono? Questo Dono *richiede* di essere re-munerato, e nulla importa se ciò risulti possibile o impossibile; esso *ek-siste* per tale scopo, raggiungibile o meno che questo sia. Se il Dono è concepito teleologicamente cessa di poter essere pensato secondo la misura *ultima* della gratuità – e può, invece, essere pensato in analogia forte col dono della libertà da parte dell'uomo. Possiamo pensare di partecipare all'economia del Dono di Grazia soltanto ‘antropomorfizzandolo’ teleologicamente, ma allorché lo cogliamo nella sua pura, incondizionata Libertà ogni analogia crolla.

Ma in cos'altro consiste la fede di chi fa voto del proprio «tesoro» se non nel credere che una deliberata intenzione muove la Vita intradivina a far dono di sé per la nostra *salvezza*, per una *nuova creazione*? Ma allora il Dono dipende necessariamente dalla sua ‘causa finale’, è vincolato ad essa comunque. Il Dono si attende risposta; la sua luce non sarà piena finché non l'avrà ottenuta. E non può perciò essere confuso con la Luce senza perché della Libertà stessa. Allorché, in qualsiasi forma, interviene uno schema di scopo, il ‘proprio’ della gratuità del Dono è smarrito. Certo, il Dono non può essere pensato che nei termini della *kénosis*, di un perfetto lasciar-essere, di un perfetto ‘abbandonare’ la propria ‘gelosa’ identità – come perfetta Grazia, libera dal «va e vieni della prestazione» (Benveniste) – ma senza che ciò predisponga ad alcuna nuova forma di reciprocità. La gratuità del Dono è un radicale rilasciarsi all'altro, senza intenzione, neppure quella, appunto, che finirebbe col determinare la stessa dinamica kenotica, in quanto *volontà-di-salvezza*. Ma gratuità coincide, allora, con la Libertà che lascia

ek-sistere la totalità dell'ente nell'infinità dei suoi possibili.

E lei giustamente mi arresta: che dono è mai questo? Inseguendo il fantasma di una perfetta gratuità abbiamo smarrito il senso stesso del dono? Che dono mai sarebbe un donare-per-donare, pura *dépense*? Può esservi *chará*, gioia, nello svuotarsi e basta? In un liberarsi da tutto, in un cancellare *a-cefalo*? Forse – ma certo è arduo pensare il dono senza destinatario, un dono a nessuno, *unicum*, *solus*, *singularis*. Possiamo pensare a un dono senza ragione, senza perché, che nulla si attende, ad un *amor intellectualis* per l'atto del donare in sé. Possiamo anche pensare che nessuna intenzione lo animi di rivolgersi a qualcuno o di avere un 'destino' – ma non è implicito in esso, immanente alla sua costituzione di rivolgersi-a? O il dono non esce da se stesso, e si consuma in una inconcepibile *eremía*, o ek-siste per altro da sé, al di là di ogni intenzione o volontà. E se la Libertà *escludesse* il rivolgersi-a non sarebbe quella Libertà come puro lasciar-essere di cui abbiamo parlato. Dunque, il Dono va pensato come perfettamente gratuito, ma la sua gratuità implica anche la possibilità della sua destinazione. La Libertà lascia-essere il possibile di questo Dono.

Si perderebbe la stessa gratuità del dono, poiché si perderebbe l'idea stessa del donare, se si escludesse dal suo ambito la possibile destinazione, l'immanenza dell'altro. E si perderebbe, insieme, l'idea del dono come ek-sistere della Libertà. Il dono può essere simbolo soltanto perché tiene in sé assoluta, gratuita, Apertura e determinazione dei possibili. Se il dono esprimesse soltanto, esclusivamente l'Aper-to, non potrebbe darsi se non nella forma del decrearsi, nella forma di un annichilirsi 'verso' il proprio stesso inattinibile Inizio – e cioè nella forma di un cancellare se stesso. Nella forma di una 'fuga' da tutto il Creato «in der Gebilde losgebundene

Reich» – ma questo *Reich* assolutamente disiolto nel gioco delle sue immagini è dove Mefistofele intende *sedurci!* Mentre la Libertà dell'Inizio è anche il possibile che l'ente sia, il movimento del dono che volesse 'imitarla' non consisterebbe che nell'espressione dell'im-possibile dell'ente. E dunque se il donare volesse manifestarsi come un puro annichilimento, un perdere se stesso senza possibilità di 'restituzione', per ciò stesso non sarebbe in alcuna analogia con la Libertà. *De-creatio*, in questo senso, si oppone a *kénosis*. Kénosis fa segno all'«umiliarsi» che ha in sé la possibilità dell'altro (l'*humilitas divinitatis* che *ci* rende «super nos» *filii Dei*); *de-creatio* indica, invece, il ritirarsi proprio da tale possibilità. Il lasciar-essere del primo movimento e l'abbandonare del secondo 'concordano' nella Libertà dell'Inizio, ma debbono darsi come distinti nell'apparire del dono. E precisamente in questa forma: il de-porre (l'abbandonare) ogni *philopsychia* si rivolge qui, gratuitamente, all'imprevedibile e incatturabile dell'altro.

Quid tunc? Non si rivela la certa fede d'essere liberi se non 'liberandosi' nel lasciar-essere: libertà-per, che si rivolge all'altro tenendolo fermo dinanzi a sé. Se il dono è 'al servizio' della propria *psyché*, se il dono è in funzione dell'essere-riconosciuti, esso insiste nella condizionatezza generale dell'«economico» e nulla ha a che fare con qualsiasi forma di libertà. Ma chi nel donare non dipende dalla 'salvezza' del proprio sé, chi fa dono della propria *psyché*, nel suo gratuito *ri-volgersi*, in questo suo *esser-rivolto-a*, «vivificherà» la propria anima (*Lc*, 17, 33), poiché manifesta la presenza dell'altro, puro *problema*, pura domanda, da cui nulla pretendere, come assolutamente costitutiva della propria vita. Solo nell'*enérgeia* del dono l'altro appare come l'intrascendibile del Se stesso.

Sullo sfondo della Libertà, l'atto del donare è mo-

vimento di liberazione solo allorché giunga a ‘liberare’ la figura dell’altro, e cioè a lasciare che essa appaia in tutto il gioco dei suoi possibili, in tutte le forme del suo esserci-*contro*. In questo senso non esiste libertà se non nel liberare – ma non è possibile liberare se non lasciando-essere, vuotandosi per dar luogo, e cioè vuotandosi di ogni intenzione remunerativa, di ogni logica dello scambio. La gratuità di questo movimento è perciò ‘destinata’: l’anima non viene dissolta, de-creata, ma ritrovata-salvata nella libertà dell’altro: della sua *presenza* la *kénosis* è espressione. L’anima continuerà a dipendere e a servire finché inseguirà il proprio riconoscimento imponendolo all’altro, oppure, in *falsa analogia* con la Libertà, intenderà la propria *kénosis* come mero implodere in se stessa. Ma l’anima che dona nel suo puro rivolgersi, che ama in se stessa questo soltanto – ad essa va alla fine il *tesoro*: sapere che ci è dato credere di poter essere liberi.

Post scriptum I. Onnipotenza

Ho usato molte volte il termine ‘onnipotenza’ parlando del Dono. Mi vorrei meglio spiegare. Si nota un grande affanno in molte ‘teologie’ nel ridurre quasi a ‘miti consigli’ l’idea di Onnipotenza; un gran richiamarsi, ad esempio, alla mistica ebraica dello *šimšum*, che esprimerebbe il ritirarsi-contrarsi in sé di Dio per dar luogo alla possibilità del mondo, ‘indebolendone’ l’immagine e, così si dice, avvicinandola a noi. Io credo, all’opposto, che proprio l’*humilitas divinitatis* che esiste nel Dono esprima l’Onnipotenza nel suo senso ultimo, assoluto.

È chiaro infatti che questa non può esprimersi attraverso un potere demiurgico, che è essenzialmente ordinatore-armonizzatore, né nella *creatio ex nihilo* semplicemente intesa, poiché l’Onnipotenza pre-

suppone la capacità di condurre anche ad un Fine la creazione stessa, non soltanto, cioè, di disporla, ma di predisporla. È chiaro, altresì, che tale pre-disporre non può confondersi con Necessità, poiché accadere irreversibile di ogni evento e Onnipotenza divina finirebbero allora col coincidere. Ma un'Onnipotenza non libera non è Onnipotenza.

Una potenza che tutto determinasse necessariamente non sarebbe Onnipotenza; per pensare l'Onnipotenza debbo pensare che *in essa* si dia luogo all'essere-libero. Non vi è nessun 'ritiro' della Onnipotenza in ciò, nessuna sua 'contrazione' o 'rinuncia'. Vi è, all'opposto, la sua 'logica' manifestazione. L'Onnipotenza non dipendente da alcuna condizione non può dipendere dalla Necessità, e non può ri-velare tale Incondizionatezza se non donando l'essere-libero.

L'essere-libero può perciò contraddirsi in toto il 'disegno' divino. Più radicalmente: nella Libertà divina si dà sempre la possibilità di tale contraddizione. L'essere-libero, la cui ek-sistenza è in Dio, è da sempre possibilità di rigettare il *pneûma hyiothesías* (*Rm, 8, 15*) e di restare servo o di dirsi padrone. Il fallimento del proprio disegno è possibilità immanente alla Onnipotenza.

La possibilità che non si dia fede nella Vita, che non si dia sapere-di-credere d'essere liberi, è il tremendo immanente nella Vita intradivina. Di più: nell'idea di Onnipotenza compiutamente dispiegata permane anche la possibilità di un suo assoluto ritirarsi, del suo concentrarsi in un *punto* di tale potenza da non permettere che alcuna luce più irraggi da esso. Questa possibilità non potrà mai dirsi perfettamente superata, 'vinta'. Tantomeno potrà essere 'vinta' l'Onnipotenza, di cui quella divina è un possibile ek-sistente – l'Onnipotenza dell'infinito Onni-compossibile, che è lasciar-essere assoluto, lasciar-essere anche la possibilità di non-essere.

Mi conceda ancora un indugio; ci troviamo su una soglia difficile, e vorrei davvero che lei mi comprendesse.

Ricorda il *Vangelo di Luca*, 17, 10? «Così anche voi, quando avrete perfettamente compiuto tutto ciò che vi è stato comandato, dite: siamo servi inutili [doûloî achreîoi], quod debimus facere, fecimus»? Che qui *achreîos* non possa significare *otiosus* è evidente, e neppure vi è relazione con il servo della parabola dei talenti, che tradisce le intenzioni del padrone e ‘trattiene’ gelosamente ciò che ha avuto senza che dia frutto. I servi di *Luca*, 17, 7 sgg., eseguono fino in fondo gli ordini ricevuti, obbediscono alla manifesta volontà del padrone, e tuttavia, al termine della loro opera, sono chiamati a confessare la propria inutilità. Una vera parabola, io credo! Di quelle parole di Gesù che è davvero arduo ridurre ad *un significato!*

Lei conosce la spiegazione, per così dire, canonica: ogni idea di meritare il premio va esclusa: il debito rappresentato dal peccato (*Mt*, 6, 12) è inestinguibile. *Lui* solo può ‘rimettere’ il debito; nessuna opera e neppure la più perfetta obbedienza potrebbero ottenerlo. Ogni ‘diritto’ da parte dell’uomo va assolutamente respinto. I fanciulli, che nulla hanno ‘fatto’, sono immagine del Regno infinitamente più del servo che ha svolto con fedeltà il proprio lavoro fino al termine della sua giornata.

Ma questa ‘dura’ spiegazione non mi soddisfa affatto. Se nessuna opera basta ad entrare nel Regno (ad entrare nel Regno *che è in noi*), perché chiamarla inutile? Vi è immensa differenza tra insufficienza e inutilità. Tommaso interpreta: la perfezione della fede consiste proprio in ciò – nel riconoscersi ancora imperfetti anche quando tutti i *praecepta* siano stati osservati. Ma, di nuovo, imperfetti non significa

inutili. Lo si può chiaramente vedere in Paolo, *I Cor*, 9, 16: non mi viene nessuna gloria dal predicare il Vangelo; *vae enim mihi* se non lo facessi! La necessità, Ananke me lo impone; so bene che lo faccio perché devo, non perché spero di ottenere premio, giustificazione, salvezza. Qui è indicata l'insufficienza della stessa predicazione della lieta Novella per essere salvi, ma è chiaro che si è ben lungi dall'affermarne la inutilità.

Inutili non sono dette le opere, di cui è peraltro riconosciuta tutta la ‘miseria’. Inutile è il servire stesso: esso non dà nulla, non *dona* nulla – e nulla in dono può ricevere. Il servire rimane confitto nella dimensione del dare il dovuto per essere debitamente re-munerati. Paolo predica *gratuitamente*, senza attendersi nulla in cambio del suo *fare*. Gesù ripone liberamente la sua anima e obbedisce *sua sponte*. Essi vivono lo «spirito di figlianza», sono *liberi* nel loro fare che lascia ek-sistere la voce dell’altro. I servi rappresentano, invece, i diritti di quel Nomos, che stabilisce le norme del giusto scambio e che nulla dona. Obbedirvi non sta in analogia alcuna con l’ascolto del *nόμος τέσ αγάπες*.

La storia del *servire*, della ‘naturale servitù’, dell’obbedire in-cambio, del fare il proprio dovere, non perché lo dobbiamo e basta, *sine sumptu*, ma perché il *padrone* ci premi, non è però soltanto estranea alla gratuità del dono. È *inutile*. È divenuta inutile. L’apparire della libertà del Figlio l’ha resa tale. Questo i servi non comprendono; tutti, fedeli o negligenti, obbedienti o ribelli, non comprendono che il Figlio annuncia che siamo stati *lasciati* all’ascolto del *nόμος τέσ αγάπες*, *lasciati* al Regno che è in noi. Il servo è incapace di stare senza il comandamento; anch’egli può essere erede, ma l’eredità lo comanda. Il Figlio è erede nell’*essere-lasciato*, si riconosce erede e riconosce la grandezza del dono pro-

prio in questo. Egli re-munera il Padre con null'altro che la propria libertà.

Ma il Figlio è stato mandato, definitivamente, irreversibilmente, e perciò diviene del tutto inutile, puramente, semplicemente inutile, voler continuare a servire. Per il fatto che non vi è più padrone. È il servire che è divenuto senza destinazione. Solo il donare può essere 'utile' laddove nessuno più è padrone. Il Figlio può essere ancora in-fante, ma il suo stato non muta: non verrà più *comandato* alla parola, non gli sarà più *dettata* alcuna legge. Egli potrà anche disperarsi per ciò – dovrà, anzi, provarne tutta l'*angustia*, poiché il *Cum* che risuona nello stesso abbandono non ne supera mai, con conciliante dialettica, il carattere agonico. Ma nessun Dio potrà più assicurarlo, nessuna fede per lui potrà più essere altra da quella nel suo essere-libero.

Nessun servire è più utile allorché il padrone ha così 'destinato': vattene dalla mia casa. Se 'inutilizzabile' diviene la figura del padrone, ogni servire si fa di necessità inutile. Possiamo non sopportare il dono di questo lasciar-essere. Esso è certamente tremendo; ma il servire è certamente morto, non dà più frutto. La presenza del padrone si è ritirata per sempre ed è la voce della sua assenza, della *apousía*, non della *parousía* (*Fil*, 2, 12), che ci parla nel *mandatum novum*, che ci 'manda' ad essere liberi – e cioè a tutto-donare, tutto lasciar-essere secondo il metro che si è manifestato nel dono di Grazia. Ogni figura di padrone diviene mero idolo allorché il vero Padrone si è ritirato – e proprio in questo ritirarsi ha rivelato la propria onnipotenza. Per obbedire al suo abbandono possiamo abbandonare soltanto: lasciar-essere. 'Stare' sui suoi comandamenti significherebbe trasformarli in leggi 'terranee'; 'servirlo' è essere-liberi-liberare, crederlo fermamente. La voce dell'*apousía* ricorda incessantemente come ogni nostra diversa 'servitù' sia non solo idolatria, ma sia

diventata inutile, vanitas vanitatum, poiché nessun Padrone esiste ormai più a richiederla. Obbedire a un padrone presente, *en parousia*, è ormai solo inganno e violenza. Nessun padrone può invocare una qualsiasi *uctoritas* dopo il Dono di Grazia. La storia del conflitto servo-padrone è giudicata per sempre, anche se dovesse continuare per una infinita durata – la sua durata non esprimerebbe, appunto, che la negazione della Vita del Regno. «Dilige et fac quod vis» dice Agostino. Non avere che Dio, che libera da tutti i padroni – poiché appunto non l'*habere*, ma il *de-habere* vale nei suoi confronti.

Il Dono della libertà può ek-sistere perciò soltanto nel liberare secondo tali misure, ricordando-testimoniando della *perfetta* inutilità del servire. Ciò che abbiamo ereditato non sono ‘bona’, ma *il Bonum* della possibilità di abbandonare-donare, di nulla de-tenere come ne fossimo padroni. Libertà *a Deo* in tutti i sensi dell'espressione: libertà che viene *da Dio*, *via da Dio*. *Via da Dio* affinché possa continuare ad essere intesa *a Deo* (segno della Grazia) e *in Deum* (rivolta all'altro, all'*Adveniens*, che non conosco, e oltre ancora all'Inizio, che è per il pensiero più grande di ogni pensare). *Circuitus illi*, il circolo vizioso dello scambio, dell'economia del dono, *explosi sunt*, giacciono a terra spezzati, allorché l'anima riconosce il proprio poter essere libera anche dalla caverna del geloso possesso di sé – riconosce che il proprio tesoro non consiste in altro che nel poterne far dono.

Avrebbe potuto interrompersi prima la nostra ‘riduzione’? Poteva la ricerca di sé arrestarsi alla rappresentazione della volontà, delle forme del suo essere attiva? Solo se avessimo presupposto ‘naturalisticamente’ la libertà del volere. Ma la critica di tale presupporre ha condotto ad un’interrogazione più radicale: è possibile sapere di credere nell’essere-libero senza ‘toccarne’ l'estrema possibilità? La possi-

bilità dell’essere-libero non può non comprendere quella stessa del far dono di sé. Qui si ‘tocca’ il suo possibile estremo, ovvero il suo im-possibile.

Ma l’anima è accesso all’essere, apre al mondo. Come lo vedrà, con quali occhi, l’anima che ek-siste donandosi? Parlo dell’anima che si crede fermamente libera secondo il senso che abbiamo attribuito al termine. È a questa domanda che ora, giunti al fondo del nostro *de-habere*, *dobbiamo* tentare di corrispondere.

PARTE TERZA
TOCCARE IL DIO

Baruch_in_libris

Baruch_in_libris

LETTERA I
DEUS RELATIO

Miei cari, questa lettera è rivolta a entrambi, poiché il suo tema è stato da sempre al centro dei nostri colloqui e poiché da entrambi attendo lumi su come proseguirli. Siamo infatti, a me pare, giunti a una svolta – e, come accade, l'itinerario riparte dal punto da cui era iniziato. A quale problema ci apre la Libertà ek-sistente nel Dono? Che cosa fa *gridare* l'essere *liberi*, il *pneûma hyiothesias*? In esso, dice Paolo, gridiamo (*krázomen*) «Abba Pater!» (*Rm*, 8, 5). Con lo Spirito il nostro spirito testimonia che siamo «*filii Dei*»; con Cristo co-eredi; con Cristo soffriamo sulla sua Croce; con lui glorificati. Il *Cum* è il problema! La Relazione, la *relatio non adventitia*, è la questione da cui il nostro interrogare ha preso l'avvio e che ora l'idea di Libertà cui siamo pervenuti di nuovo ci impone.

Deus-Trinitas significa che la relazione realmente compete a Dio; che il Logos è «*pròs tòn theón*» nel senso di *in* Lui, distinto-inseparabile; che Dio è *logikós*. «*Relatio autem in divinis non est sicut accidentis inhaerens subiecto, sed est ipsa divina essentia:*

unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit» (*Summa Theol.*, I, I, q. 29, a. 4). Ma l'«Ego sum qui sum» non contraddice questa affermazione? No, se lo si intende alla luce di *Isaia*, 65, 1-2: «Dixi: Ecce ego, ecce ego [...] ho teso le mani ogni giorno a un popolo senza fede»; Egli è colui che ek-siste, *ad gentes*, che si dà nella Parola, *per verba*. È colui che provoca, invoca, reclama. Nell'Ego è essenzialmente compreso il Verbum, cioè la Relazione. Il nome stesso di 'persona', aggiunge Tommaso, significa già in sé relazione: 'persona' vale come «*per se una*», ma il «per sé» implica la distinzione dall'altro e perciò la relazione con esso: *per se ad alium*.

Non sembra a voi che questa teologia trinitaria si risolva in una *filosofia* della persona? C. insisterebbe sulla natura essenziale, non accidentale della Relazione intradivina; ma non è altrettanto reale ed essenziale l'essere 'ad alium' proprio della persona umana? L'uomo potrà nasconderselo, dimenticarlo, ma non negarlo: in quanto è colui che è, e non può essere altro da sé, ek-siste *ad alium*, si manifesta ad altro da sé e dunque *è-con*: realmente altro dall'altro e realmente inseparabile da lui. Questa 'inseparabile pluralità' non si agita anche nel nostro cuore? Anselmo nel *Cur Deus* afferma che l'uomo è chiamato ad elevarsi all'immagine della Trinità vincendo in sé lo spirito della separazione e che in ciò consiste l'*atto* della sua libertà. Ma potremmo separarci realmente, se-cedere essenzialmente dal *Cum*? Vorrei insomma chiederle, caro C.: una concezione personalistica è fondabile soltanto sull'idea trinitaria o è piuttosto quest'ultima ad essere la 'proiezione' di un *discorso sulla persona umana*?

Ma, lei risponde, per il Deus-Trinitas non si tratta di distinguere momenti *logici* dell'idea di relazione; in 'Lui' *agiscono* proprio tre distinte Persone, 'Tria inseparabilia'. Che la persona sia 'ad alium' nel suo stesso costituirsi come tale, e così che Dio sia *commu-*

nicativum, effusivum sui nel momento stesso che afferma di essere ciò che è, questo lo si comprende – questo non è che un movimento del pensiero. Ma nel Deus-Trinitas non si dà *una* Persona nella pluralità dei suoi momenti, ma Tre perfettamente distinte e perfettamente Uno. Questa è la Relatio «*maius quam cogitari possit*». Tuttavia, io ritengo, non c'è scampo, si tratta ancora di qualcosa che *pensiamo* superiore all'energia del pensare, che *sappiamo* non poter 'comprehendere'. Che cosa non comprendiamo veramente? Non certo la distinzione delle funzioni, che è del tutto possibile 'articolare' in chiave discorsiva: il Padre-Principio (Rahner: *priorità* del Padre!) si dona alla creatura attraverso il Logos, nello Spirito – la persona, *per sé*, esiste soltanto *ad alium*, ed esisterà, secondo il *mandatum novum*, quanto più saprà donarsi in tale relazione obbedendo al *nómos tēs agápes*, compimento della Legge, «*vinculum perfectionis*» (*Col*, 3,14). Si dirà che l'uomo risponde imperfettamente alla pienezza inattingibile del Dio Agape, ma questa inattingibilità non è affatto 'incomprensibile'. Si tratta di una esposizione puramente teo-*logica*: L'unità divina non è 'identità' gelosa, astratta, ma è nel suo *ek-sistere*, facendo dono di sé, Libertà «senza misura» (*Gv*, 3,34). Nessun 'emanatismo': l'Uno è creare-donare, è Logos *in principio*, è Relazione in sé; l'Unità divina rivelandosi non può non ri-velarsi che trinitariamente. Impossibile concepire il Deus unus se non come Trinitas. Ma qui continuiamo a concepire la Relatio che effettivamente «*competit Deo*» in chiave logico-dialettica. E non vi sono che glosse da aggiungere a Hegel per questa via.

In *Dell'Inizio* avevo reagito a questa rappresentazione del Deus-Trinitas, costruita essenzialmente sulla base dell'*Uno-che-è* platonico, grosso modo in questi termini: se l'*Uno-che-è* viene ipostatizzato come assoluto Principio, l'atto della creazione è reso asso-

lutamente *necessario*. Dio è in quanto Logos che parla-fa essere-ordina, e non può che ek-sistere così. Se Dio è Relazione, anzi: se Dio esprime l'essenza stessa dell'essere-in-relazione, non può che essere *ad alium*; il manifestarsi è essenziale alla sua essenza. Dio è 'destinato' alla creazione e quest'ultima è necessaria *ab aeterno* in Lui. Inoltre, se il manifestarsi è proprio l'inalienabile del Deus-Trinitas, se Egli si 'invia' integralmente nel suo manifestarsi, la storia rivelerà necessariamente ciò che di Lui si invia a noi – la storia dovrà essere considerata necessariamente come fenomenologia dello Spirito. Che cos'altro si testimonierebbe nella fede *cristiana*? *Ipse est Regnum Caeli*: questo uomo, questa figura che opera nella condizionatezza dei tempi, è il Regno; lui, la sua presenza tangibile, realissima, è la Verità. Ma la Verità '*qui adest*', la Verità che è questo *Ipse* nella sua effettuale presenza, necessariamente si 'consegna' alle parole che la diranno-interpretano. Se l'Unità divina si dona nel Verbum, scorrerà *in uno* 'ad gentes', attraverserà i loro *verba*, si 'umilierà' nel loro fra-intendersi. E questo movimento è altrettanto essenziale alla sua idea; tutto deriva dalla 'ipotesi' dell'Uno-che-è. Anche l'affermare che nel suo donarsi il Deus-Trinitas si ri-vela soltanto, senza mai disvelarsi, non muta affatto la logica dell'esposizione. Il «per se una» di ogni singola persona, infatti, non può ek-sistere '*ad alium*' nella sua stessa perfetta singolarità; nell'esprimersi si ri-vela, ri-vela, cioè, appunto la propria singolarità. Anche nell'indagare noi stessi, nella ricerca del Sé, possiamo ri-velarci e basta. La disveltezza in quanto tale è semplicemente inconcepibile. Se nello stesso termine *Alétheia* cancellassimo Lethe non rimarrebbe che il segno della pura privazione.

Ma non basta distinguere tra Deus-Trinitas e Arché come Inizio per risolvere la difficoltà. Tale distinzione rimane per me lo sfondo della ricerca –

ma il problema è proprio quello della Relazione. Nella ‘*Relatio non adventitia*’ è necessario pensare ciò che si pensa per il Deus-Trinitas? è questa la sua *idea*? Non più dall’Inizio alla Relazione, che gioca nel suo ambito, ma dalla Relazione a ciò che in essa fa-segno dell’Inizio. Nel Deus-Trinitas questo problema non sembra porsi, poiché dal Principio, da ciò che è *en arché*, tutto pare svolgersi secondo un *rectum iter*: l’Unità divina si dona nel Verbo che agisce ri-creando il mondo, convertendolo all’*Unum* che eternamente *sono* le Persone, i *Tria inseparabilia*.

Una prima difficoltà è subito emersa. L’*humilitas divinitatis*, il Dono radicale e ‘ultimo’ di cui abbiamo parlato, è compiuto dall’Uno-che-è nella totalità delle sue Persone? Ma allora, appunto, è Dio in quanto anche Logos che si rivela e rivelandosi perfettamente *non può* non farlo secondo l’economia dell’incarnazione. La perfetta distinzione delle Persone verrebbe perciò meno proprio sul punto essenziale, poiché tutte insieme precipitano-trionfano nel «*sárξ egéneto*», nel «*caro factum est*». Le opere *ad extra* di Dio sono comuni ai Tre, dice Agostino. Per Tommaso una qualsiasi delle Persone avrebbe potuto incarnarsi. Per Hegel il problema neppure si pone: il *Prologo di Giovanni* parla di Dio tout-court; ogni distinzione sarebbe pura mitologia. (Per Hegel, propriamente, neppure si pone una reale distinzione tra le due nature del Figlio: il Figlio è *una* natura umano-divina, quella umana è perfettamente *divenuta* nella divina e viceversa, creando una nuova *identità*). Ma i Padri greci e già Anselmo tra i latini avevano avvertito l’estremo pericolo di questa posizione. Se Dio si fa carne, non solo l’*Ipse*, la presenza di questo uomo, del Figlio, è e non può non essere detta perfettamente *disvelativa* (come esige Lutero, con perfetta coerenza), e la reale distinzione tra le Persone diviene davvero null’altro che un’articolazione logica. Solo il fatto che il Logos si

faccia carne e *lui* muoia, e che in questo suo umiliarsi e essere-abbandonato rimanga nell'unità col Padre, che, anzi, essa sia perfetta, perfetto *amore*, proprio nel compiersi dell'abbandono – questo fa-segno ad una Relazione, la più salda che si possa concepire, proprio per la radicalità delle distinzioni che la compongono. Anselmo aggiunge: se *tutto* Dio si incarnasse, come potremmo non divinizzare la creatura? Ed è esattamente questa la conclusione hegeliana! Se sul *fatto* decisivo dell'incarnazione viene meno la distinzione tra le Persone, non solo viene meno l'idea di relazione come 'alius ad alium', ma neppure ha più fondamento la distinzione tra le due nature, umana e divina. Essa si regge, infatti, sulla *singolarità* del Verbum che, nel farsi uomo, rimane tuttavia, *en arché*, presso Dio ed è Dio.

Poiché il Deus-Trinitas ek-siste nella propria *kénosis*, se *qui* viene meno la Relazione o se essa si risolve in identità, viene meno la Relazione stessa, il suo essere non contingente. Ma se una Persona si fa carne e veramente 'se ne va' dal Principio e veramente muore abbandonata, e così manifesta l'essenzialità della Relazione, non finiamo col contraddirlo stesso 'principio fermissimo' e chiamare relazione la nuda e cruda separazione? Se l'incarnazione riguarda una sola Persona come dire *ad invicem* la relazione stessa? Da un lato, se *tutto* Dio si disvela nel Cristo le conseguenze inesorabili sono quelle tratte da Hegel – ed è compiuto il salto fatale nell'ateismo, *Atheismus in Christentum*, come vide Nietzsche. Ma, dall'altro, se si mantiene ferma la distinzione, sembra venir meno la possibilità di concepire essenzialmente la Relazione. Certo, Cristo è rivelazione come ogni Logos, e dunque il suo stesso essere *nel Principio* non sarà mai essere l'Inizio; ma ciò non tocca, lo ripeto, il problema della Relazione, se non in quanto ne indica il limite: ogni relazione è espressione dell'in-finito Inizio. Ma come concepire

al suo limite, secondo il suo *éschaton*, la relazione stessa? come tenere assolutamente ferme in essa la perfetta distinzione e la perfetta comunanza, per cui ogni Persona ha il suo 'destino' e proprio questi 'destini' nel loro contra-dirsi costituiscono l'"Unum sumus" – o, in altre parole, parafrasando Anselmo, come affermare che *solo* il Logos si incarna e *proprio per questo* le Persone *non* si separano: questo mi pare il nodo.

Oh, il nostro B. protesta! Quale profitto trarremo da tale logomachia! Perché anche a me, di grazia, ha rivolto questa lettera? Lei sa quanto sia straniero a simili speculazioni.

No, non lo credo. Nell'‘icona’ del Deus-Trinitas in realtà affrontiamo la cosa che più le sta a cuore: ‘liberare’ l’idea di relazione da ogni aura psicologica, sentimentale, da ogni caratterizzazione contingente. L’esserci è essere-con; soltanto perché siamo linguaggio? Ed è indifferente come lo siamo? Saremmo linguaggio anche essendo come Dio gli uni per gli altri, essendo così *liberi* da essere come Lui puro Dono. Ogni relazione presuppone un linguaggio, ma qual è il linguaggio che esprime la ‘*Relatio non adventitia*’ in termini che corrispondano alle aporie incontrate? Siamo partiti, come veri ‘ortodossi’, dall’«*Ego sum qui sum*». Si è visto come neppure esso sia interpretabile nel senso di una identità ‘chiusa’, o, meglio, come esso inviti ad intendere l’identità in quanto relazione. «*Io non sono altro da ciò che sono*», e dunque presuppongo l’altro nel definirmi; sono colui che è dinanzi all’altro, mi costituisco alla sua presenza, *ek-sisto* in quanto rivolto a lui. Ma questa non è che la forma assolutamente generale della relazione. Quando giungo a toccarne il limite intrascendibile? quando essa è pensata *eschatologicamente*? Quando ‘colui che è’ non soltanto in se stesso è Parola (che sempre, in quanto tale, si ri-

volge ‘ad alium’), ma si spoglia del proprio essere, si fa altro da sé, si separa assolutamente da sé. E l’Altro non solo è ‘lasciato essere’, non solo è ‘abbandonato’, ma perfettamente capace di abbandonare. Quando i Due sono perfettamente reciprocamente *liberi*. E proprio qui, nel punto, nell’*istante*, dell’assoluta separazione (‘colui che è’ si è vuotato del suo ‘più proprio’, si è fatto l’assolutamente altro da sé, e questo altro da sé è veramente *libero* di abbandonarlo), da entrambi procede il ‘vincolo’ dello Spirito, e cioè il riconoscersi-riflettersi delle loro libertà. Quale libertà maggiore di quella che può far dono all’altro della propria più ‘gelosa’ identità? Quale libertà maggiore di quella di colui che riconosce-invoca l’altro nell’istante in cui appare più disperatamente *solo*? La *vita* dell’una è necessariamente con l’altra. La Parola di Libertà dell’uno è perfettamente analoga a quella dell’altro; lo Spirito è il vincolo della loro perfezione; questo vincolo è la Vita dello Spirito.

Così la relazione è concepita escatologicamente, secondo una misura che la rende intrascendibile. La stessa perfetta distinzione delle Persone è la loro inseparabilità. Se questa distinzione fosse pensata semplicemente nella identità del Principio, noi non avremmo che un monoteismo teologicamente-filosoficamente consapevole, ‘articolato’ (quello di cui Cusano voleva convincere l’Islām!). Se invece la libertà del Figlio viene concepita assolutamente-astrattamente e si dimentica il suo essere in analogia con la libertà della Persona che l’ha ‘abbandonato’, si aprono tutte le vie dell’*Atheismus in Christentum*. Sia la prima che la seconda possibilità sono immanenti all’idea di *Relatio non adventitia* e nessun ‘discorso’ potrà eliminarle. Ma né l’una né l’altra eliminano la possibilità di concepirla anche come *perfectio libertatis*.

Ora è lei che protesta, caro C. – Ma come? Mai le Persone si ‘abbandonano’! Sempre il loro simbolo è

pieno! Ha dimenticato che tutto, *omnia*, il Padre ha donato al Figlio, e che il Figlio ha la *stessa* volontà di Chi l'ha mandato? «Ego et Pater unum sumus» (*Jn*, 10, 30) «et mea omnia tua sunt et tua mea» (*Jn*, 17, 10): secondo il metro di questo *simbolo* la storia dell'uomo è giudicata. Saprà corrispondere all'Amore che intreccia (il simbolo della vite!) le Persone del Deus-Trinitas? – No, non l'ho dimenticato. È lei che dimentica come questa vite si intrecci intorno alla Croce. «Ut unum sint...» per essere, nel loro essere distinti, uno come «Ego et Pater», è lì che gli uomini dovranno 'innalzarsi'. Poiché è lì che la relazione si è manifestata *perfettamente*, al culmine del libero contra-dirsi. Altrimenti la relazione sarebbe 'salva' superando la Croce, ponendosi 'prima' e 'dopo' di essa. La Croce si farebbe allora il negativo che va a sua volta dialetticamente negato. L'*Unum* dell'«ut unum sint» verrebbe frainteso come risoluzione di ogni distinzione e, perciò, 'toglimento' dello stesso Deus-Trinitas, reimmersi delle Persone nel Ni-ente del Divino, anzi, della *Übergottheit*, dell'Oltre-divino eckhartiano.

Figlio e Padre sono uno per la Libertà dello Spirito, in quanto perfetto, gratuito Dono, *kénosis* di sé, abbandonanti-abbandonati. Proprio il loro contra-dirsi, l'essere Parola *contra* Parola, ne salva l'unità. Il Deus-Trinitas è l'unità dove si salva-custodisce la contra-dizione. Perciò la vera determinazione del Logos è *lógos toû stauroû*. Il Dio Logos è quello della Croce; è qui che Dio è Parola, che radicalmente 'vuotandosi' pienamente ek-siste e si esprime. È qui, nell'istante dell'abbandono, che le Persone contenute in *Principio* si liberano, si manifestano in perfetta autonomia, e proprio perciò, in forza della loro libertà, si riconoscono e si amano. Qui sta la follia, lo scandalo. Poiché le parole dell'uomo sembrano non saper 'fare uno' di radicale abbandono e amore. Esse debbono decidere: scegliendo un possibile

sembrano dover essere nemiche degli altri. La Croce ‘comanda’ all’opposto di amare il nemico.

Il Logos della Croce è quello dell’analogia ‘ultima’. Ogni forma dell’analogia vuole mostrare il parteciparsi reciproco di termini che appaiono assolutamente distinti. Ma questi termini, dei quali il primo possiederà le qualità predicate in senso proprio ed eminente, mentre il secondo soltanto in senso debole o, al limite, metaforico, presuppongono un comune ordine ontologico. Nell’*analogia della Croce*, invece, ogni ‘proporzionalità’ o commensurabilità si spezza. È l’abisso tra le realtà in gioco che si spalanca. E lo Spirito che procede dai Due questo deve ‘comprehendere’ in sé. Nell’analogia ‘ultima’ ad ogni tentativo di dire somiglianze e affinità tra i termini che la compongono corrisponde l’individuazione di una sempre più forte differenza. La ricerca della comunanza produce e alimenta la differenza, e quest’ultima esige una più radicale ricerca di affinità. Cerco la somiglianza e ‘invento’ dissomiglianze sempre più forti; indago in esse e scopro nuove affinità. L’analogia non può chiudersi in se stessa, in ordinate proporzioni. Essa rimane in-finita. È questo il logos del *lógos toû stauroû*.

Analogia *aperta*, che lascia essere quella ricerca che scopre la differenza *nella* somiglianza e viceversa (non un semplice oscillare tra l’una e l’altra), che prova a cogliere la *concordia oppositorum*: glorificazione e abbandono *nello stesso*. La *Relatio* non sancisce il trionfo della conciliazione sull’abbandono, né la catastrofe del *Cum* in una morta separatezza, ma la ‘salvezza’ di entrambi nella *perfectio libertatis* che li ‘invia’ reciprocamente a far dono di sé. Questa idea di *Relatio* custodisce perciò in sé, insuperabile, quella del lasciar-essere fino all’estremo abbandono; essa respinge ogni sua immagine semplicemente ‘conciliatrice’; l’essere-abbandonato non costituisce il suo morto passato, ma il suo presente eterno. E per-

ciò essa è vera *Relatio* – proprio perché nessuno dei termini da porre in relazione, nella sua propria identità, viene smarrito.

Ma basta questo? L'analogia è soltanto il logos che ‘raccoglie’ gli assolutamente distinti nella relazione? Dio è tutto compreso in tale *Relatio*? Abbiamo cercato di vedere in che senso lo si possa dire *Relatio* – ma la Parola che la esprime esaurisce in sé la Vita intradivina? In altri termini: la relazione si esaurisce nel ‘raccogliere’ (non importa ora in quale forma) i termini che la compongono? è immobile alla loro natura? I distinti di cui ho parlato, anche all’acme del loro contra-dirsi, permangono come termini di una relazione possibile. Ma una *Relatio* davvero ‘ultima’ deve essere pensata, in uno, come Relazione tra tutti i suoi termini e ‘ciò’ che li eccede ed eccede la Relazione stessa. Ogni relazione è in sé determinata, finita. Ma proprio per questo la sua parola fa-segno all’In-finito che non può risolversi in alcuna determinazione. In quanto concepito soltanto come relazione tra le Persone, il Deus-Trinitas *non* sarebbe ancora vera *Relatio*, poiché non manifesterebbe alcuna relazione con ‘ciò’ che necessariamente la sua Parola non può dire. L’Arché in-finita lascia essere ogni determinazione e ogni parola e ogni relazione determinata. La determinazione ‘ultima’ della relazione è quella che il Deus-Trinitas rivela. Ma, appunto, di determinazione tra possibili si tratta. La parola del Deus-Trinitas, il suo essere Logos è *Relatio* perfetta quando fa-segno anche a ‘ciò’ che la eccede, a ‘ciò’ che non può dire. Quando le Persone nel loro colloquio attraverso l’abisale differenza delle nature indicano l’abisso che *tutte* le distingue dall’Inizio. E in questo, di nuovo, sono *insieme* – ma soltanto ora secondo un metro davvero intrascendibile: *Cum* non solo per ciò che analogicamente loro appartiene, ma anche

per ciò di cui essenzialmente mancano. La Parola che manca è la *loro* ultima Parola.

No, non è affatto al Deus *absconditus* che accenno. Deus *absconditus* non è che un altro *nome* dell'«Ego sum qui sum», poiché *ogni* parola è inadeguata essenzialmente al *sensus rei*: la cosa nella sua essenza 'trascende' sempre il nostro dirla e il nostro interpretarla dicendola (poiché ogni nome è già interpretazione). Dio si nasconde nel Logos esattamente come si rivela in esso. Nascondimento e rivelarsi si corrispondono analogicamente come vicinanza e abbandono. Tutta la *Bibbia* sta a dimostrare che non vi è alcuna opposizione tra il Dio *zelota*, instancabile nel voler *discutere* con l'uomo, e che ama l'uomo *agonista*, e il Deus *absconditus*, il Dio che si nasconde, il *silenzio* di Dio. È questo silenzio, anzi, la sua voce più forte, il suo *grido*: il grido di dolore che Egli rivolge all'*homo absconditus*, all'uomo che fugge alla chiamata, che non intende ascoltarlo. Il Dio biblico è nascosto quando non trova l'uomo, ovvero quando l'uomo nasconde a sé la propria essenza – ciò che per Agostino costituisce la radice di ogni peccato. O quando ritiene che il *mandatum* consista nel riconoscere che «Il Signore è uno solo» – ciò che tutti i 'filosofi' sanno! – e non invece nella parola che segue: «Tu lo amerai». Il nascondersi di Dio non è che un momento del suo *agón* con l'uomo, e cioè del suo essere *Relatio*.

È all'*ágnostos theós*, al Deus *ignotus* che ho fatto cenno, allora? È 'questo' il Dio che 'eccederebbe' il Deus-Trinitas? Se così fosse, avrebbero avuto ragione i saggi Ateniesi a rifiutare la pretesa rivelazione di Paolo: ecco, io annuncio a voi «ciò che adorate senza conoscere»! Ma, appunto, il Dio ignoto è il Dio della *sophía*; sta qui il *proprio* del 'paganesimo' classico *versus* la Rivelazione cristiana. La sua idea brilla *evidente* a compimento della dialettica: il Bene

platonico, l'Uno sovra-essenziale di Plotino. E, su tale fondamento, la critica radicale di ogni rappresentazione del divino, implicita nella stessa forma del rapporto, assolutamente *personale*, che il Dio biblico intrattiene con ognuno ed esige da ognuno, in quanto *antropomorfica*. Nulla potrebbe meno rivelarsi in questo Dio dello *theion* greco.

Ma è la sovra-essenzialità di quest'ultimo il problema che ritorna nella teologia del Deus-Trinitas. Poiché, appunto, la relazione tra le Persone, l'essere ciascuna altro-ad-altri, non manifesta-disvela la loro comune essenza. Ma se l'«oltre ogni predicazione di essenza» riguardasse soltanto questa essenziale 'comunità', noi ci metteremmo comunque nel limite della relazione; ci 'mancherebbe la parola' per una dimensione che sapremmo comunque sussestere *nella* relazione. È la Relatio in quanto tale, invece, in cui giocano nascondimento e rivelazione, 'ignoranza' della comune essenza delle Persone e 'conoscenza' del suo appartenere ad esse, ad essere in 'relazione' con l'infinità dei possibili, con l'*Ápeiron* dell'Infinito com-possibile, con la Libertà inesauribile del puro lasciar-essere. La relazione, ogni relazione, deve riconoscersi *finita* nell'*ambitus omnium* dell'Inizio; nel rivolgersi ad esso attinge al proprio im-possibile, poiché im-possibile è *determinare* una relazione con l'Inizio. Ma proprio questa aporia *completa* l'ambito delle sue possibilità, e fa perciò della relazione la *Relatio non adventitia*; la potenza della Relazione tocca qui il suo *éschaton*.

<

Post scriptum. Creatio ex nihilo

Se il Deus-Trinitas viene concepito come assoluto Principio, *Arché* della totalità dei possibili e degli enti, e *arché* anche nel senso di *aitía*, causa efficiente, sarà anche necessariamente *creatore*. 'Da' dove, se

Lui è l'assoluto Inizio? Non solo trarrà alla luce e ordinerà in essa la totalità degli enti, come il Demiurgo platonico, ma creerà effettivamente ciò che prima *non era*; non sarà, cioè, un semplice *poietés*, ma un vero *ktistes*. È Filone che supera in questo senso incertezze ed equivoci della concezione biblica e consegna alla teologia giudaico-cristiana dei secoli avvenire l'idea 'fatale' della *creatio ex nihilo*.

Nel termine 'creatio' è naturalmente ricompreso tutto l'impianto finalistico dell'opera del Demiurgo. Dio vuole che tutte le cose siano 'buone' come lui, simili a lui; *atheía*, esser senza dio, sarebbe ritenere che tutto avviene soltanto *phýsei kai týche*, per cause naturali e a caso. Tutte le virtù del grande Architetto andranno dunque attribuite anche al Dio biblico. Ma nulla può esser *assolutamente sempre* come lui. Anche nel cosmo demiurgico gli enti nascono e muoiono, 'oscillano' tra essere e nulla, ma non si tratta affatto del 'nulla assoluto': essi si dissolvono nel grembo di *hýle* eterna, della materia prima che è *sempre*, come è sempre il Dio, e da lì ri-nascono. L'idea filoniana di *creatio* esige invece che Dio sia *auctor*, fattore e padre, non solo di tutto ciò che si genera, ma anche, per dirla sempre col *Timeo*, di quel ricettacolo, di quella ultima matrice, di quel *terzo eídos* (accanto al paradigma ideale e a quello che lo imita, generato e visibile), 'dove' ciascun ente nasendo si mostra e morendo svanisce: *phýsis* che accoglie la totalità delle cose, spazio-materia estranea ad ogni forma e onniricettiva. Follia pensare che anche questo fondamento di ogni generazione possa esser stato generato. Perché? Perché appunto occorrerebbe allora pensare che sia stato prodotto da qualche *ktistes* assolutamente dal Nulla; occorrerebbe pensare che il non-essere divenga essere. Affrontare questa 'follia' segna la grande avventura della teologia giudaico-cristiana. L'Islām, in fondo, non se ne cura. Che Dio sia creatore dal nulla è scritto, è

rivelato. La filosofia non ne sa nulla; essa, in quanto scienza, in quanto *épistéme*, continua a svilupparsi sul terreno della ‘evidenza’ greca: nessun ‘passaggio’ è concepibile tra non-essere ed essere. La teologia giudaico-cristiana *indaga*, invece, proprio ciò che per la scienza classica è pura negazione dell’innegabile. E così facendo pensa l’ente come proveniente dall’*assolutamente nulla* e il creare, perciò, come assoluto *padrone* dell’ente. Non tocchiamo forse qui la ragione di fondo del diverso sviluppo delle due civiltà, l’islamica e l’europea?

Sono Maimonide e Tommaso coloro che con tale ‘follia’ vengono più duramente ai ferri corti, che più radicalmente cercano di domarla. Come può qualcosa venire dal niente? «Nihil non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa eius». Ma noi non diciamo «ex nihilo» come se dicessemmo ‘da un ente determinato’, come se volessimo indicare una causa materiale, bensì per designare soltanto l’*ordine* della creazione (come se dicessemmo «ex mane fit meridies»). Nessuno potrebbe intendere il Nihil come ‘materia’; nell’*ordine*, appunto, viene ‘prima’ il Niente e dal Niente Dio trae tutte le cose. Ma, insiste Tommaso, l’ordine stesso è tale solo «secundum modum intelligendi», è ordine del nostro *discorso*. In realtà, l’effetto della creazione, la totalità degli essenti, è *actu* già nella sua *causa*. «Simul fieri et factum est», Dio non crea *ad extra*, come ‘uscisse’ da sé per ‘terminare’ nella creazione. Nulla muta tra ciò che ha ideato e ciò che ha fatto; nessuna «mutatio» in lui; il suo volere e il suo agire sono *uno* («vuolsi così colà dove si puote ciò che si vuole»). Tommaso ricorre alla grande metafora della Luce, all’istantaneità del suo raggio, che tutto illumina nell’istante stesso che si accende: «simul aliquid creatur et creatum est».

Ma se questa spiegazione può ‘salvare’ Dio dal pericolo di *subire* mutamento attraverso l’ordine della creazione, non viene affatto a capo del problema

del *Nihil* – anzi, lo complica. Se posta la causa è posto in uno il suo effetto, altrimenti la causa dovrebbe ‘mutarsi’ nei suoi effetti o sarebbe comunque «*indigens alio*» (mancherebbe ancora, in quanto causa, di conseguire l’effetto, come dicesimo che l’architetto è causa della casa, ma ancora non ha realizzato la sua costruzione), non ne consegue l’affermazione che anche il mondo è *ab aeterno*? Se eterna è la causa e l’effetto è dato *simul ad essa*, *et mundus est aeternus*. Non appena Dio è, è il mondo. Ma Dio non inizia ad essere, e così neppure il mondo. Giovanni Scoto l’aveva già affermato, con spinazziana chiarezza! Uno è l’atto per cui Dio conosce se stesso e crea il mondo; nulla perciò può essere o essere concepito se non in lui; guardando (*theoreîn*) a se stesso, Dio ‘corre’ (*theiein*) alla totalità degli enti, *illumina* l’ente (illuminare come creare; l’idea della Luce come creatrice anima gli aspetti più profondi anche di quel ‘pensiero orientale’ islamico che Henry Corbin ci ha fatto scoprire e amare).

È possibile *argomentare* che il mondo è *ab aeterno* in quanto effetto posto in uno con la sua causa? È evidente come questo argomento debba concludersi nel *Deus sive natura*, poiché, altrimenti, tra causa ed effetto sarà necessario porre una differenza di principio e, dunque, stabilire un ordine: *prima* sarà comunque la Causa. E ‘da dove’ essa trarrà gli enti se niente è concepibile prima di essa? Postulando l’istantaneità della relazione Dio-mondo non si risolve il dilemma dell’«*ex nihilo*», se non affermando che l’essenza del mondo coincide con quella divina – e con ciò ‘semplicemente’ eliminandolo. Ma questa mossa ‘fatale’ è l’assolutamente impossibile per Maimonide e Tommaso. Essi non pretendono di dimostrare filosoficamente-scientificamente che il mondo abbia avuto inizio. Questo può essere tenuto fermo *sola fide*. Ma il contenuto di questa fede *non* è follia; la *novitas mundi* è in sé credibile, nient’affatto un

assurdo. O Dio agisce e crea *per necessitatem*, e allora sarà necessario affermare la co-eternità di Dio e creazione (a prescindere dalla diversa ‘dignità’); o Dio agisce *per arbitrium voluntatis*. Necessariamente egli vuole soltanto se stesso, ma non è affatto necessario pensare che egli voglia che il mondo sia. La volontà divina non si può investigare – e tuttavia se attribuiamo a Dio una volontà libera, possiamo ritenerre *simul*, senza contraddizione, che egli abbia voluto il mondo nel medesimo atto in cui vuole se stesso, oppure che egli lo abbia lasciato-essere *da Sé*. O neghiamo che Dio sia volontà assolutamente libera, o affermiamo la *credibilità* della creazione del mondo nel tempo. Ciò che distruggerebbe la tradizione giudaico-cristiana non è perciò l’idea di una co-eternità Dio-mondo, ma quella della *necessità* del mondo, che elimina in Dio ogni *arbitrium voluntatis*.

Assai più che ‘semplicemente’ dimostrabile, appare perciò assolutamente necessario per questa teologia *credere* che il mondo abbia avuto inizio, o che abbiano avuto inizio gli elementi primi, «*stoicheia tō̄ pantós*» (*Timeo*, 48 b 5-9), altrimenti in nessun modo sarebbe concepibile il *primato* della volontà divina. Ma allora si riafferma la domanda, inaggirabile proprio per la teologia: ‘da dove’ Dio ha tratto, per suo arbitrio, gli elementi primi? Dal *nihil absolutum*? Come pensare che esso sia? E se fosse, sarebbe *ab-solutum* anche da Dio, e dunque ‘qualcosa’ di pre-esistente a lui, che egli ‘vincerebbe’ proprio lasciando-essere l’ente? O è la ‘follia’ di pensare che il non-essere è. O Dio non è *Arché* assoluta. Oppure l’*ex nihilo* significa che *da Sé*, e non nel tempo, Dio trae tutte le cose. Egli, in quanto Causa *secondo la forma*, crea il mondo essendo; la sua Volontà è, in quanto tale, determinata alla creazione del mondo, ma, in quanto causa materiale, Egli può anche farlo effettualmente *ek-sistere ‘dopo’*. Ma come può non esservi *mutatio* tra il *poter fare* *ek-sistere* un

mondo e il porlo in atto? E se questo ‘tempo’ è come da sempre ‘tolto’ nell’essere di Dio, non risulta di nuovo che Dio è *destinato* alla *ktisis*, è *ktistes* per necessità? Già il volere se stesso (a nulla Dio sarebbe necessitato, fuorché a questo) è archetipo di ogni creazione. L’Uno, riflettendosi, *produce* la ‘bisecazione’ originaria, l’Uno-Due o la dualità che è origine, fonte. Nell’istante che Dio si vuole è Due; nel *Nyn eterno* in cui si riflette è Luce irradiante-creante. Per ciò Tommaso, con Agostino, può coerentemente affermare che *in Principio* equivale a dire *in Filio*. Ogni atto creativo è *ab origine* già deciso nell’atto di volere se stessi; nessuna *hyle* è necessaria per concepire la creazione, nessuna ‘presenza’ esterna alla Volontà-che-si-vuole, a tale originario *fiat*.

Ma non abbiamo semplicemente spostato il problema? «Che io stesso sia!»: così suona l’Origine. Prima della stessa prima Parola: «*Es werde*», che ‘ciò’ divenga (Goethe, *West-östlicher Diwan*). Ma è davvero questa l’Arché intrascendibile? O non dovremmo di nuovo chiederci: ‘da dove’ Lui stesso? In precedenza la risposta al ‘da dove’ si sarebbe potuta anche così formulare: dal *Ni-ente* che Dio stesso è, dal *Nihil sui*. (Ma il Ni-ente come si dà a conoscere? Se è Ni-ente, o ha il Ni-ente in sé, Dio ignorerà se stesso; e così argomenta appunto Giovanni Scoto: «*Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid*» – *ignoranza divina*, l’opposto del Pensiero di pensiero!, che testimonierebbero le parole del Figlio, quando afferma di non sapere il Giorno, né ciò che vi troverà). Ma ora si tratta di Dio stesso, non della sua creazione *ad extra*. ‘Da dove’ il suo volere se stesso? Egli non può non volersi. Ma potrebbe volere l’*esse* di questa volontà? La totalità degli enti ha origine dal suo *vulersi* (che è tuttavia Ni-ente soltanto nel senso del non-ancora-ente, poiché, come si è visto, la creazione è già decisa nell’atto di volere se stesso), ma ‘da dove’ questa volontà? Non può più trat-

tarsi del Ni-ente ‘interiore’, dell’abisso *in sé*, di quella super-essenzialità, di cui dice Giovanni Scoto («*de nihilo facit omnia, de sua videlicet superessentialitate producit essentias*»), ma del Ni-ente della Libertà in-finita dell’Inizio, in cui eternamente si dà il possibile dello stesso volere-sé di Dio, e dunque di ogni possibile creazione. Ogni relazione, la stessa idea di Relazione, quella intradivina, è ‘in relazione’ con la Libertà che la lascia essere, così come, in uno, non *deve* lasciarla essere (mentre Dio *deve* volere se stesso). Dio che deve volere sé ha nel suo ‘proprio’, nell’abisso del suo proprio, tutte le essenze (e in questo senso la sua è ‘superessenzialità’), ma la possibilità di volere sé non è ‘in sua mano’ – è *hypér*-dono del *Possest* dell’Inizio. E dono del *Possest* è in uno anche il «*non debet esse*» di ogni volere e di ogni ente. Nel cuore della *Relatio* intradivina non può non battere la ‘nostalgia’ per la Libertà che la rende possibile, per il ‘disciogliersi’ nel suo In-finito di ogni determinatezza, per ‘ciò’ che essa ignora in quanto appunto in-determinabile. La *Relatio* precipiterebbe necessariamente nel non poter non essere (creatrice, destinata alla creazione) se non fosse in uno relazione con ‘ciò’ che la rende im-possibile, con la Libertà *da* ogni determinazione, che è insieme potenza *di* ogni determinazione. Il Termine ‘nostalgia’ fa-segno appena di questa *ultima* relazione, o di questa dimensione escatologicamente immobile all’idea di *Relatio* pienamente dispiegata. La *Relatio* intradivina non può ‘provarla’ – essa è costitutiva del suo costituirsi. I *Tria inseparabilia* la patiscono – e poiché *patibilis* il Deus-Trinitas non è l’Inizio. Ma tantomeno tale ‘nostalgia’ può essere segno di un ‘Male’ in Dio. La ‘nostalgia’ della *Relatio* per l’Inizio è condizione della *Relatio* stessa. L’Inizio non è *Nihil absolutum*, ma Onnicompossibilità, *Possest*, *Presente* eterno di tutti gli infiniti possibili. Poiché vuole donarsi, la *Relatio* intradivina non può

non provarne ‘nostalgia’; il suo movimento ‘ad alium’ coincide con questo ‘ritirarsi’ in Sé-oltre Sé. <

Solo se concepissimo l’Inizio nichilisticamente e, insieme, la *creatio ex nihilo* come espressione ultima del *Bonum* (e cioè rovesciando esattamente i termini di questo discorso, che faticosamente vado tentando), la ‘nostalgia’ ‘divina’ potrebbe essere intesa come condizione a priori del male.

Ma – ‘unde Malum’, allora? E come definirne l’essenza?

LETTERA II
UNDE MALUM

Caro B., non avevo ancora finito la mia ultima lettera, che mi giungeva il suo saggio sull'*Aporia del male*. Felice coincidenza! Mi permetta di seguirla da vicino, proprio per dare un *metodo* alle mie considerazioni.

Lei dice, quasi introduttivamente, che è esigenza prima, originaria della *theo-logía* scagionare il dio dall'esser-causa del male del mondo. Buono è il dio, *agathós*, immutabile, veritiero, causa solo dei beni (*Resp.*, II, 379 a sgg.). Non sono *stregoni* gli dèi, né amano quella *mania* che fa smarrire il *nous*, de-lirare la mente (382 e-383 a). Ma da dove il male, allora? Platone è ancora troppo pericolosamente vicino alla tragedia, per vivisezionarla e abbandonarla poi come farà il suo grande discepolo. Il male consiste soltanto nell'ignoranza, ed è dunque qualcosa di sempre rimediabile attraverso il sapere, il divenire *sophós*? Ma affermarlo significherebbe, invece, proprio ignorare che «è impossibile che i mali periscano», che è «necessità che si dia sempre qualcosa di opposto al bene». ‘Lassù’, dove dobbiamo ‘fuggire’

quanto prima è possibile, il male non ha dimora, ma «nella natura mortale e in questo luogo» esso si aggira irrimediabile (*Theaet.*, 176 a).

Tracce di irrisolto dualismo, lei sostiene – da cui appunto Aristotele ‘purificherebbe’ il suo vecchio maestro. ‘Male’ non si riferisce ad alcuna Causa accanto a Dio, a nessun *pléroma kakias*. Esso indica l’assolutamente illimite, informe, ciò che sfugge ad ogni misura, il puro in-differenziato, in-articolato e perciò in-giudicabile. «Far male» è non giudicare secondo misura, non tenere il metro. *Áriston* è il *méson; areté la mesótes*. E il ‘brutto’ è immagine del male proprio in quanto informe, non armonizzato, qualcosa che non possiamo *precisamente* percepire e ‘ritmare’. Plotino segue Aristotele quando afferma che male è *stérésis*, pura *mancanza* – di forma, appunto, di misura (*Ennead.*, I, VIII, 3).

Strano! Ma quale forma, quale misura presenta, in Plotino, la Luce, che è icona del Bene stesso? È ormai quasi alla fine della vita, o all’inizio del RITORNO, Plotino allorché compone il suo trattato sulla natura del male – e *áporon*, insormontabile difficoltà, gli appare. Quale sarà l’*eîdos* del male, se il male è pura assenza? C’è forse dato conoscere qualcosa se non attraverso forme, *eîde*? Ma neppure il bene, che sovranalemente è, è determinabile attraverso predicationi. Se il Male è l’assolutamente opposto del Bene, non potrebbe risultare il Nulla assoluto, poiché neppure il Nulla assoluto è predicabile. Dovremo indicarlo, allora, come il non-essere che si mescola all’essere nelle cose che partecipano di entrambi, negli *oscillanti* enti di ‘quaggiù’, un elemento, cioè, del loro generarsi e perire.

– No, lei mi insegnà, questa strada è sbarrata per Plotino. Essa condurrebbe a concepire il Bene (è *bene* che l’ente sia, partecipe della Vita, dell’Anima e dell’Intelligenza del Bene) commisto al Male. Ritorneremmo ai due Principi; ricadremmo in un duali-

smo gnostico. Il Male esprime la massima distanza dal Bene, il *punto oscuro* abissalmente lontano dall'*unico Primo*.

— Ma qualunque distanza si concepisca, essa non sarà mai altro che ‘partecipazione’. E se anche pensiamo il Male come assoluta *stéresis*, esso sarà sempre mancanza *di ciò di cui manca*, e dunque inseparabilmente connesso a quest’ultimo.

È Proclo, lei ritiene, che conclude la teodicea classico-antica ed è nella forma che egli conferisce ad essa che questa si trasmette alla speculazione medioevale e oltre ancora. Le contraddizioni di Plotino derivano dalla mancata, netta distinzione tra il Male come *Nihil absolutum*, puro in-forme incommensurabile, e il male come *perdita* del Bene, e perciò *commisto* alla sua natura. Male significa in questo senso l’inevitabile *rovina* degli enti. Ma questo ‘male’ esiste in forza del Bene, ed è bene per l’ordine del tutto. Più precisamente, il male non rappresenta che la «mancata attuazione del fine a ciascun ente conveniente», ciò che manca ad un ente per soddisfare il proprio *télos*. Dunque, il ‘male’ è sempre relativo al bene cui l’ente sarebbe destinato. È male per l’ente non essere in atto.

Ma allora esisterà soltanto il male che appartiene alla commista natura mortale (al suo andare in rovina, al suo non essere *enérgeia*), e nessun Male assoluto? Vi è Uno e Uno-che-è, non Male e Male-che-è? Se così è, non vi è alcun male, poiché il commisto non è affatto un male, ma la costituzione necessaria del mortale — così come, per Proclo, non ha senso dire *ápeiron* il male, poiché infinita e in-forme è la stessa *hýle*. Dunque, neppure del contingente è predicabile ciò che i mortali chiamano male, poiché esso è necessario alla costituzione del mondo. Ma mentre il Male assoluto semplicemente non è, e perciò non avrebbe alcun senso vederne la relazione col dio, il mondo, e nel mondo ciò che i mortali

chiamano male, è voluto da lui (non importa ora in quale forma) e dunque è bene ciò che ci appare male. Il suo nome vero è *inaequalitas*, senza di cui nessun *ordo* sarebbe concepibile. L'*ordo bonitatis* implica il *defectus*, la deficienza immanente in ogni ente in quanto finito e nella loro stessa molteplicità, che comporta dissomiglianza e conflitto. La forma classica della teodicea non può concludersi che così: «Si malum est, Deus est» (*Summa contra Gent.*, III, 71). Ma lei vede bene nel suo saggio come questa ‘tremenda’ affermazione di Tommaso non possa andare confusa con il male in quanto nozione che nasce nelle menti umane da idee inadeguate (*Ethica*, IV, *Propositio LXIV*). Se davvero l'*ordo bonitatis* risolvesse in sé ogni male, riducendolo a mero *defectus*, se davvero l’armonia del cosmo rendesse necessaria la sofferenza del singolo, che si ‘immagina’ isolato dal Tutto, che non sa adeguatamente concepirsi come elemento della sua Armonia, a che il Salvatore? A che il suo Annuncio? Il Salvatore è forse venuto ad insegnare al mortale che il suo male risiede esclusivamente nel suo singolo ‘punto di vista’, e che il suo patire è essenzialmente ignoranza o connesso comunque alla finitezza del suo essere? All’opposto – l’Annuncio afferma che la rovina dei mortali è male, che è male il loro stesso essere mortali. Per una conseguente teodicea, Salvatore sarà chi ci conduce a conoscere che il Tutto è ‘salvo’ da sempre, per sempre, chi ci fa vedere come il male sia il frutto di una falsa rappresentazione. Per una *theologia crucis*, al contrario, Salvatore è chi chiama il singolo alla Vita, a combattere l’‘ultimo nemico’, a sconfiggere il realissimo male, che la morte ‘incarna’. L’abisso tra le due visioni è incolmabile.

E tuttavia i loro compromessi non cessano di ripresentarsi. Perché? Perché se nego che il male consista nel *defectus* delle *causae secundae*, necessario al manifestarsi dell’ordine provvidenzialmente voluto

dall'Architetto, debbo di nuovo rispondere alla domanda «*unde Malum?*». Oppure, posso dichiararmi vinto dalla forza delle argomentazioni dei Tommaso e dei Leibniz e stupefatto ammirare il *cosmo* che l'*inaequalitas* produce, la sua 'tremenda bellezza'. Ma come lodarlo? o amarlo addirittura? Se la teodicea vuole condurre a questo, è chiacchiera consolante e ingannevole. Lo 'spettacolo' che essa ci presenta è grandioso e basta. Sì – posso anche essere razionalmente costretto ad ammettere che non può darsi esistenza senza male – ma perciò sarà male l'esistere. E nessun altro bene m'è dato immaginare che il non-essere.

Non sarà proprio a questo limite che il *diabolus loico* della teodicea voleva condurre? A questa radicale negazione di ogni teodicea, che rappresenta la cifra di tutta l'opera leopardiana? Al suo termine sta il capovolgimento nichilistico del presupposto platonico, che è bene che l'ente sia. Ma, appunto, il mero capovolgimento. Come la teodicea elimina la domanda «*unde Malum?*», riducendo il male a fattore dell'armonia del cosmo, così Leopardi la elimina facendo del 'giardino' dell'esistere il Male. In entrambe le visioni, non si dà male dotato di propria, autonoma energia, intellettualisticamente irriducibile: esso appartiene alle *causae secundae* che danno *forma* al mondo, oppure appartiene alla sua costituzione stessa. 'Salvarci' da esso significherebbe allora per entrambe 'ritirare' l'ente nel Nulla. Ciò che per la prima equivarrebbe a volere il Male assoluto, per la seconda equivale a volere il Bene – ma Male e Bene *sovra-essenziali* entrambi, e in questo *comuni*.

Come non 'togliere' il Male, riducendolo alla cieca passione della 'parte' che si immagina estranea all'«aurea catena» del Tutto, oppure 'innalzandolo' a totalità dell'esistere? E se da *questo* male, che proviamo realissimo, da *questa* peste di Atene, da *questi* pianti di innocenti, invochiamo 'salvezza', come

affidarci all'idea della bontà del dio, senza chieder-ci in uno, *timore ac metu*, il loro perché, il loro 'da dove'? Nel suo saggio, a questo punto, lei fa intervenire Karl Barth. Ma io ho la dolorosa impressione che egli consideri, per un verso, già sciolto il nodo che affrontiamo, e, per l'altro, si ritragga dal problema che il suo stesso discorso alla fine gli impone. Appare audace, certo, iniziare affermando che non bisogna *disconoscere* il Male, che lo si serve, anzi, proprio disconoscendolo, e cioè riducendolo all'«aspetto oscuro del mondo», al suo «contrasto» interno. Protestare contro di esso sarebbe offendere Dio, che nella sua Parola ha accolto la *doppia* forma di esistenza. La *bontà* della creazione è Sì e No, Tenebra e Luce; scinderla significa perderla, e perciò servire il Male reale. Barth, dunque, tiene fermissimo l'*ordo bonitatis*, e si rifiuta di chiamare male qualunque determinazione della creazione. Ma è commedia allora la sofferenza dell'esistere, puro gioco di specchi, connesso ai limiti della nostra *theoria*? E il Male *Nihil absolutum*? No, per Barth il Male è *reale* e l'uomo lo compie realmente 'incarnandolo'. Come? Rigettando il Sì divino, opponendosi a quel 'movimento' per cui Dio stesso diviene creatura, non accogliendo, insomma, la sua Grazia. Il Male consisterebbe, dunque, nel Niente reale, *das Nichtige*, che si oppone al mondo nella sua totalità, anzi, alla *conferma* del mondo da parte dell'incrollabile fedeltà di Dio che si è disvelata attraverso l'incarnazione del suo *Logos*. A questo Nemico corrisponderebbe l'uomo che fa-il-Niente invece che fare-pace e fare-verità. «*Sine me nihil potestis facere*» (*Gu*, 15, 5): il *niente* potete fare allorché vi separate dalla mia Grazia.

Avremo modo di parlare, caro amico, di *elezione*. Ma chiediamoci subito: chi potrebbe rifiutare la Grazia? Quale *Übermensch* potrebbe da sé vincere il Dono? Forse grazie all'aiuto dello stesso Nemico? Ma allora il Nemico potrebbe *più* di Dio stesso. E ciò

sarebbe del tutto inconcepibile per Barth. Non facciamoci sedurre dalla forza del suo *tragice loqui*; dobbiamo esigere dalla *theo-logia* che sappia bene argomentare. Che realtà effettivamente riveste il Male di cui egli parla, irriducibile alle contraddizioni che ci opprimono nel nostro essere nel mondo? Il Male è il *No assoluto*, il principio che *ab aeterno* si oppone alla totalità degli enti. Un principio che Dio sconfigge proprio lasciando, invece, che l'ente sia. Un mito cosmogonico? Una lotta originaria tra Sì e No, Luce e Tenebra? Impossibile, afferma Barth – poiché Dio è il Signore di tutto, al di sopra di ogni contraddizione, e dunque anche del Sì e del No; egli è il Signore «*faciens pacem et creans malum*» (*Is*, 45, 7). Il No sta perciò sempre *subordinato* a Lui, ‘delimitato’ da Lui, mai autonomo, mai realtà autonoma.

Barth vuole ‘salvare’ il Male come realtà in sé e tuttavia subordinarlo alla onnipotenza divina (la creazione, prima, e l’incarnazione del Logos, poi, non fanno che esprimere e confermare tale originaria subordinazione). Il Sì di Dio ‘presuppone’ la sua vittoria sul No; ma egli ne è il Signore da sempre. Il No non assume mai una sua autonoma potenza. Il No, dunque, sta *in* Dio; Dio è il principio che abbraccia in sé Sì e No. Il Niente è reale solo in Lui. Il Male è in Lui. Non si può trarre altra conseguenza dal discorso barthiano – ma Barth non la trae affatto, limitandosi ad affermare *subordinata* a Dio la realtà *propria* del Male. Ma se *das Nichtige* è subordinato al Signore, *non* ha realtà propria, e perciò non può valere come quel Male *reale* che sarebbe colpevole confondere con i contrasti immanenti alle *causae secundae*. E come potrebbe affermarsi questo paradossale principio del Male (che è realissimo in sé, e tuttavia subordinato – che è il Nemico del mondo nella sua totalità, ma non è affatto concepito come autonomo rispetto al Signore della creazione), se

esso è soltanto *opposizione* alla creatura? Qui Barth ragiona in termini perfettamente dialettici. La pura contraddizione ‘vive’ soltanto in relazione con ciò che contraddice, dipende dall’esistenza di quest’ultimo. La sua affermazione coincide col suo stesso venir meno. Ma ciò vale *ab origine*, e in realtà il Niente reale si rivela immediatamente irreale, ovvero Niente *in sé*, niente che possa *nientificare*. Il Niente reale viene pensato in forma tale che esso risulta *vinto* dal Sì non appena posto.

Non le pare che tutto si riassume in una nuova, grandiosa teodicea? Male non possono essere considerate le contraddizioni intra-mondane; al di sopra di esse è *das Nichtige*, il Niente reale, il Nemico, colui che dice-no al mondo; ma al di sopra del Nemico da sempre è il Signore del Sì e del No; in quanto Signore egli ha già vinto il No, e *rivela* soltanto la sua vittoria alla creatura con la Grazia del Figlio, facendosi creatura. Questo evento fa del Male null’altro che l’*eterno passato*; Dio «ha chiuso i conti» con esso, se lo è definitivamente «lasciato alle spalle». In Cristo esso è «liquidato»; è possibile vederlo soltanto con lo sguardo teso *all’indietro*. «Nulla può più nullificare». Ma nulla mai l’avrebbe potuto, poiché da sempre la ‘realtà’ del No, dello Spirito della negazione, è subordinata al Signore del *tutto* (e cioè del Sì e del No). In Cristo si *invera* così tale originaria situazione in termini affatto ‘logici’. Il passato del Cristo tutto è fuorché *eterno*, poiché in nessun modo tale passato mostra vita propria; dire ‘eterno’ un passato assolutamente ‘liquidato’ o è contraddizione in termini o non significa altro se non che esso è *assolutamente* passato, ‘disciolto’, cioè, da ogni possibilità di agire ancora, di fare ritorno. Ma, allora, il Fine è altrettanto assolutamente certo, assicurato; nessuna negazione sarà mai in grado di ‘contraddirlo’. Il Niente potrà ancora possedere qualche effimera apparenza, potrà ancora «rivendicare

un'apparenza di potere», ma non potrà più realmente *offenderci*. Dopo Cristo è ‘evidente’ che il Male non può darsi che come *permesso* dal Signore (e Barth ricorre esplicitamente a tale nozione, «cara all’antica dogmatica»), una sorta di grandiosa finzione per ricordarci, quasi, che «non vediamo ancora il Suo Regno», che viviamo ancora nell’attesa. L’apparenza del male *serves* al Suo disegno: farci vivere *come se* non fosse già *conclusa* la Sua lotta contro il Niente.

Che cosa si ripete qui se non l’‘eroica’ fiducia delle grandi teodicee? e cioè la fede, oltre ogni apparenza, che il Male sia, alla fine, un servitore di Dio? «Ben strano servitore» aggiunge Barth – straordinario, davvero: assolutamente disperato di potersi mai liberare, eppure operante con grandissimo zelo per il suo Signore; assolutamente *passato* e dolorosa *presenza*. Esso è incatenato all’esistere ormai irreversibile, e dunque al Signore creatore che l’ha voluto. E tutti i mali che l’esistere reca con sé mai raggiungeranno la potenza del No davvero nullificante.

Ebbene – ammetto di non poter concepire *No nullificante*; ma perché mai dovrei ‘lodare’ chi si serve dei ‘mali’? Non è evidente che la teodicea, ogni teodicea, partorisce da sé la domanda leopardiana, e ne è alla fine distrutta? Che significa che il Niente reale è vinto, che la sua esistenza è spezzata? Soltanto che si danno le contraddizioni e lacerazioni dell’esistere. Non darò ad esse il ‘sacro’ nome di Male? E sia – poiché se Male è Niente terrò questo nome in serbo per il Bene stesso: la liberazione dai ‘mali’. – Ma, si dirà, il Signore del Sì e del No vuole la *vita* libera dal Male: questa è la sua scommessa! Non rinuncia alla *passione* del vivere, ma la attraversa integralmente affinché Vita eterna sia. – Un’autentica lotta dovrà essere, allora, un *agón* che nulla assicura, e non quella opposizione al Negatore già da sempre superata. La lotta tra ‘chi’ vuole Vita assolutamente

libera dal male, che è qui-e-ora connesso all'esistere, e 'chi' ritiene la Vita così intesa l'assolutamente impossibile e perciò è *servo* del principio di *questa* vita, incatenato-incatenante ad essa; la lotta tra 'chi' si rivolge alla Vita im-possibile e 'chi' invece è legato all'*eterno* passato, ma *eterno* davvero, e cioè continuamente presente: alla evidenza che esistere è contraddizione, lacerazione, *male* – e da tale visione continuamente alimenta la propria 'nostalgia' per il Niente. È questa contraddizione che va concepita in tutta la sua realtà – ogni altra via è *Abschaffung* del Male, eliminazione del Male –, ma *nel concetto*, esattamente come Hegel ha spiegato per tutti i teologi avvenire: ciò che è stato, non è; l'Evento ha mostrato definitivamente l'essere-vinto del Male. Tutto è già stato deciso, e all'uomo compete liberamente realizzare il Fine già rivelatosi.

Nel criticarne le forme 'volgari', che riducono il Male alla *inaequalitas* tra gli enti per la loro finitezza e fanno del Bene un'immagine dell'armonia cosmica (piuttosto che viceversa), Barth svela il 'segreto' di ogni teodicea: pensare il Male come il passato di Dio, un "epoca" perfettamente vinta, che si opponeva realmente alla Sua creazione, ma che, in quanto pura negazione, sottostava necessariamente alla potenza del Sì. Naturalmente, per Barth, soltanto in Cristo questa vittoria è definitiva, ma l'incarnazione sta nella sequela della creazione stessa, confermando la 'bontà', e perciò dovremmo dire che essa si annuncia fin dal *fiat*, anche se si disvela poi nella sua verità solo col Cristo. Per Barth, la teodicea non comprenderebbe la *realità ultima* del Niente, che egli fa ergere, invece, a reale Nemico. Ma la realtà che egli assegna a tale principio è fin dall'origine subordinata, 'al servizio' – non è che la realtà di una posizione dialettica, di un principio logico. L'*intero* conta: il movimento onnicomprensivo che dalla creazione conduce alla conciliazione ultima tra

creatura e Creatore. In questo movimento la negazione giunge alla propria verità appunto negandosi.

Ma per quale essenziale motivo la teodicea doveva considerare il Male soltanto dal punto di vista delle mancanze, privazioni, ‘peccati’ dell’ente? Evidentemente per non attribuirlo ad un Principio che stesse di fronte a Dio, contro Dio. Affermarlo pienamente *reale*, e non *privazione* di realtà, sembrerebbe costringere proprio ad una forma di dualismo. (E per la ragione ‘sola’, decreta Lutero, non v’è altra via – a meno di non percorrere quella del puro ateismo o di bestemmiare Dio, dicendolo ‘cattivo’). Barth si ‘ritrae’ da tale conseguenza: il Male reale non è creato da Dio, ma è subordinato a Lui. Ma se è in sé subordinato, è evidente che serve il Signore fin dall’origine, e che pertanto la sua opposizione al Suo disegno è apparente. D’altra parte, se fosse una realtà davvero autonoma, nel senso pieno del termine, non potrebbe dirsi *mai* definitivamente vinta. Un essere reale nega, infatti, sulla base dell’affermazione di sé, del Sì che positivamente pronuncia a se stesso – un Sì che nessuno può togliere o concedere. Se il Niente è reale, è puramente assurdo affermare che esso è nient’altro che negazione.

Si riafferma così l’istanza dualistica? Barth deve rigettarne a priori la stessa ipotesi, poiché, è chiaro, se la *passione* dell’esistere fosse soltanto tenebra, *non-Parola*, potremmo corrispondere al vero Dio solo nientificandoci, *de-creandoci*. Ma Barth rappresenta, su questo punto essenziale, l’esatto *contro-canto* a Simone Weil! Tuttavia egli tiene ferma anche l’idea della realtà del Niente: impresa impossibile se, come abbiamo visto, concepiamo, in accordo con lui, tale realtà come subordinata da sempre ed eterno passato del Cristo. D’altra parte se essa non è il passato perfettamente posseduto da Dio e perciò nella Sua presenza perfettamente superato, non dovremmo attribuirle effettiva autonomia? Può essere ciò

che Dio ha vinto e insieme esistere effettivamente, continuare ad agire, minacciare veramente la creazione? Possiamo pensarla soltanto se pensiamo che Dio è il Signore del Sì e del No, nel senso che *entrambi* sono *in* lui, che la realtà della negazione non è altro dal Suo stesso affermarsi, da ciò che *in Lui* eternamente contra-dice la dimensione ‘effusiva’.

Il Male in Dio! Quest’idea schellingiana, con cui Barth *non* fa i conti, e che Pareyson ha ripresentato, mette davvero a tacere ogni forma di teodicea? No di certo, se il Male (sempre inteso come Niente reale), pur essendo non una realtà subordinata a Dio (idea che conduce alle aporie già emerse), bensì una sua interna dimensione, appare tuttavia definitivamente ‘assicurato’ al mero passato. Potremmo dire: ciò che in Dio è morto – ciò da cui Dio è vittoriosamente risorto. ‘Dio è morto’ significherebbe: la morte di Dio è stata; egli ne ha accolto in sé tutto il male, se ne è lasciato ‘invadere’ – ed ora esso è spento, la sua onda si è consumata. E da qui potremmo proseguire col discorso di Barth inalterato: la creazione ha vinto il suo Nemico ed è ‘libera’ ormai di procedere alla ultima rivelazione della propria Vita come Vita eterna. Potrebbe mai la libertà dell’uomo effettivamente contraddirre tale Futuro? La possibilità stessa di questa contraddizione è stata superata in Dio. L’uomo può liberamente solo ignorarlo, e dunque agire *come se* il Male non fosse per sempre passato. Uccidendo, facendo-male egli ‘imita’ ciò che è morto. Non si trattrebbe della realtà del Male, ma della realtà di colui che ignora che il Male è stato vinto, che si ostina nell’esser-morto, che insiste nel vivere il passato. Perché Dio permetterebbe tale ignoranza? La risposta non può che ripetere quelle canoniche: perché *peggio* sarebbe che Egli imponesse la sua Luce, soffocando così la libertà del volere. Ma questa *permisso* nulla toglie al fatto che il Male è

passato, irreversibile la fedeltà divina alla creazione, assicurato il Fine. Non basta, dunque, per ‘sconfiggere’ la teodicea, affermare che il Niente è reale in quanto partecipa della realtà divina. Tale affermazione, per quanto apparentemente ‘scandalosa’, non fa che esprimere narrativamente-mitologicamente l’essenza del dio pensato come Uno-che-è, dell’Uno la cui essenza consiste nel manifestarsi, nell’essere contraddizione, o, per parafrasare Nietzsche, Bisecazione originaria; l’Uno-che-è è molti, *inaequalitas*, dis-uguaglianza, conflitto, ma insieme dis-uguaglianza che mai ‘esce’ dalla unità, che sempre ad essa deve fare ritorno per essere concepibile.

Quanto pericolosamente si avvicina questa idea del Male a quelle ideologie vuotamente consolanti che lo riducono all’azione ‘ignorante’ dell’uomo, incapace di comprendere il proprio stesso ‘interesse’! Di nuovo, il Male non ha realtà propria – ne possedeva una, nell’unità divina, ma è stata superata. Dio l’ha messa a morte appunto morendo. L’uomo allorché ‘pecca’ non è che un’eco lontana e smarrita di quella lotta originaria in Dio, cui ha messo fine *la Decisione*: che l’ente sia. Visione che responsabilizza l’uomo, ma sulla scena di un dramma già deciso – che lo rende protagonista, ma di un dramma già scritto. *Tutta* la sua sofferenza appare insensata, ciò che patisce per colpa così come il dolore che infligge, il suo dolore innocente come l’atto con cui consapevolmente intende negare – poiché la potenza della negazione è stata negata; il Nemico è vinto e l’uomo non ne può indossare che la maschera; mai potrebbe farne risorgere la vita.

Ma come potrebbe Dio aver vinto il Male da renderlo così radicalmente passato? Il Male – per queste estreme teodicee che lo pensano in Dio – non è, appunto, una potenza estranea, non è reale in quanto astrattamente altro da Dio. Vincerlo significa, allora, che Dio *si vince* – che Dio vince la morte

che ha *in sé*. Ma di quale vittoria si tratta? Non fugga, la prego! È al suo ragionamento che voglio sottoporre queste meditazioni, non alla fede di C. È il loro vaglio che ora mi preme. Il Dio-che-è (e che il Deus-Trinitas pensa, a me pare, con la massima radicalità) è il Dio che muore facendosi creatura. Si vince, in questo, certamente, nel senso indicato dalla *kénosis*, ma se nel vincersi vincesse anche quella Persona della sua Vita che è *realiter* messa in croce, vincerebbe la totalità del suo stesso simbolo. Se la morte fosse definitivamente vinta, quale necessità ancora della Persona del Figlio? Quale necessità ancora del Deus-Trinitas? L'Uno-che-è imploderebbe nell'*Unum* sovra-essenziale. Vinta la morte è vinta la Persona-che-muore; la sua figura è il Passato; il Presente vittorioso è l'Uno; la distinzione delle Persone diviene eterno passato. A me sembra innegabile: se il Male è definitivamente vinto in Dio (pur essendo stato in lui), è definitivamente superata la ragione della Croce, il *lógos toū stauroû*; esso è stato necessario, condizione della salvezza che si è ‘consumata’ nella vittoria.

Ma come sarebbe ancora Vita se assolutamente ‘decisa’ dalla morte? La morte può esser detta eterno passato solo in quanto eternamente presente nella *Relatio intra-divina*. Essa è ‘ciò’ che eternamente deve essere vinto affinché qualcosa sia. La creazione non è senza il suo ‘fondamento’. Contro di esso Dio è in perenne *agonia*, *agón* che non potrebbe risolversi se non risolvendo il nodo stesso dei *Tria inseparabilia*. Il Niente è reale in Dio non semplicemente come il suo morto passato, ma come l’attuale possibilità che la morte prevalga. Dio, lasciando-essere, mostra la possibilità opposta, ma non la necessità che così sia. Dio rivela la possibilità che il Male sia un’«esistenza spezzata»; ma se tale possibilità venisse affermata come necessariamente anche ek-sistente, sarebbe la Sua esistenza a finire spezzata.

Ogni volta che egli dona esistenza, si fa ek-sistenza, vince la nostalgia di *pax profunda* che abita in Lui, ma solo arrischiadandosi alla passione della creatura e dal fondo di essa risorgendo. Questo non può essere inteso come un dramma consumato, ma costituisce il cuore pulsante del Presente divino.

E qui l'agire dell'uomo si rivela davvero *cum-patibilis* col dramma intra-divino. Il Male in Dio significa la reale possibilità che la decisione creatrice, il Dono perfettamente gratuito, venga meno, s'interrompa. Non sarebbe in alcun modo perfettamente libera altrimenti. Il lasciar-essere da parte di Dio ci ha rivelato la misura ultima del Dono: il Dono perfetto di sé affinché la libertà dell'altro sia. Questo è il Metro ultimo che misura ogni agire umano. È possibile lasciare ogni amore di sé per lasciar-essere, per dar luogo all'altro, o insistere in sé, ritirarsi gelosamente in sé affinché *nient'altro* sia. Questo *agón* nell'uomo non è affatto semplicemente il segno della sua *asthénēia*, della sua debolezza o della sua ignoranza nel riconoscere la vittoria di Dio sul Male – esso è il segno del Dio-in-lui, segno che egli partecipa autenticamente al dramma intra-divino, che, come Dante intuì, la sua figura reale è l'*eîdos* che balena al centro della Luce trinitaria. Dio non mostra che la possibilità della perfetta libertà del Dono, che è vittoria sul Male, in nessun modo la garantisce. Se la garantisce dovrebbe in sé affermare il definitivo superamento della ‘ragione’ della Croce; dovrebbe in sé affermare che la sua creazione è destinata-necessaria, poiché il Niente non ha più alcun potere, poiché il Nemico non è più che uno strano servitore; dovrebbe assicurare che ‘vi sarà fede sulla terra’. Ma chi garantisce, chi assicura, chi predica la Necessità che asservisce? Solo l’Idolo.

Unde Malum? Dalla possibilità da sempre aperta che in Dio il *Non lasciar-essere* prevalga. È nell'uomo, per l'uomo che essa passa all'atto, allorché egli

concepisce come puro possesso la propria libertà e ne pretende assoluto riconoscimento. E dunque allorché l'uomo si *asservisce* al proprio Sé e non è più libero. La condizione assolutamente generale del Male consiste nella possibilità che si ritiri il Donare divino. L'uomo la ‘incarna’ allorché concepisce la propria libertà come potenza che lo incatena al Sé. Solo la libertà *che libera* è perciò tale; negare la libertà come Dono è l’essenza del Male, negazione realissima, poiché nient’altro che affermazione della vuota identità del sé. Chi opera volendo che *nient’altro* sia è espressione reale di quella possibilità da sempre aperta per cui la nostalgia per l’infinito Niente può prevalere sull’Agape che crea lasciando-essere.

Diciamo dunque che la possibilità del Male consiste nel tener fermo l’essere-libero come possesso. A questa idea contraddice l’assoluta gratuità del Donare. Le due vie si decidono continuamente, senza mai essere-decise. Dio, nel suo *agón* col Niente, rivelà appunto di non ritenere la propria libertà un assicurato possesso, ma la potenza che lascia-essere. L’essere-libero di Dio non è dunque *la Libertà*. Ciò che egli rivela è appunto questo: che l’essere-libero è chiamato a corrispondere in tutto se stesso alla Libertà, donandosi integralmente, lasciando-essere al di là di ogni attesa, scambio, remunerazione. E chiama la sua creatura a com-patire questa im-possibile misura di Libertà, in nessun modo ‘entificabile’.

Dio può esser detto Signore del Sì e del No, ma non della loro com-possibilità. Egli può decidersi per il Sì o per il No, ma non ‘comprehendere’ i due in uno, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo. Ne ha in sé la potenza, ma può esprimerli solo distintamente. Così egli ha creato e ri-crea. Egli *non* è dunque la pura Libertà della totalità dei possibili, e questo *Non* è costitutivo della sua ek-sistente identità. Ma tale *Non* non va confuso in alcun modo

col Niente-Male di Barth, col Niente opposto all'*ordo bonitatis* tomistico, col Niente dell'abisso gnostico, ineffabile 'oltre' ogni possibilità creatrice. L'eksistere di Dio *non* è l'Inizio, in quanto l'Aperto infinito 'dove' da sempre, per sempre è, in atto, la perfezione del Dono, nella misura del suo effondersi e in quella del suo consumarsi; in cui tutti i possibili sono, in uno con la possibilità del loro stesso negarsi. Soltanto in relazione all'Inizio che essa *non* è, la Relatio intra-divina raggiunge la propria forma compiuta, ma insieme anche la piena misura della sua *drammatica*. La Relazione proviene dall'Aperto che essa non può definire, dall'*Ápeiron* che non può risolvere in alcun suo Logos. In questo limite la sua libertà realmente esiste, e nessuna Ananke potrebbe 'invidiarla'. Il Logos si decide per il lasciar-essere *che libera* – ma chi è così 'lasciato' può in ogni momento cancellare il segno della libertà ricevuta, e implorare tutela e voler-servire. L'essere di Dio rivolto al *Niente* dell'Inizio, in quanto Arché in-finita, non è il Male in Dio, ma la condizione del suo essere-libero. L'Inizio non è il *Nihil absolutum*, che resterebbe astrattamente separato dalla possibilità dell'ente, che finirebbe col *determinarsi* in quanto «non debet esse», ma Onni-compossibilità. Male è, nel suo ambito, nell'*ambitus omnium*, fare della libertà una 'preda', e cioè pretendere di catturare la Libertà che 'appartiene' solo all'Inizio, e dunque di separarsi, di *ab-solversi* dalla 'responsabilità' che ci vincola alla sua idea. Male è non pensare l'Inizio: non riconoscerlo, cioè, come condizione dell'essere-libero, e condizione da sempre, per sempre in gioco, poiché altrimenti non sarebbe che causa collegata a questo o quell'effetto, determinata in esso.

Certo, Male e Bene sono nell'Inizio; nessuno dei due è propriamente *Ápeiron*, poiché essi si rimandano l'un l'altro in inseparabile opposizione. Ma affermare che la condizione universale del Male sta-

rebbe nel ‘volto’ di Dio rivolto al Niente, come ciò esprimesse un suo ritirarsi dall’effondersi creativo, si fonda su un presupposto del tutto inindagato: che l’al di là di ogni determinazione, l’*Ápeiron*, sia al di là di ogni pensabile, *Nihil absolutum* – e che il Bene consista univocamente nell’‘esistentificare’. Ma *Ápeiron* è oltre ogni determinazione in quanto comprende in uno ogni affermazione e ogni negazione, e dunque possibilità e im-possibilità che qualcosa si dia. Non condizione del Male appare, allora, il rivolgersi del Dio Uno-che-è al Non-ente dell’Inizio, ma, all’opposto, Decisione che apre alla possibilità dell’essere-libero. È l’infinita Apertura dell’Inizio, la sua idea, che qui irrompe nello spazio-tempo della Relatio intra-divina e della sua relazione con il mondo – è la sua idea che ‘imitano’ uomini e dèi nel lasciar-essere, nella gratuità del Dono. È per quella Libertà che possono essere liberi; senza pensarla, senza riconoscerla, il loro mondo si chiude, implode in se stesso, la loro identità cessa di essere relazione. Questo costituisce il Male reale: non pensare l’Inizio, non aver cura del Ni-ente che è, genera il Male. *Nessuno* può affermare di aver trionfato su di esso. *Questo* Male è possibilità reale, *eterna* nell’Inizio: vincerlo significherebbe *determinare* l’Inizio, ‘finire’ l’in-finito. Ma altrettanto *eterna* nell’Inizio vive la possibilità del perfetto lasciar-essere, dell’essere-libero. Di fronte a tale bivio si decidono uomini e dèi, e la decisione che assumono in dissidente comunione produce le *epoché* del mondo.

Post scriptum I. Ancora sull’Inizio

Vorrei aggiungere una breve considerazione a quanto le ho scritto, sulle ‘tremende’ conseguenze che si dovrebbero trarre dal concepire il Bene (*effusivum sui*) come Inizio e il Male come il suo assolu-

tamente opposto. Se il Bene è al di là, neoplatonicamente, della stessa possibilità di dire ‘che è’, e il Male è il suo opposto, quest’ultimo dovrà risultare al di là del non-essere, e dunque *non* sarà l’opposto dell’essere (che sarebbe se fosse, appunto, non-essere in assoluto, *pantelôs*).

Se, poi, il Bene è pensato *in uno* come al di là dell’essere e insieme *effusivum sui, cohordinatum multitudini* (ciò che sembra inevitabile agli stessi neoplatonici), e in questo si oppone al non-essere, per lo stesso motivo non potrà opporsi al Male, che è al di là del non-essere. Il Bene sarà del tutto impotente nei confronti del Male; il Primo ineffabile, e tuttavia pensato come pura possibilità che qualcosa si dia piuttosto che niente, non potrebbe opporsi a ‘ciò’ che è al di là del Ni-ente stesso. Il Male apparirebbe allora come l’unico vero Solo, l’assoluta revoca di tutte le determinazioni che costituiscono il commisto. Se vogliamo pensare il Bene come Inizio, finiamo col collocare il Male al suo posto. A meno di non chiamare Bene proprio il venir meno di quella «stessa eterna ed immutabile possibilità contenuta nelle idee», possibilità che ek-sistenza si dia – domanda che già Leibniz, ben prima di Leopardi, definiva *tragica* nella sua *Confessio philosophi*. Ma fare dell’esistere il Male assoluto significa assolutizzare distruzione e rovina, che appartengono necessariamente al commisto. E al commisto, non al Male, pensa anche Nietzsche allorché nello *Zarathustra* < parla del massimo Male che comprende la Bontà suprema: il Male non si rivela qui che come l’infrangere-distruggere nel cuore dell’anima creatrice.

Il Bene in quanto poter-essere effettivo della perfetta gratuità del Dono non può essere l’Inizio, che è l’essere di tutti i possibili e della loro negazione. E l’opposto del Bene, la cui possibilità è pure compresa nell’Inizio, nel *Possest* dell’Inizio, è l’insistere nell’essere-libero come proprio possesso, è trasfor-

mare l'essere-libero in asservimento al Sé. Ma Sì e No rimangono reciprocamente relativi: *Relatio non adventitia* – e Relatio essenziale all'Inizio che è il loro ultimo Signore.

Post scriptum II. I saggi

Un filo rosso collega le speculazioni dei 'saggi' sulla natura del Male, un filo più resistente di tutte le differenze tra loro. In realtà, l'interesse che essi mostrano alla 'causa deorum', per scagionarli dall'essere *aitia* dei mali del mondo, è scarso o nullo. La loro ammirazione non va né agli dèi, né all'armonia cosmica, concepibile soltanto come «*ordo distinctorum et disparium*» (Tommaso), bensì al *vir bonus*. Egli solo è veramente *altro* rispetto al Male, in lui solo non si mescolano i contrari. Se stesso ammira il saggio – avido di pericolo, desideroso di esser messo alla prova, di esercitare la propria virtù. Il Male è provvidenziale per la militanza del saggio, affinché egli possa esprimere pienamente la propria sovrumana capacità di seguire la fortuna, anzi, di offrirsi ad essa e di precederne i colpi. Non gli dèi vanno difesi – è la vera divinità, quella del saggio, che deve essere compresa ed esaltata.

Ma questa posizione – che Seneca rappresenta con la più alta retorica nel *De providentia* – comporta, alla fine, il completo volatilizzarsi di ogni nozione di male. Esso è davvero e soltanto idea inadeguata. Non conta per dimostrarlo indulgere sui grandi temi delle teodicee, basta *mostrare* la figura e l'*agere*, la *Haltung*, del saggio, che fortuna e sfortuna non toccano, 'salvo' da tutto ciò che i mortali adorano o detestano. Questo *Vir qui adest* è lo svanire del Male.

<

La teologia cristiana contesterà con forza la *hybris*, la superbia implicita in questa posizione, che fa del saggio il 'salvatore' di se stesso e nega, insieme, ogni

speranza di universale salvezza. Ma l'errore del saggio sta altrove, ed è questo errore che lo 'condanna'. Assumendo se stesso «acerrimus sui vindex», strenuo liberatore di sé, il saggio fa consistere il proprio *prâgma* in tale scelta, decisione, *determinazione*. Ma nessuna determinazione in quanto tale può negare il suo opposto. Il saggio non fa che 'lasciare' il Male separato da sé. Egli non l'ha perciò vinto in alcun modo. Né si è 'liberato' da esso, poiché, in quanto parte opposta al Male, non è concepibile se non insieme a ciò da cui s'illude di ab-solversi.

Il saggio è precisamente la figura di chi ritiene proprio possesso l'essere-libero. In questo egli crede di liberarsi dal Male, mentre ne assume la stessa universale condizione. Qui sta il 'segreto' del suo quasi invocarlo per trasformarne la *saevitia* in *certamen*, e poter così dire di trionfarne. Mentre è il Male a trionfare, non solo 'fuori' del saggio, ma anche in lui, nel suo non essere che parte, nel suo tenere fermo il proprio essere-libero come 'morta' proprietà. Il dono del saggio, se vi è, è benevolenza; la sua apparente gratuità, quando si incontra, non è che sovrana indifferenza per ogni remunerazione.

E mai il saggio, nel ritenere se stesso icona del Bene, concepisce Bene e Male nel loro inseparabile opporsi come com-possibili nell'Inizio, certamen che nessuna decisione potrà mai risolvere. Ma mi permetta una breve, ironica postilla a difesa del *Vir bonus*. E sia: il saggio «ama» se stesso e questa *philosophchia* egli esprime nelle sue teodicee. Sarà vera 'modestia' dismettere tale 'follia', o piuttosto la più filistea delle *auto-assoluzioni*?

LETTERA III
PROFUNDA DEI

Caro B., mi aiuti! Temo di aver affrontato con troppa immediatezza il problema del carattere indissociabile dell'unione, che il Deus-Trinitas rappresenta. Con quali termini indichiamo il *comune* dei Tre, e con quali l'*ídion*, il proprio, di ciascuno? *Ousía* indica nel linguaggio teologico la *sostanza* unica della divinità, che cosa essa è, il *primo* dei suoi significati. Ma anche *ousía* dovrebbe potersi dire in molti modi. Che cosa è *ousía*? È l'universale? Ma l'universale è il comune nel senso del non essere proprio di nessuna delle cose di cui si predica, mentre qui noi dobbiamo cercare, all'opposto, la sostanza della *koinonía* intra-divina. Indica *ousía* ciò che l'ente è nella sua essenza? Ma allora essa risulterà inseparabile dalla singola cosa; sarà ciò che una cosa è *per se stessa*, separata dagli accidenti che possono capitarle. Dunque, l'*ousía*, in questo senso, sarà sempre qualcosa di determinato: conoscere l'*ousía* non sarà altro che conoscere la singola cosa. Ma, allora, come è possibile parlare di *una* sostanza comune? Non si infrange qui ogni procedimento logico?

Consideriamo il problema *logikôs*: l'essenza di ciascuna cosa non può essere altro da ciò che quella cosa è per se stessa (*Met.*, VII, 1029 b 14), non si può attribuire che ad una *sostanza* determinata, la cui nozione sia perciò una definizione, un *logos* che la determina in un 'orizzonte' preciso, senza implicare alcuna affezione o partecipazione ad altro. Aristotele 'vieta' che la stessa essenza possa predicarsi di una sostanza comune ad entità distinte. Come può la teologia trinitaria trasgredire questo 'divieto' nel momento stesso che assume il perno del ragionamento aristotelico? Per essa, infatti, *ousía* non è universale, non è Idea, non è genere, ma, appunto, l'essenza di ciò che veramente *esiste*, ed esiste individualmente in tre *ipostasi* – *ousía* non indica alcuna essenza 'astratta', ma, piuttosto, una *phýsis*, la natura dei Tre, che costituisce un'identità *reale*. La teologia trinitaria, insomma, fa propria la posizione aristotelica, che concepisce essenza e singola cosa inseparabili, per poi definire l'unità reale delle Persone divine, attribuendo così a *ciascuno* dei Tre *identica* essenza.

Non avrebbe ovviamente alcun senso chiederci se sia lecita o meno l'"operazione". Ciò che conta è che *attraverso* di essa viene teo-*logicamente* pensato il Deus-Trinitas, il Dio, cioè, dell'ecumene cristiana. Che cosa si pensa con essa? e quali ne sono gli effetti? Affinché l'unione sia indissociabile, essa non può configurarsi come una relazione logica o indicare una nozione generalissima ('Dio', 'divinità'). La relazione stessa deve valere come *ousía* e risultare come tale *definibile*. Ma la relazione non è altra cosa dalla realtà delle tre ipostasi che la compongono: l'*ousía* comune esiste inseparabilmente da esse, in esse. Non vi sono i Tre e poi la loro relazione, ma i Tre sono la *Relatio*, che è Dio. Dunque, la realtà della *ousía* comune non è altro che la realtà della sostanza di ciascuno dei tre: ciascuno ha veramente

come propria una sostanza identica a quella dell'altro. Ma appunto questo era risultato impossibile! che potesse esservi *ousía* identica di entità distinte. *Logikós* potrà darsi soltanto somiglianza, similitudine: l'essere *homoioúsios* di ciascuno dei Tre, mai *homooúsios*, mai consustanziale – a meno di non fare dei Tre semplici nomi indicanti lo stesso e perciò dei loro stessi nomi mere convenzioni. Come poter mantenere la realtà della relazione e, insieme, il proprio, il ‘linguaggio’ proprio, delle distinte ipostasi, il ‘carattere’ della loro natura? La ‘logica’ dell’eresia è tutta qui che si gioca: impossibile predicare dei Tre *mía ousía*, assurdo il ‘consustanziale’, solo di similitudine è lecito parlare. Il che significa: la relazione è accidentale, non può esser fatta valere per la definizione della sostanza. Definibile è soltanto l’ente in quanto per se stesso; la nozione dell’essenza di una sostanza coincide con la sua *definizione*; di un ente conosco l’essenza quando l’ho definito senza ricorrere a nulla che non appartenga a lui stesso, senza nulla predicarne che appartenga a qualcos’altro.

Ora, ecco il problema del Deus-Trinitas; l’*ousía* è l’*ousía* delle ipostasi, riferita ad esse nelle loro distinte proprietà – e proprio tale distinzione è la loro stessa *koinonia*. In ciascuna di esse è l’altro; nel predicare ciascuna per sé, la colgo *immediate* nella sua unità con l’altro, senza che se ne smarrisca la distinzione. Non si tratta, è bene ripeterlo, di affermare che l’*ousía* divina spetta a tutti i Tre: questa semplice affermazione condurrebbe a intenderla come nozione universale. Soltanto ancorando inseparabilmente *ousía* a *hipóstasis* si salva dell’*ousía* l’esistenza concreta. Parlando di *ousía* divina non parlo che delle stesse Persone. La ‘divinità’ comune non è nulla che le trascenda. E qui cade anche l’invalidabile differenza col neoplatonismo. Ma, appunto, ne posso parlare? è possibile *significare* ciò che veramente è la sostanza comune di entità veramente distin-

te? *Mistero* è la parola che qui la teologia pronuncia. Ma proprio il mistero è ciò che essa deve cercare di esprimere col linguaggio più preciso.

Per esprimerci sempre *logikós*, se *ousía* è null'altro che l'essenza della cosa stessa, ciò che appartiene esclusivamente alla cosa singola, non si potrà predicare una relazione che per accidente; la relazione, potremmo dire, non formerà che un 'sinolo' non necessario, 'corruttibile', di cui si potrà predicare l'essenza soltanto in modo relativo (così come, d'altronde, si dice anche il 'che cos'è' delle altre categorie: *Met.*, VII, 1030 a 23 sgg.). E allora o il Dio è Uno, o Tre sono le sostanze; o la monarchia divina si afferma come unità che *subordina* sostanzialmente al Padre le altre Persone, facendone suoi 'ministri', o la individualità di ognuna si determina e definisce *per sé*, senza riferimento *ad alium*. Che cosa è *mistero*, allora, per il teologo trinitario? Di nuovo, la *sostanzialità* della relazione stessa. Che cosa costituisce il suo assillo? 'Salvare' la relazione da quella 'condanna' all'accidentale che la filosofia sembra decretarne. Ma si tratta di vera 'condanna'? L'*ousía* non è concepibile come un'idea universale astratta dalla cosa; ma che cos'è *ousía*, alla fine? che cos'è quel *quid* che costituisce il se stesso della cosa, l'*arché* della cosa? Se affermiamo *univocamente* che nulla di ciò che è comune può esser detto sostanza, poiché la *ousía* «non appartiene che a se stessa o al soggetto che la possiede, di cui è appunto l'*ousía*» (*Met.*, VII, 1040 b 23-24), dovremmo concludere che cercando l'*ousía* (e cioè perché una cosa sia se medesima) non facciamo che ricercare *nulla* (οὐδέν ἐστι ζητεῖν, *Met.*, VII, 1041 a 14-15), poiché già presupponiamo l'esistenza di ciò intorno a cui verte l'interrogazione (non chiederemmo, infatti, perché l'uomo abbia questo o quel carattere, ma perché l'uomo è uomo). L'istanza di massima concretezza che sosteneva l'analisi sembra qui rovesciarsi nel suo opposto:

se si volesse definire la cosa attraverso null'altro che se stessa, non potremmo alla fine che 'mostrarla' nella sua nuda singolarità. Qui si apre un abisso, nel quale dovremo pur cacciarci – ma che Aristotele sembra, invece, 'saggiamente', evitare. Seguiamolo ancora: che cosa in realtà si chiede indagando sul *perché* dell'ente? È *evidente* che se ne cerca la causa (*Met.*, VII, 1041 a 27). La domanda intorno all'ente va così *specificata*: non perché è, ma perché è *questo* o *quest'altro*, perché ha questa o quella *forma*. Ogni ente è un composto, ma il composto non è semplice somma delle parti, così come la sillaba non è riducibile alle lettere che la compongono. Ciò che fa del composto *questo* ente determinato non è a sua volta un elemento, ma la sua causa. E questa è la *ousía* di ciascuna cosa (poiché è la causa prima del suo essere).

Ma è evidente che per ricercare l'*ousía* in quanto *causa* non è possibile condurre l'indagine senza mai predicare della cosa nulla di altro da sé; si cercherà, all'opposto, proprio come qualcosa convenga a qualche altra (*Met.*, VII, 1041 a 24-26): perché queste pietre siano una casa, queste lettere una sillaba, perché in generale la materia appaia sempre in questa determinata forma. Neppure la forma è in alcun modo separabile dalla materia della cosa, costituendone la causa immanente, e tuttavia, se la sostanza è forma, essa non può essere predicata che attraverso il rimando ad altro dalla cosa stessa, ponendola *in relazione* con altro da sé – e relazione che non può essere accidentale, poiché essa permette di pervenire appunto alla stessa «causa prima dell'essere». Il logos che esprime l'*ousía* in quanto causa formale è logos che *collega* – e collega precisamente l'arché-principio (che non è «*stoicheîon*», che non sta «*in elementis*») con gli elementi in cui si compone ed è divisibile.

Ma qui Aristotele – lei dice – parla del *sinolo* di materia e forma, parla cioè delle sostanze comples-

se ed esplicitamente rimanda la ricerca intorno a quelle «semplici»: «se esistano alcune sostanze accanto alle sensibili e come esistano, e inoltre se vi sia una qualche sostanza separata, e perché e come esista, o se invece nessuna ve ne sia oltre le sensibili» (*Met.*, VII, 1028 b 28-31). Sarebbe dunque del tutto impossibile tracciare una fondata analogia tra la nozione aristotelica di *ousía* a proposito delle sostanze sensibili e quella che dovrebbe fondare la relazione tra le ipostasi in una ‘logica’ trinitaria.

È vero, il problema della relazione si pone in termini affatto diversi a proposito della sostanza sovra-sensibile. Ma forse che essa è definibile puramente per sé, nella sua perfetta singolarità? Abbiamo già visto, nei nostri colloqui, che avviene, in certo modo, esattamente il contrario – e cioè che proprio la «sostanza immobile, eterna e separata dalle cose sensibili» non solo non è astrattamente altra rispetto al tempo e al movimento di quest’ultime (è, anzi, l’*atto* che li spiega), ma appare all’intuizione come la Relazione per eccellenza: la Relazione per cui il pensiero permane presso se stesso, non si distacca mai da sé: *Relatio non adventitia*. E se abbiamo ben compreso l’analisi precedentemente condotta a proposito delle sostanze composte, allora vediamo come il Libro XII compia l’opera senza alcun ‘salto’ ad altro genere: la sostanza sovra-sensibile è sostanza... perfettamente *analogia* a ogni altra.

– Ma, lei insiste, la relazione di cui si parla ha luogo nell’unità semplice del Motore immobile. L’Uno-che-è intuendo e pensando sé non ha nulla a che fare con la distinzione reale delle ipostasi nell’unità della sostanza.

– Tuttavia l’intelligenza che pensa se stessa non è neppure veramente *separata* dalle altre sostanze. Come lo potrebbe se è *oggetto d’amore* e così esistendo tutto muove? Per meglio dire: essa appare separata proprio al fine di spiegare il movimento delle altre

sostanze (le sensibili eterne e le sensibili corruttibili): si tratta in realtà di una distinzione che *articola* il Tutto, e che lo rende perciò stesso articolabile in un *logos*.

– Le sostanze in gioco saranno pure distinte e non astrattamente separate, lei dice, ma tuttavia lo sono assolutamente, così come Aristotele esigeva apparisse anche ciascuna di quelle sensibili. Nel Deus-Trinitas siamo invece al colmo del paradosso: la sostanza semplice per definizione, il Dio, dovrebbe darsi in tre ‘esistenze’, sussistere in tre ipostasi distinte e in perfetta *koinonia*. La relazione della sostanza sovra-sensibile con se stessa, relazione concepibile proprio perché essa è *choris*, separata-distinta da quelle sensibili, non ha alcuna analogia con la relazione fra tre ipostasi, che avrebbero inoltre ciascuna l’assolutamente medesima essenza. Questo è ‘mistero’ e basta, in alcun modo *logikós* esprimibile.

– Amen, amen, caro amico, sennonché poi, gli stessi grandi teologi del ‘mistero’ si precipitano a tentare di *dirla*. Perché? A me è il loro *problema* che massimamente sta a cuore. La sostanza di qualsiasi *res* non può consistere in una idea universale, ma deve *esistere* nella cosa stessa. Ciò vale anche per la sostanza sovra-sensibile. Ma se ricerchiamo che cosa una sostanza sia, il suo principio, dobbiamo necessariamente porla in relazione con altro da sé. Nel momento stesso che ce ne formiamo una nozione, che la esprimiamo in un *logos*, avviene questo. Anche *Deus* è, sotto tale aspetto, *Relatio*. Ma come è possibile concepire la forma specifica della relazione nella divinità? Non certo come relazione tra sostanze diverse, poiché essa sarà sempre relativa e affetta dall’accidentale. Il ‘modello’ di relazione necessaria che la ‘teologia filosofica’ presenta è quello della relazione del Pensiero con se stesso, la ‘deificazione’ della parte egemonica dell’anima, del *Noûs*, che anzitutto e principalmente riflette se stesso. Ma

la sua ‘attività’ è lungi dal limitarsi a tale auto-riflettersi! Esso *ek-siste* anche in relazione alla motilità complessiva dell’ente, poiché la spiega; immanente in esso è il *Logos*, la ragione del movimento del Tutto. Da qui può aprirsi la via, e può aprirsi senza ‘strappi’. Certo, il *Noûs* di cui parliamo non è affatto creatore – ma tuttavia è separato solo in quanto arché, principio, causa, non certo come *Unum* al di là di ogni determinazione, *Sigé* impenetrabile. Ma se il suo essere-in-relazione fosse, a questo punto, essenzialmente analogo a quello delle sostanze sensibili, il Primo cesserebbe di essere tale e non apparirebbe che una delle cause collegate all’effetto nella ‘catena’ che esse costituiscono. La relazione, dunque, per cui il Dio *ek-siste* in relazione all’ente deve appartenere alla stessa essenza divina, deve sussistere realmente in essa. La relazione per cui Dio conosce se stesso *immediate, ab aeterno*, e quella per cui è ‘intrinseco’ alle sostanze sensibili (non importa qui se nella forma del creatore o dell’ordinatore o in quella del Motore immobile) devono darsi come entrambe necessarie, entrambe indissociabili in Dio. Insomma, come due ‘volti’ della stessa, identica sostanza, perfettamente *uno* e senza mescolanza alcuna.

– Sosterrei insomma – lei incalza – che il paradosso del Deus-Trinitas è imposto dalla prospettiva onto-teologica che già domina nell’‘ipotesi’ dell’Uno-chè-è e nella sua ‘traduzione’ in Pensiero-di-pensiero – ovvero che il Dio *logikós* cristiano è ‘logico’ anche da questo punto di vista.

– Sì, ma voglio anche aggiungere (e già ne abbiamo in altre lettere discusso) che la stessa ‘singolarità’ della sostanza prima (come di ogni sostanza intesa *per se una*) non può che sussistere insieme anche *ad alium*. Ora, o questo significa la presenza in Dio di una effettiva distinzione tra *ousíai*, oppure ciò comporta che rivolgendosi in sé *ad alium* la sostanza divina si rivolge a se stessa, in se stessa, si *ri-volge* ap-

punto, permanendo nella sua unità. La sostanza è *una* proprio nel suo esistere secondo il carattere distintivo delle Persone, τὸ ἰδιάζον τῶν ὑποστάσεων (Basilio di Cesarea, *Sullo Spirito Santo*, XVIII, 45). Esse non formano una successione (semmai un ordine, in cui ognuna è ugualmente «degna di onore»: *homótimos*), ma il manifestarsi, *simul*, co-eterno, dello stesso. E in quanto la sostanza non può non esistere, essa non può manifestarsi che *distintamente*. Se cercassimo di definirla come perfetta singolarità cercheremmo il *ni-ente*. Ora, la distinzione intra-divina, se deve distinguersi da quella che sussiste per le sostanze composte, non potrà distinguersi essenzialmente che per questo: non per il suo non-essere relazione, ma per il suo esserlo necessariamente. E per concepire una relazione necessaria non posso che concepirla come distinzione di ipostasi nella medesimezza della loro essenza. In questa prospettiva, appunto, pensare la divinità come oltre ogni relazione significherebbe pensarla oltre essere e non-essere, ovvero pensare *ni-ente*.

Il ‘mistero’ non consiste pertanto nella forma del Deus-Relatio, né nella *ragione* per cui l’unità della sostanza debba ek-sistere nella distinzione delle ipostasi, poiché, se essa è pensata come ek-sistente e la relazione come veramente necessaria, nessuna conclusione diversa può conseguirne. Il ‘destino’ della onto-teologia si dipana coerentemente. Il vero paradosso del Deus-Trinitas consiste, a mio avviso, nella irriducibilità della sua forma proprio alla relazione di cui abbiamo parlato, alla relazione tra le distinte ipostasi nella indissociabilità della loro comunione, grazie alla unità della sostanza. Questa idea – il cui *drammatico* problema, non mi stancherò di ripeterlo, è quello che massimamente ci riguarda: è quello dell’essenzialità dell’essere-in-relazione per ogni distinta *ousía* – riduce la relazione alla sostanza di ciò che è in relazione, di ciò che appare in essa. Le *due*

figure che allora si impongono sono quelle stesse per cui si impone pure, intuitivamente, l'unità della sostanza: uno il Padre, uno il Figlio, e i Due non sono che Uno. Che 'volto' esprime, allora, lo Spirito? La *Luce* che rende-visibile, per cui Padre-Figlio si riconoscono, Luce che viene da loro, che è loro, che non è altro dalla loro sostanza, ma che esprime appunto l'istante eterno per cui la divinità si illumina, conosce se stessa attraverso la sua Luce e così in uno si comunica, si rende visibile all'anima e la conduce alla Vita. I Tre, dunque, si riducono ai Due e alla loro illuminante relazione, la Luce che ne manifesta la necessità. Lo Spirito rende chiara la distinzione tra i Due, assai più che chiarire la propria nei loro confronti; 'impedisce' la loro mescolanza, ma per apparire alla fine nient'altro che la luce della *loro* relazione.

Eppure proprio lo Spirito, a mio avviso, è il testimone più forte, la Persona che più 'paradossalmente' minaccia il paradigma onto-teologico, il 'protagonista' della Vita intra-divina che fa segno della irriducibilità della *Relatio non adventitia* alla relazione necessaria tra le ipostasi. È lo Spirito il 'mistero' che ancora dobbiamo cercare di dire con precisione.

«*Spiritus est Deus, pneûma*» e nell'*alétheia*, nella Disvelatezza che la Luce dello Spirito fa essere, lo si deve adorare; l'*alethinòs theós*, il Dio che si manifesta, che esce dalla sua *léthe*, viene a noi nella Luce dello Spirito. Ecco la grande *novitas*, la lieta Notizia: nella «novità dello Spirito» (*Rm*, 7, 6) l'Agape divina si manifesta e diffonde nei nostri cuori (*Rm*, 5, 5). – Non è questa la parola che fece «in passato sulla terra il balzo più grande verso la miscredenza» (Nietzsche), la parola davvero irreparabile? Ma il *pneûma* giovanneo è pensato da Nietzsche secondo la 'traduzione' hegeliana, che a sua volta dipende,

‘alla lettera’, dall’interpretazione luterana: *Geist* è Dio – impetuosamente rivolto a suscitare vita, movimento, divenire, ‘febbre’ inesausta onni-avvolgente, che in se stessa ritorna *piena* di ciò che ha suscitato. *Null’altro* che potenza vivificante e che *tutto* nella sua creazione manifesta, *nulla* gelosamente tiene per sé. Ciò si esprime nell’*etimo* stesso di *Geist* – e Hegel non fa che commentarlo: è questo il concetto (poiché di concetto, *Begriff*, si tratta) più sublime: solo lo Spirito è Reale. Spirituale-Reale è sé da se stesso distinguere, diventare *Gegen-stand* per sé, e nel dramma di tale contraddizione rimanere presso se stessi, non ‘perdersi’, ma, anzi, comprendere che questa è la via del conoscersi e del *Sapere*. *Geist*: Vita che si manifesta nell’‘esporre’ le differenze che la compongono, nel suscitare le distinte *ousíai*, e che proprio in tale differire sa comprendersi e conciliarsi a sé. Nulla al di là di tale Relazione, nulla di ‘misterioso’ o ‘ignoto’. Dio è *questo*: universale *Relatio*, perfettamente manifesta nella distinzione di tutte le sostanze. Lo Spirito altro non esprime che l’essere Relazione di Dio. La distinzione tra le ipostasi dileguia nell’unità dello Spirito; la distinzione rimane fondamentale, ma è quella tra *momenti* che si inverano appunto nel movimento dello Spirito. Nessun carattere specifico, nessun *ídion* appartiene qui allo Spirito in quanto Persona; lo Spirito non è Dio *con* gli altri caratteri della *koinonía* divina, ma l’auto-disvelarsi di Dio nella sua essenza, ‘risoluzione’ di Dio da ogni nascondimento. Sì, balzo nella miscredenza: poiché nulla più vale il credere là dove può il sapere.

Ma non era questo un esito (grandioso, come Nietzsche si avvide) già destinato, a partire dalla interpretazione del nesso trinitario sulla base dei termini greci come relazione tra ‘momenti’ della stessa sostanza? E il senso della *Relatio* non era già univocamente svolto in quanto Azione onni-comunicante e onni-pervadente? Lo Spirito è la *koinonía* perfetta

della Vita divina nella totalità delle sue manifestazioni; essa non ‘esce’ da sé disvelandosi; l’Agape che forma l’unità delle Persone (*theòs agápe*) è la stessa del Verbum *ad gentes*. Ma lo Spirito, appunto perché altro non significa che questa eterna *koinonía* (2 Cor, 13, 13), risolverà eternamente in essa ogni momento di *kénosis* e di abbandono; in questo senso la sua ‘persona’ può valere anche come l’*Adveniens* della Vita intra-divina. Ma Hegel è un gioachimita sui generis! Quella dello Spirito non è un’età storicamente determinabile; è il Regno stesso eternamente attuale, la sua Presenza; ‘storica’ non è che la sua comprensione da parte del soggetto, il suo diventare-concetto. L’*atto* del Regno precede, proprio nel senso dell’essere *Arché*, ogni potenza rivolta a comprenderlo e realizzarlo. Se lo Spirito non è che lo spirito della comunità essenziale tra le Persone, e queste non sono che i momenti essenziali dell’intero, ‘funzioni’ del suo affermarsi, Hegel è il teosofo, e le critiche che la teologia gli rivolge non saranno che glosse ostinate.

Che lo Spirito conservi nella ‘sinfonia’ dei Tre inseparabili il senso ‘tremendum’ dell’energia del Vento che irrompe dall’alto e feconda e genera, è indubbio. I Greci ne conoscevano bene il valore: è il *pneûma theoû* che rende *entusiasta* il cantore in Platone, *ispira* la Pizia, e ingravida Io nelle *Supplici*: l’arcaico irradiarsi di una potenza irresistibile, che colma l’anima e la fa generare. Così negli *Atti degli Apostoli* (2, 2-4) lo Spirito che ‘fa parlare’ gli Apostoli precipita dal cielo tuonante e con *violenza* li afferra e li trasforma. La *ruah Yahweh* di Isaia, 11, 2, balza sull’uomo; non è Angelo, non è semplicemente annuncio, è vera presenza, avvento irrevocabile – e questo rimane il timbro del *pneûma* neotestamentario. Basti citare *Marco*, 1, 12: istantaneamente lo Spirito afferra Gesù e lo *scaraventa* («*ekbálleí*») nel deserto (è qui usato lo stesso verbo che altrove indica

il cacciar via i demoni), o in *Atti*, 8, 39, dove Filippo è *rapito* dalla sua energia. Lo Spirito ci travolge imprevedibile, ma per scagliarci *oltre*; ci *sradica* per trasformarci; è la Potenza che rinnova, che fa rinascere da servi della lettera e della Legge a figli secondo la ‘misura’ del Figlio.

Ma, allora, Spirito è il Signore, e *pneûma* può essere solo il «*pneûma* del Figlio» (*Gal*, 4, 6)? non riconoscerlo, non credervi è la stessa cosa che non credere al Signore? Tuttavia il suo irrompere non è legato a nessuna opera, a nessun atto specifico, neppure al battesimo; fa che l'uomo creda, fa l'uomo partecipe della Gloria divina, non nasce dalla fede; converte, produce la *metánoia*, non ne è il frutto. Non è l'Evento che genera lo Spirito, ma lo Spirito *inspira* in esso e perciò esso è liberante (*2 Cor*, 3, 17). I frutti *dello Spirito* (*Gal*, 5, 22) sono caritas, gaudium, pax, fides; ciò significa che lo Spirito ne è soltanto il mediatore, che *attraverso* lo Spirito essi si diffondono e colmano l'anima? Allora lo Spirito non indicherebbe che il carattere auto-disvelativo del Dio *alethinôs* e, in quanto tale, *logikôs*. Non si tratterebbe affatto di tre ipostasi in una sostanza, ma della stessa *ousía-esistenza*; la sostanza divina non può che apparire, ed appare nello spirito *del Figlio* («*Ego sum*», *Gu*, 4, 26). Ma la luce dell'unione non finisce così col nascondere la verità della distinzione? E se la distinzione non appare, quale potrà essere la verità della *relazione*? Se le Persone sono in relazione reciproca soltanto *relative*, e cioè in una forma tale per cui non appaiono che come momenti del manifestarsi dell'Intero, riducibili al suo essere *effusivum*, *communicativum sui*, la relazione stessa non sarà necessaria, poiché essa è pensabile come tale soltanto se ‘salva’ in sé perfettamente la distinzione, se ‘i nomi’ della formula trinitaria non si risolvono, alla fine, in un Nome: quello di *Geist*, appunto.

Sì, le parole che Egli pronuncia sono Spirito, an-

zi, è lo Spirito; la vita del Verbum è quella dello Spirito (*Gv*, 6, 63), ma, ad un tempo, «fiumi di acqua viva» *sgorgheranno* da colui che lo ascolta: «Nondum erat Spiritus» (*Gv*, 7, 39). Lo Spirito compie la propria opera *con* Gesù, testimonia di lui, lo glorifica – ma si rivela, insieme, come un *Adveniens* immanente al suo Avvento, alla sua presenza. Non un tempo successivo cronologicamente (l'errore del gioachimismo!) ma ‘ciò’ che l'apocalisse ri-vela, la dimensione ri-velativa dell'apocalisse. Così va ascoltato *Gv*, 14, 15 sgg.: colui che è nel Padre e ha il Padre in sé e che la forma di questa Relatio annuncia all'uomo, non è *solo*. La Relazione, che costituisce il sale della sua Novella, non si esaurisce nel suo manifestarsi. Egli *va*, infatti. La Relazione non è senza *reale* abbandono. ‘Salvezza’ della relazione nell'abbandono, questo è lo Spirito. L'abbandono del Figlio *manda* lo Spirito, l'altro Paraclito. E allora soltanto la Relazione è eterna («ut maneat vobiscum in aeternum»). Il mondo non lo accoglie, ma «voi lo conoscete»: lo conoscete *ora* e *sarà* con voi. Lo «spirito di verità» (14, 17) lo rivela: Il Figlio deve andare, perché il Paraclito avvenga (16, 7). L'apocalisse del Figlio non esaurisce lo «spirito di verità»; «in omnem veritatem» conduce lo Spirito, ma attraverso il ‘venir meno’ della Presenza («non mi vedrete più»). La Relazione va compresa nella notte dell'abbandono: in essa lo Spirito ci accompagna. È ‘ciò’ che non ci abbandona nell'abbandono, è ‘ciò’ che fa apparire presente l'assenza, l'*ulteriore* dell'infinita tristezza di Gesù al Getsemani. ‘Ciò’ che torna a smarirti dopo averti trovato – e ti ritrova nel tuo averlo perduto.

Ma lo Spirito non annuncia l'*Adveniens* assolutamente ‘nascosto’ nell’Ora (e così ‘salvo’ in essa) se non in quanto è ri-velazione dell’*altra* dimensione della Relatio. Lo Spirito esprime la verità ri-velativa dell'apocalisse, che è *ora*, soltanto in quanto è il segno del *non* essere Inizio della Relatio stessa. Il pas-

so decisivo mi pare *1 Cor*, 2, 10 sgg. Il contesto sembra ancora indicarci il senso disvelativo dello Spirito (*pneûma* dell'*apocalisse*, nel senso più forte e rigoroso: *Ef*, 1, 17). Lo Spirito ci fa conoscere «quod oculus non vidit, nec auris audivit» in quanto tutto scruta, indaga, esplora (*ereunáo* è tutt'uno con *eiromai*: colui che cerca, che segue le tracce è lo stesso che *interroga*) – anche «tà báthe toû theoû», *profunda Dei*. Nessuno sa che cosa sia *il proprio* di Dio se non lo Spirito. Lo Spirito è *di* Dio, come è dell'uomo lo spirito dell'uomo; non disincarnabile quest'ultimo, e neppure quel primo, se è Dio anche il Logos che si è fatto carne, e tuttavia *segnato* dall'essere *il solo* a conoscere «quae Dei sunt». In nessun modo è detto che lo Spirito disveli gli abissi di Dio e tutti li possano così conoscere. È detto, invece, che l'uomo *riceve* lo Spirito per conoscere ciò che Dio gli ha donato, la sua *Charis*: questo lo Spirito insegna e di questo possiamo *parlare*. La dimensione del Dono – come abbiamo tante volte ripetuto – indica il possibile ultimo, l'*éschaton* dell'essere-rivelazione di Dio, non il suo Abisso. ‘Ciò’ sta nell’*in sé* dello Spirito: lo Spirito conosce *in sé* ‘ciò’ che non procede nella Rivelazione, e comunica il Dono-di-grazia, questo soltanto, *attraverso* il Logos, l’essere-Verbum di Dio. Ma la dimensione effusiva caratterizza il Logos, appunto, mentre quella rammemorante, quella che si rivolge e ‘converte’ ai *profunda Dei* caratterizza lo Spirito.

Il Figlio *non* sa tutto ciò che sa lo Spirito: né il *kairós* della sua perfetta Presenza (del senso ultimo della sua *parousía*), né che cosa ne sarà della Terra. L'*éschaton* della Relazione tra le Persone non è saputo dal Figlio; ma non sarebbe pensabile vera Relazione senza che le Persone si rivolgessero al comune Abisso. Lo Spirito non sa ‘qualcosa’, che ‘sfugge’ al Figlio, ma sa che la Relazione intra-divina è escatologicamente tale se si apre a ‘ciò’ che costituisce il suo inattingibile, all’In-finito che la comprende e

che essa in nessun modo potrebbe rappresentare. Partecipando alla Rivelazione lo Spirito ne *sa* l'abisso, e cioè l'indisvelabile, *sa* che il Logos, «quae et loquimur», non è tutto; anzi, che è Parola solo in quanto anche, e in uno, *ad-verbum* rivolto a ‘ciò’ che nei suoi limiti non potrà essere compreso. *Éschaton* delle possibilità della Parola è il suo ri-velarsi come Ad-verbum; l'*éschaton* delle possibilità della Relazione è ri-velarsi come Relatio all’In-finito onni-avvolgente ogni determinazione e dunque ogni relazione. Lo Spirito significa il rammemorarsi della Vita intra-divina del suo non essere Inizio e, *perciò*, del suo essere vera Relatio necessaria non solo in quanto ‘concordia’ di abbandonati-abbandonanti, ma ‘concordia’ tra la determinatezza della relazione e l’In-finito, da cui ogni relazione, nella sua astratta identità, tenderebbe sempre a *staccarsi* per porsi come unica *Arché*. Lo Spirito ‘libera’ la Relazione intra-divina dal rappresentarsi come *assoluta*. Perciò essa può comunicarsi, poiché, nello Spirito, essa comunica con l’Inattingibile – perciò può esprimersi nel Dono-di-grazia, poiché, nello Spirito, *sa* che senza perché, gratuitamente, dalla Libertà dell’Inizio essa stessa ‘proviene’.

Siamo pronti ora a bere «il vino forte» (Lutero), quello che ci dà forza soltanto dopo che il vecchio Adamo è ben morto in noi e che uccide, invece, il lattante? Lo Spirito è libertà da ogni determinazione (e perciò anche dall’assenza di determinazioni); non sai da dove venga (poiché non è ‘dove’ l’abisso di Dio) né dove vada: «ubi vult, spirat» (*Gu*, 3, 8). Il Dono è tale se non necessario, se è l’estremo dei possibili. Lì soffia lo Spirito, ma non *deve*. Neppure la fede in Lui potrebbe assicurarcene. Come possiamo essere *certi* della *fede*? E proprio la fede ‘certifica’ che il Dono è *doreán*, in nessun modo ‘calcolabile’ –

e anzitutto lo è quel Dono che la Sua stessa vita rappresenta.

Il «vino forte» dell'elezione fa cenno alla conoscenza che lo Spirito ha dei «profunda Dei». Per la stessa Libertà che lo fa *ek-sistere*, lo Spirito 'inspira'. Impossibile 'comprometterlo' in una trama giuridico-economica, limitarne la 'tremenda' libertà. Certo, poiché 'communicativum sui' (e comunicativo anche dell'incomunicabile) lo Spirito *chiama* tutti; chiama nel suo stesso darsi, rivelarsi. Ma il chiamare non è 'eleggere': *klettoi* non può affatto coincidere con *ek-lekttoi*. 'Chiamare' non significa altro che la dimensione ri-velativa dello Spirito, ma nello Spirito essa è appunto affatto distinta dalla possibilità che alla chiamata si dia risposta; l'in-vocazione può cadere senza trovare alcun 'vocato'. Nello Spirito si fa anche segno al possibile che il 'chiamare' non 'elegga', che il ri-velarsi non 'inspiri', che il 'communicativum' imploda.

Ogni equivoco consiste nel ridurre l'elezione a pre-destinazione, o nell'intenderla come espressione di un capriccioso libero arbitrio. Solo una teologia dello Spirito rende chiari, invece, i rapporti. Poiché il Dono appartiene *soltanto* alla Rivelazione, esso non può non lasciare aperta la possibilità del proprio stesso im-possibile: 'lettera' che si smarrisce, che non giunge a destinazione, che nessuno accoglie anche se giunta. L'elezione fa segno al possibile che la chiamata fallisca, indica che il fallire appartiene necessariamente all'orizzonte della sua libertà. Possiamo dire che in tutto il linguaggio biblico è immensa la nostalgia affinché i chiamati (tutti) siano gli eletti, giustificati e glorificati – siano, cioè, capaci del 'divino' del Dono. Nostalgia *in Dio*, poiché è lui che continuamente cerca di 'eleggere' malgrado ogni 'tradimento', di per-donare. La volontà della Vita intra-divina, come si esprime nel *Logos*, è ferma certamente nel volere tutti 'eletti'. Ma

questa possibilità non è senza il suo im-possibile. Ed è ciò che sa lo Spirito: poiché quella volontà non è il principio, la sua determinazione non può stare senza il suo contrario. La possibilità dell'‘inspirare’ (che coincide con il suo Verbum, con la sua dimensione propriamente ri-velativa) non può stare senza quella dell'abbandono.

È evidente come a nessuno sia ‘dovuta’ l’elezione. Ma è altrettanto evidente come Dio sia detto misericordioso perché la vuole – e volerla significa chiamare e rendere possibile la fede, altrimenti neppure potrebbe volerla. Le ‘rappresentazioni’ dell’elezione e predestinazione che la teologia ha fornito mancano tutte il segno. Anche quella che si barrica dietro il ‘mistero’. ‘Ciò’ che i «profunda Dei» indicano è chiaro nella sua infondabilità: la *concordia oppositorum* dell’Inizio è pre-potente rispetto ad ogni volontà e libertà divina, e come lo Spirito corrisponde alla Libertà da cui ek-siste spirando *dove vuole*, così anche l'uomo *come vuole* accoglie o rifiuta. Lo stesso figlio abbandona e ritorna, veste l’abito nuziale (*Mt, 22, 11*) o addirittura rigetta l’invito. Ma nessuna chiamata può assicurare chi pure l’accolga di essere l’Eletto. Neppure quel «lavoro di Dio» in lui che è la fede (Lutero) può essere ‘perfetto’; non vi è Dono irrevocabile, a meno di non annullarne l’idea stessa. Ma irrevocabile ne è la possibilità – ciò che il Logos, nello Spirito, rivela.

Nessuno ha da sé la forza per il Dono – nessuno *si fa* libero; nulla è in mio possesso che possa rimediare a questo: «nihil habeo quod pro peccato reddam» (Anselmo, *Cur Deus homo*, I, 20). Corrispondo al Dono rivelatosi, e perciò mi è possibile dire: «si ponimus Christum non esse, nullo modo potest inventari salus hominis» (I, 25). Ma come il Cristo poteva ‘porre’ o ‘non porre’ la propria anima e ‘dipende’ quindi dal Dono della Libertà, così altrettanto avviene per l'uomo che può o non può seguir-

lo. Egli non decide l'eletto, ma chiama alla decisione – e questo appunto, che ogni relazione sia decisione rispetto all'Inizio, è da sempre deciso. Su ciò nulla può il nostro volere, così come nulla può il nostro essere-libero sul nostro essere-volontà. Elezione significa decisione, scelta; lo è ogni relazione, lo è la stessa *Relatio* divina; ciò che in essa si rivela viene a separare: «veni enim separare» (*Mt*, 10, 35), non perché lui giudichi o condanni o annunci un decreto tirannico, ma perché lo Spirito è incoercibile e incatturabile, nessuna determinazione lo possiede, mentre Lui, il Verbum che a gran voce tutti chiama, è tuttavia determinazione. Proprio nella distanza tra chiamata ed elezione gioca l'essere-libero – inconcepibile se il chiamare da sé eleggesse, o se l'elezione fosse il frutto arbitrario di una volontà altrui.

Post scriptum I. Der starke Wein

Lei mi chiede della posizione barthiana. Ha ragione – è impossibile bère «il vino forte» se non insieme a Barth, insieme a Barth *critico* di Hegel e di Schelling. Condivido perfettamente quella sua affermazione: «Hegel ha reso impossibile la conoscenza della reale dialettica della Grazia fondata sulla libertà di Dio»; la riconciliazione non è per lui che l'altra faccia della scissione; la scissione, il 'male' è assolutamente richiesto affinché l'uomo sia immagine di Dio, e cioè divenga se stesso. Il secondo Adamo è posto dialetticamente in uno col peccato stesso del primo. E ugualmente in Schelling: opponendosi a sé nell'essere creatore, Dio conferisce relativa autonomia alle potenze create. Per essere a immagine di Dio, l'uomo deve perciò volerle soggiogare, deve voler operare da Signore, 'usurpando' il mondo a Dio. Da tale scissione, anzi in essa, inizia il movimento della conciliazione, la ricerca di Pace.

Sia in Hegel che in Schelling la Grazia consiste essenzialmente nella stessa possibilità di peccare, di ‘liberarsi’ cioè dal Giardino-recinto, per agire liberamente, per ‘elevarsi’ alla riconciliazione.

Abbiamo già discusso questi gnostici motivi. Ma mi chiedo: essi vengono veramente superati nell’impostazione barthiana? Barth è ‘appeso’ all’Anselmo che le ho appena citato (strano! Anselmo è l’unico medioevale veramente amato da Hegel...): solo per Cristo si è salvi; la relazione con Dio non è possibile che per il Cristo; «conoscere il Cristo è conoscere ogni cosa» (*Lutero, De homine*). Ma il ‘mistero’ dell’elezione non esprimerebbe allora che questo: «da tutta l’eternità Dio si è deciso a diventare colui che porta il nome di Gesù [...] di essere lui stesso questo figlio dell’uomo perduto, nella persona del proprio Figlio co-eterno». Potremmo dire che questa decisione è Dio stesso: il diventare carne del Logos è perfettamente ‘compreso’ in essa, nella originaria «condiscendenza» di Dio per l’uomo. L’elezione è questo soltanto: fedeltà irrevocabile di Dio all’uomo, che Gesù Cristo manifesta. Qualsiasi nostra decisione di separarci da Dio appare perciò già ‘assunta’ nella elezione, pre-compresa in essa. Ogni nostra volontà di separarci non ci separerebbe affatto, poiché Dio *non* si separa e *sempre* ama i suoi stessi nemici. L’elezione viene perciò da colui stesso che chiama, e non si rivolge al singolo, bensì a tutti, alla comunità (risuona in questo il timbro vetero-testamentario: è la nazione, neppure il profeta in quanto tale, ad essere Eletto, la nazione al di là di ogni unità politica o territoriale: *Dt*, 14, 2), alla sua Ecclesia, chiamata ad essere appunto comunità universale.

Ma come il Fine della riconciliazione si dà in Hegel nello stesso *kairós* della trasgressione, così qui l’elezione è presente nella decisione originariamente rivelatrice di Dio, nell’essere *logikós* di Dio. Un *rectum iter* conduce dalla decisione rappresentata dal

primo atto della *kénosis* divina, la creazione, alla apocalisse del Figlio. Dove sta la differenza teoretica, non retorica da Hegel? Anche in Barth Dio è decisione, quindi scissione, *ab origine*; Egli comprende in sé eternamente come un momento dell'intero lo stesso peccato e la morte che ne è conseguenza, si oppone a sé per esprimere nella Persona del figlio dell'uomo perduto la sua decisione originaria di Pace. Annuncio gioioso, pasquale per Barth – e altrettanto per Hegel: la predestinazione questo afferma soltanto: che siamo salvi solo nella conoscenza di Cristo, *theoû sophía* (*I Cor*, 2, 7). Ma *tutti* sono eletti? Giacobbe *ed* Esaù? E coloro che pur chiamati non sono eletti non lo sono per colpa propria? Così afferma Barth: «nessuno è rifiutato se non per colpa propria». Allora saremmo noi i ‘fabbri’ della nostra obbedienza? Non è necessaria la Grazia per risanare la stessa volontà? Così, senza dubbio, predicavano Agostino, Lutero, Pascal – e Tommaso con discorso forse ancora più ‘duro’: «respondeo dicendum quod Deus aliquos reprobat» (*Summa Theol.*, I, I, q. 23, a. 3). E Dante è rosso dal problema del tremendo decreto fin nel cuore della Rosa celeste, al colmo del «diletto» (*Paradiso*, xxxii, 64-75). In questo quadro, se tutti sono eletti, non resta che l’assurdo: siamo liberi soltanto di rifiutare l’assenso, siamo arbitri soltanto del No; se tutti sono eletti, a tutti deve essere stata data la facoltà di cooperare al disegno pre-destinato di salvezza, alla propria Gloria. E se non tutti lo perseguono sarà dunque per la forza autonoma della loro volontà? Il libero arbitrio a nulla vale, se non a peccare?

L’idea dell’Inizio come originaria *decisione* destina il dramma ad una fine che rende pensabile l’‘esclusione’ soltanto come frutto di una sovra-umana potenza: una potenza, anzi, superiore a quella divina che, tutti eleggendo, non può non avere a tutti donato un ‘cuore’ capace di accogliere la sua Grazia. In

realità nessuna ‘esclusione’ è concepibile, poiché nello stesso abbandono la ‘fede’ divina è perfettamente ‘salva’. Anche in Hegel tutto è così pre-destinato, ma con coerenza infinitamente maggiore, poiché il ‘Regno in noi’ assicura anche della salute dell’anima: l’uomo *opera* il disegno divino, ne diviene il protagonista. Per Hegel, la ‘religione perfetta’, la cristiana, annuncia il ‘risanamento’ della volontà, che significa la realizzazione della sua bontà originaria. La lieta Novella sarebbe, allora, quella hegeliana, mentre nel ‘tragice loqui’ barthiano si agiterebbe ancora la cupa superstizione di un rapporto ‘giudiziario’ tra colpa ed esclusione.

Se la elezione è decisione che coincide con la stessa creazione e questo atto è inteso come Inizio, tutto dovrà essere concepito come pre-destinato, immanente all’*Arché*. Ma decisione, appunto, non può essere Inizio. La Vita intra-divina è decisione-di-chiamare, che incarna nel Logos la pura possibilità del Dono, ma in nessun modo potrebbe inesorabilmente destinare alla realizzazione della sua ultima misura che in quel Dono si esprime. In uno, nello Spirito, la Vita intra-divina fa segno anche al possibile dell’im-possibile del Dono, ‘ricorda’ come la propria Presenza possa incontrare l’assenza di fede e risolversi in essa, venire da essa fagocitata. Il Dio-che-chiama e che come tale è decisione originaria, in quanto Logos e Pneuma, Rivelazione e Abisso, non può eleggere, non dispone della potenza originaria dell’elezione poiché, in quanto decisione, anch’egli è *eletto*. Egli è essenzialmente *Vox clamantis*: Voce (Logos) di Colui-che-chiama (Padre) e che chiamando fa segno all’Inizio immemorabile (Spirito), nella cui Libertà il possibile della stessa sua Vita e del suo chiamare è per sempre ‘in agonia’ con il possibile corrispondervi o non corrispondervi da parte dell’uomo. Nel rigettare il Dono l’uomo non fa ek-sistere che il possibile ‘ritirarsi’ della Vita intra-

divina in quell'Abisso cui lo Spirito fa segno; nell'accoglierne la chiamata l'uomo, a sua volta, si decide ad immagine di quella elezione-scelta che la Vita intra-divina ha compiuto per sé. Le due possibilità formano la Croce al cui centro è confitto il Figlio fino alla fine dei tempi.

Post scriptum II. Lazzaro

Proprio perché 'tiene' ai *profunda Dei*, lo Spirito vede lontano «nell'immensità dei possibili» e considera il presente «un'ipotesi» (Musil – che dal disincento saggistico-statistico ha cercato per questa via il Mistico. È questo l'unico *itinerarium in Deum* che sia a noi ancora concesso?). Nell'«immensità dei possibili» è da sempre anche l'im-possibile che «Socrate non sia mortale» (e perciò la possibilità del 'crollo' di ogni... sillogismo!). Lo Spirito che 'tiene' all'Inizio, non è semplicemente vivente, ma dà vita, crea-ricrea vita incessantemente. Non conosce vivente *mortale*. Per lo spirito ogni «anima vivente» si trasforma in «*pneûma* vivificante» (*1 Cor, 15, 45*). Per Lui il vivente può addormentarsi soltanto – così come gli dèi soltanto tramontare. Vi è silenzio per lo Spirito, non morte.

Lo Spirito è il grande antagonista di ogni spiritualismo. «Nell'immensità dei possibili» che intuisce *in Initio*, Gesù vede la carne immortale, il corpo che sempre si risveglia. Lo libera dalla condanna degli adoratori del dato, degli 'statolatri'. Una «grande febbre» lo assale, «un'invincibile avversione» contro il loro modo d'esser vivi e d'esser morti, allorché ordina «via la pietra!» (Rilke, *Auferweckung des Lazarus*). «Il nostro amico Lazzaro si è addormentato, ma io vado a risvegliarlo». Non nell'ultimo giorno: ora è il risveglio. Non come Luce, come fantasma luminoso, come le ombre del mito che quando ab-

bracci, abbracci te stesso; qui-e-ora per lo Spirito Lazzaro è corpo immortale, *sôma pneumatikón*, non perché ‘volatilizzato’ in altri mondi, ma perché risvegliato dallo Spirito, e cioè reso alla sua Vita. Chi crede nello Spirito qui-e-ora non muore. Questo credere è un liberarsi dal ‘dogma’: ciò che è nato è *eikón* della polvere e la sua vita non è che destino di morte. Ma il liberarsi non sarebbe concepibile se non fossimo da sempre nella Libertà. Il conseguimento della libertà – il risveglio – non può essere inteso come un ‘nuovo’ stato. Poiché Lazzaro è libero, lo Spirito lo risveglia. Solo perché l'uomo è ‘risvegliabile’, il risveglio non potrà essergli negato. Ma ciò significa, ad un tempo, che l'essere-libero non è suo possesso, qualcosa di cui possa venire in possesso. Nessun liberatore potrebbe risvegliare ciò che fosse essenzialmente, necessariamente mortale – e nessun liberatore sarebbe senza Libertà.

Lo Spirito ‘tiene’ ai *profunda Dei* indisvelabili, ma, ad un tempo, al ‘mistero’ di ciò che compirà il risvegliato. In ciò consiste l'autentica grandezza dell'episodio di Lazzaro, che la potente immaginazione del Teologo ha saputo creare (*Gv*, 11). Lo Spirito risveglia; ma, appunto perché questo estremo possibile ‘gioca’ nell'Infinito su cui nulla può il Logos, nulla pre-dice o pre-vede del cammino del liberato. «*Solvite eum et sinite eum abire*»: questo solo il Figlio dice. *Dis-fate* il sudario, mostrate la vanità del ‘dogma’ di cui il sudario è l'immagine. E poi? Lasciatelo andare. Che vada – come Abramo *via* dalla casa dei padri, come Mosè dall'Egitto. *Uscite* – dice lo Spirito ai prigionieri; *Venite fuori* – dice a chi sta nelle tenebre (*Is*, 45, 9). Non gli dice «seguimi», come aveva detto a Simone e Andrea. Il *risorto* non può ormai che seguire se stesso, e cioè segue colui che l'ha risvegliato semplicemente andando *da sé*. Non una parola Gesù rivolge all'amico, di cui pure aveva amaramente pianto la ‘condanna’. E anche Lazzaro

tace. Si *staccano* subito i due amici; si allontanano, si separano nell'istante, «en rhipē ophthalmoū», in cui il corpo si manifesta nel suo essere-vita, e cioè nel proprio *éschaton*. Si abbandonano – e così il loro amore è necessario, poiché nessuna separazione potrà più consumarlo.

Da quel giorno decidono di uccidere Gesù; dal giorno in cui rivela lo Spirito che dà Vita. Anche ciò è necessario: le potenze che tengono ‘in forma’ il mondo sul fondamento della necessità del suo essere-mortale non possono tollerare l'irrompere di colui che libera e lascia andare – che libera non per asservire a sé, ma in perfetta gratuità – che crede nel perfetto essere-libero di Lazzaro perfettamente prigioniero, avvinto nel sudario, schiacciato dalla pietra. Aut-aut necessario: o loro o Lui. Loro saranno sempre pronti al compromesso con ogni tipo di attese, di speranze, di infuturamenti, di non-ancora; mai saranno con lo Spirito che afferma qui-e-ora: liberatelo, stracciate il sudario, lasciatelo andare. Mai è morto; riposa. È la sua libertà che matura come il seme nella terra.

LETTERA IV
IL CORPO DEL SILENZIO

Caro B., attendevo un aiuto da lei proprio sul problema della *relazione*, e mi imbatto invece nella risposta che temevo – un puro *adagium*, ormai, che tradisce la sua stessa originaria ispirazione: «di ciò di cui non si può parlare [*reden*] si deve tacere [*schweigen*]». E se si dovesse invece parlare di ciò di cui non possiamo tacere? Se bisognasse «parlare solo quando non è lecito tacere» (Nietzsche)? È sicuro che qui Nietzsche contraddica Wittgenstein? Sarebbe così soltanto se la famosa proposizione del *Tractatus* significasse che ciò di cui si deve tacere è indifferente-insignificante. Il mio metodo – cito a sua edificazione Niels Bohr – «consiste nel cercare di dire ciò che non so dire». Io credo sia questa un'espressione perfettamente logica. Infatti, per tracciare un confine al pensiero dovremmo poter pensare anche ciò che è oltre – e non dovrebbe valere lo stesso per il linguaggio? Poiché diciamo di fissare un confine all'espressione (*Ausdruck*) dei pensieri, affermiamo di *pensare* entrambi i lati di questo confine. Dunque, noi possiamo pensare ciò che

non è esprimibile – e lo dichiariamo *non-senso* (Unsinn). Ma come ‘tradurre’ l’*Unsinn*? Hic sunt leones? L’oceano kantiano intorno all’‘isola’ dell’intelletto critico? La sterminata piana della non-chiarezza? In realtà, non lo pensiamo affatto – ma è ciò che dovremmo, stante le regole del gioco, poiché si è detto che per tracciare un confine si devono conoscere entrambi i domini che esso definisce. Oppure lo pensiamo, come un’*espressione* cui non è attribuibile un senso definito, che non appare né un *definitum* né un *definiendum*. Ma è possibile non *cercare* di dire ciò che tuttavia pensiamo in modo determinato? Al pensiero non è possibile fissare i confini – ma come agirà l’*attività* del pensare non-confinabile sulla base dei limiti che traccio alla sua espressione? Li riguarderà come indifferenti? O non li avvertirà piuttosto come *propri*, e dunque qualcosa che essa è chiamata a superare? Il pensare è *Verbum*, agisce nell’espressione, e tutto ciò che pensa cerca di pro-durre all’evidenza, ad espressione chiara, sconvolgendone continuamente i confini. Credo proprio non abbia mai pensato i pensieri del *Tractatus* chi non vi avverte questo ‘dramma’ tra la Legge che stabilisce ciò che è possibile «*klar sagen*», dire con chiarezza, e lo Spirito del pensiero che soffia dove vuole. Ma è proprio il pensiero in-confinabile che produce anche le ‘leggi’ dell’espressione.

Come ‘tradurre’ *Ausdruck*, l’espressione del pensiero «in der Sprache»? Logos, Verbum? Ogni volta il Logos è chiamato ad ‘incarnare’ il pensiero, ma proprio perciò non potrà mai cessare di esserne anche ascolto e ad-verbum. Il pensiero non si dà, non è ‘a noi’, se non come *Sinn*, nei sensi del Logos, ma il Logos stesso non può tacere la propria ‘provenienza’ e ad essa sempre riattinge. Anche tacendone fa così. Il tacere non è niente, è un *gesto*, l’espressione di una volontà; è decisione.

No, non di una volontà, lei dice, di una impoten-

za piuttosto. Noi non *dobbiamo* tacere di ciò che non possiamo esprimere chiaramente, nel senso del *Sollen*, ma in quello del *Müssen* («darüber muss man schweigen»).

E sia; noi *esprimiamo* questa impotenza e rinunciamo a pretendere di superarla. Ma questo non può essere inteso che nel senso del *Sollen*: è un *dovere* non fingere di poter oltrepassare i limiti che vanno tracciati alla espressione dei pensieri. Questa dimensione ‘etica’ interviene ad ogni passo nella costruzione del *Tractatus*. Come esprimerla *chiaramente*?

Il Logos ‘agrimensore’ presuppone il campo del pensare, e dunque presuppone anche ciò che la sua misura non comprende. Il Logos che si esprime nei propri limiti è quello stesso che tace. Tace nel *fatto* stesso di esprimere. *Unsinn* ha, a mio avviso, un significato assai più radicale che un semplice ‘parlare a vanvera’; significa far-segno a ciò che pensiamo senza riuscire a conferirgli un senso univoco, senza riuscire ad esprimerlo secondo un senso misurabile-calcolabile. Di ciò *dobbiamo* tacere *dicendo*. Dire è anche tacere. Nel dire ‘sensatamente’ questo tacere *esprime* ciò che nel dire non può essere compreso. E non lo esprime forse *chiaramente*? E non è necessario che ciò si esprima per la stessa chiarezza dell’espressione-Ausdruck? Infatti, se l’espressione presumesse di risolvere ‘tutto’ in sé coinciderebbe col pensare stesso – e dunque i suoi limiti dovrebbero essere quelli stessi del pensare. Senza il *senso* di ciò di cui non può esservi discorso (*Rede*), neppure il limite del discorso sarebbe chiaramente tracciabile. È il discorso che tace; non vi è discorso e silenzio. E che cosa esprime nel suo silenzio il discorso? La stessa inesauribilità del pensare rispetto ai limiti del dire. Tuttavia, qualunque cosa si pensi, essa si ‘incarna’ nell’espressione; il pensare non trascende l’espressione; la sua inesauribilità non significa che

l'infinità delle forme del suo esprimersi. Nessun *Logos* disvela *profunda Dei*.

Impossibile evadere dalla prigione del linguaggio. Ma come fissarne i confini? E il toccarli non equivale a presagirne, almeno, l'«altra parte»? Dobbiamo tacerne semplicemente per non de-lirare. Ma questo silenzio non è forse *eloquente*? Esso indica l'inesauribilità del pensiero nel suo intrascendibile darsi nei limiti dell'espressione. Nei limiti del *nostro* linguaggio questo *segno* è incancellabile; di più, nei suoi limiti è impossibile definire l'insieme delle sue relazioni col mondo. È della sua *verità*, cioè, che bisogna tacere. Ma, dunque, è la sua verità, in quanto ineffabile, che *in silentio* si dà.

– No. Che sia impossibile descrivere il *fatto* corrispondente ad una proposizione senza ripetere la proposizione stessa, questo, che è il limite del linguaggio, non esclude che si possa discutere delle relazioni tra le rappresentazioni che lo formano.

– E il campo delle variazioni in tali relazioni è appunto indefinibile. Il linguaggio è semanticamente senza limiti (la semantica generale di un linguaggio non può essere definita in questo stesso linguaggio), ed è così nel momento stesso in cui si dà nel limite delle sue espressioni. Esse non sono che congetture della propria immanente e inattingibile verità.

– È il Cusano, amico mio, non Wittgenstein.

– Lo crede? «Dio non si disvela nel mondo» (*Tractatus*, 6. 432); non si dà *Offenbarung*; non vi è perciò soluzione all'«enigma della vita». Ma si dà tuttavia l'Inesprimibile – ‘ciò’ che non può esser detto nei limiti dell'espressione. Ed è un *darsi chiaro*. Il silenzio è il *segno chiaro* dell'inesprimibilità del senso della vita, anche per coloro i quali, «nach langen Zweifeln», dopo lungo dubitare, lo abbiano intuito.

Caro amico, non mi convincerà mai di iscrivere Wittgenstein all'«ordine» del *cogito langagier*, su cui

ironizzava Merleau-Ponty! Il silenzio non è affatto, per il nostro viennese, condannato all'insignificanza o 'murato' nella Parola piena, babelica, per essere lì dimenticato. L'inesprimibile vuole essere significato. E la stessa espressione dovrà 'raccoglierlo' in sé, non solo come sua funzione strutturale, come ciò che ne permette l'articolazione. Se di questo solo si trattasse, il silenzio sarebbe immediatamente silenzio-che-parla, così come intervallo o pausa costituiscono l'espressione musicale. Così come *parla* il silenzio, che è *lode*, della preghiera del cuore. Il silenzio viene alla fine ridotto alla parola anche dove è concepito come 'condizione' dell'irrompere della Voce – di qualunque Voce, sia nelle 'teofanie parlanti' bibliche, che nell'improvviso sentirsi chiamati. Dobbiamo invece chiederci: a che cosa si rivolge il silenzio in quanto tale? Di che cosa è segno il silenzio e soltanto il silenzio? È soltanto il tacere della parola-espressione? o rivela un altro *senso* rispetto ai *sensi* di questa? Di che cosa, insomma, dobbiamo tacere? Come non vedere che questo è lo 'sfondo' dell'espressione? La chiarezza dell'espressione è raggiungibile soltanto se è altrettanto chiaro l'‘oggetto’ del silenzio. I filosofi hanno ragione di sospettare del silenzio ‘sublime’, del silenzio che vorrebbe alludere a dimensioni segrete, sacre, *al di là* dell'espressione. È vero l'opposto: ‘ciò’ che nel silenzio si mostra come l'Inesprimibile non è ‘troppo’ profondo o misterioso, ma ‘troppo’ chiaro per il discorso! Vi è una *Klarheit* di cui il linguaggio è impotente; il linguaggio riluce *in tenebris* – e proprio quel linguaggio che più ha fatto chiarezza sui propri limiti. Tuttavia, nello stesso tempo, esso sta in relazione necessaria con la chiarezza di cui non può discorrere. E anche di questa deve essere ‘cura’. Così avviene in Wittgenstein, io credo. Così, ‘programmaticamente’, verso il «Regno Millenario» di Ulrich e Agathe in Musil.

Di che cosa non si può parlare? Di tutto ciò che non si disvela *nel* mondo. Della «volontà come soggetto [Träger] dell'Etico» (6. 423), ad esempio; di tutto ciò che non possa esprimersi in «proposizioni della scienza della natura [Naturwissenschaft]» (6. 53). Che cosa non è così definibile? È chiaro: l'enigma della vita. «La soluzione dell'enigma della vita» aveva appena detto, e poche proposizioni dopo: «L'enigma non c'è» (6. 5). L'enigma non c'è nel senso che la sua *soluzione* si trova «ausserhalb», fuori dello spazio e del tempo. Ma è chiaro che noi *sentiamo* l'enigma – e perciò *sentiamo* che anche quando tutte le possibili domande della scienza ricevessero risposta, i problemi della nostra vita non sarebbero neppure sfiorati (6. 52). Questa chiarezza è il Mistico: il senso («das Gefühl») del mondo come tutto-limitato, come 'ciò' *in cui* l'enigma della vita risulta irrisolvibile – e dunque il senso dell'Inesprimibile, che l'Inesprimibile *si dà, mostra sé*.

Al mostrarsi dell'Inesprimibile fa-segno il silenzio. Il silenzio è il *segno* del mondo «als-begrenztes-Ganzes», anzi, del senso dell'irrisolvibilità in esso dell'enigma. Il silenzio, dunque, indica l'enigma stesso – *il nostro problema* – nella sua 'scientifica' irrisolvibilità. Non si afferma affatto semplicemente che dell'Inesprimibile è necessario tacere – si afferma, invece, che l'Inesprimibile *si dà, mostra sé, e mostra sé nel silenzio*. Il silenzio non corrisponde al semplicemente Inesprimibile, ma al *fatto* che esso *si dà* – e cioè che esso è *presente*. Il silenzio corrisponde alla *presenza* dell'Inesprimibile; nello stesso momento in cui 'compongo' le mie proposizioni attraverso 'sensate' domande, domande che già implichino, cioè, la possibilità della risposta, *vedo chiaramente* che *tutte* le possibili domande-risposte neppure sfiorano problemi *di valore*. Più in generale, che esse possono riguardare esclusivamente *come* è il mondo, non *che* è (6. 44); *la presenza* – che il mondo è, che qualcosa

si dà, l'indubitabile, proprio perché indubitabile, non permette che si formuli una domanda, e dove non c'è domanda neppure può esservi risposta. L'indubitabile è l'Inesprimibile.

Il silenzio si rivolge alla presenza stessa di ciò che è presente, indica la presenza in quanto tale discorsivamente inesprimibile, l'inesprimibile *della presenza*. Il silenzio è segno dell'evidenza indubitabile della cosa stessa – o della Luce che afferra nel *Nunc aeternum* chi finalmente vede il «senso della vita» (la 6. 521 è strettamente connessa a 6. 4311-6. 4312, dove eternità, *Ewigkeit*, è intesa come atemporalità, *Unzeitlichkeit*). Potremmo dire: il silenzio inizia e conclude. È necessario tacere per far-segno della chiarezza «che il mondo è», ed è ancora *in silentio* che svanisce, perché risolto, il problema della vita. Il Mistico è precisamente l'accordo di entrambe le dimensioni: meraviglia-e-angoscia di fronte al *thaûma* «che il mondo è» (ed è inesprimibile nella sua nuda presenza), e Gioia ineffabile *nella* Luce ultima che tutto risolve (senza essere risposta! poiché propriamente la risposta presuppone la domanda e dunque il discorso, mentre è impossibile svolgere un discorso, esprimersi discorsivamente intorno alla «soluzione dell'enigma della vita»).

Ma perché è necessario 'rammemorare' questo «*Gefühl*», *dire* che il Mistico è, nell'ambito di un discorso riguardante i *fatti*? Proprio per definirne *sub specie aeternitatis* il limite, e in questo limite esprimerne la potenza: se il discorso fosse più che *Aufgabe*, compito e problema, dovrebbe contenere in sé anche la *Lösung*, la soluzione – non solo esso dovrebbe potersi articolare anche in proposizioni (scientifiche) di Etica e Estetica (6. 421), ma anche poter dire *perché* è l'essente in generale (e non semplicemente come il mondo è nello spazio logico). Questo pretende appunto il 'logos' *langagier*: poter esprimere *tutto* l'ente, annullare *della* sua presenza

l'inesprimibile, togliere dalla *parousia* la *apousia*. Il 'logos' *langagier* è oblio del darsi dell'Inesprimibile *in* ogni presenza, è ritenere niente il puro darsi dell'ente – e niente perciò il silenzio che ne fa segno. Il Mistico wittgensteiniano è il contraccolpo che il discorso produce in se stesso laddove avverte questa sua immanente e prepotente istanza nichilistica. All'insignificanza dell'Inesprimibile Wittgenstein oppone l'assoluta chiarezza del suo mostrarsi, sul volto stesso della *cosa*, rigorosamente distinta dal *fatto* calcolato nello spazio logico. Questa distinzione è *Aufgabe* del discorso stesso; senza di essa il discorso pretende, lo riconosca o no, di ergersi a Soluzione. Nei limiti del discorso si fa *chiaro*, allora, 'ciò' che esso non afferra, non cattura, non diviene suo 'concreto'. In ogni sua espressione si dà il silenzio che non è segno di 'sacri' mondi al di là, ma della presenza in quanto tale, dell'inesprimibile della presenza. «Es gibt allerdings Unaussprechliches»: si dà come 'ciò' che fa-segno di sé nell'*ek-* di ogni esistere, nel 'fondo' della cosa, nel custodirsi di *Lethé* in ogni proposizione 'vera' (*A-létheia* è anzitutto e principalmente il rivelarsi di Lethé, l'essere-chiaro che Lethé è 'salva' come sfondo di ogni proposizione) – si dà come l'*in-stans*, lo stare in sé, atemporale-eterno, di ogni presenza, irriducibile al nesso delle relazioni e predicationi, al 'movimento' del discorso. Di questo è segno positivo-chiaro il silenzio.

Le sembra ancora tutto 'troppo profondo'?

– Ma lei fa parlare il silenzio! Che ne sa di ciò che 'dice' il silenzio?

– No, è lei a intendere tacere come essere muto, e dunque come nient'altro che un cercare di parlare. Credo, invece, che quando Wittgenstein parla del Mistico sia vicino ad intenderlo piuttosto come *ascolto*. L'Inesprimibile non è dicibile, ma è forse ascoltabile. (Ha mai pensato che l'ordine del *Tractatus* possa essere logico-musicale? Ha mai provato a leggere il

<

Tractatus ascoltando Anton Webern?). Il silenzio è l'‘organo’ con cui è possibile ascoltare la pura presenza, il *proprio* di essa, opposto al niente e irriducibile al fatto.

Ma è contraddittorio, lei insiste, pensare questa sequenza Inesprimibile-silenzio-ascolto come *altra* rispetto all'espressione, poiché, non appena così la pensiamo, la definiamo perfettamente proprio in forza di tale opposizione.

Ha ragione. Il silenzio non si dà che nel ‘cuore’ della parola. Diciamo meglio: quel silenzio ascoltante, che le ho appena indicato, *rima* con l'espressione compiuta nei propri limiti, che è giunta a far chiazzetta in sé di essi, e sa dunque, dimostrandolo attraverso le sue proposizioni ‘scientifiche’, di non poter essere soppressione dell'enigma, negazione del silenzio, annichilimento di Lethe. Come il silenzio è ascolto, così l'espressione che conosce se stessa si scopre ascoltante. Il *logos langagier* è un dire inascoltante – ma non è certo questo il logos di Eraclito! Il logos va anzitutto ascoltato; il nostro dire si raccoglie nel logos. L'uomo non parla e *poi* si occupa di ascoltare-essere ascoltato, ma parla poiché ha ascoltato, poiché è stato raccolto nel-dal logos. La potenza dell'espressione è, *en arché, potentia oboedientialis*, capacità di essere ascoltanti. Non solo per dialogare è necessario saper tacere, ma per esprimersi, anche nella concezione più solipsistica del dire, è necessario aver ascoltato *in silentio*.

– Ma è Heidegger!

<

– Sì, ma è quello solo ‘in’ Wittgenstein *chiaramente* comprensibile. Il Mistico indica ‘ciò’ di cui il silenzio solo è segno, e lo indica come il proprio della cosa ‘inalienabile’ nella espressione predicativa. Al silenzio ascoltante corrisponde l'ascoltante parola. Il silenzio fa-segno all'Inesprimibile ascoltando; la parola proviene dall'ascolto, il suo *légein*, il suo ‘raccogliere’, presuppone il Logos. Il Logos si manife-

sta, si ‘incarna’ nella parola, e tuttavia in essa fa segno all’*ek-* del suo esistere, che mai la parola potrà esaurire. La parola proviene dall’ascolto di ciò che nel silenzio si mostra come Inesprimibile. L’ascolto si configura così come una sorta di ‘medio armonico’ tra silenzio e parola. Lungi dall’essere gli opposti, lungi dal manifestarsi l’uno dove l’altra non è, silenzio e parola sono entrambi gli *ascoltanti*.

– Ma nella parola si ascolta il Logos che pone le norme dell’espressione, che in-forma lo spazio logico del mondo! E nel silenzio, invece, si presterebbe ascolto proprio all’Inesprimibile.

– Infatti, l’ascolto dell’Inesprimibile non fa svanire la potenza dell’espressione, ma, anzi, la definisce. E, analogamente, l’ascolto del Logos, l’esser-raccolti nel Logos, fa-segno alla provenienza del nostro dire da ‘ciò’ che in nessun modo è in suo potere: noi non possiamo non ascoltare per dire; su ‘ciò’ che rende possibile il nostro dire, nulla possiamo.

Nell’ascolto silenzio e parola si accordano senza confondersi, poiché esso appartiene ad entrambi. Al culmine delle forze dell’espressione tace la parola, ma perché essa ha riattinto alla Parola ascoltando la quale ha avuto origine. Chi è incapace di ascolto sarà incapace di parola. E così anche di silenzio. Silenzio e parola si raccolgono nel *Logos dell’ascolto*. E così siamo giunti forse ad un’altra ‘stazione’ del nostro problema: la parola che si apre al silenzio nell’ascolto significa non soltanto la propria origine, l’enigma della propria provenienza, ma rammemora l’Aperto in-finito, che nessun mondo tutto-limitato contiene. Ogni silenzio rivela la sua relazione con i «sovrumani silenzi». In ogni silenzio irrompe la memoria degli immemorabili «báthe theou».

– Ed eccoci a de-lirare di nuovo di quel Sublime che interpretando il tacere del *Tractatus* lei credeva di poter esorcizzare! Lei ha trasfigurato lo Spirito,

di cui mi parlava nella sua ultima lettera, in Persona del Silenzio! E ha dimenticato che «ciò che è il Mistico» non è che il darsi-mostrarsi («allerdings», lo concedo) che *il mondo* è (e il mondo è tutto ciò che è caso).

– Accolgo la sua immagine dello Spirito che *inspira* dove vuole, e cioè dove «non si può dire». Ma lo Spirito rammemora *in uno* l'enigma della vita (diremmo teologicamente: il perché del suo Dono) e l'*Ápeiron* dei com-possibili che in nessuna relazione si definisce e che nessuna relazione è necessariamente tale se non rivive. Abbiamo detto: il silenzio *ascolta*. Che significa? Questo silenzio non è la parola in potenza. E la parola ascoltante, ‘obbediente’ è proprio quella del discorso, del dialogo, l’opposto della parola ‘messa a tacere’. L’armonia delle due dimensioni costituisce il nostro essere. Quel silenzio, dunque, è abisso *in noi*; il nostro esserci lo è. Ed esso mostra sé, si dà – ecco l’Inesprimibile, cui possiamo attingere forse solo congetturalmente, ma che ogni definizione ‘tradisce’: *Silentium traditum* sempre. Anche le parole si fra-intendono, ma restano in necessaria reciproca relazione. Qui invece l’armonia va veramente pensata come *concordia oppositorum*, tra il nostro proprio silenzio che si apre all’ascolto e il discorso che dall’ascolto si origina e nella *potentia oboedientialis* tocca il proprio *éschaton*. ‘Chi’ si apre all’ascolto? Che cos’è questo silenzio così fatto da potersi ‘ferire’ e attraverso le sue ferite comunicare? che si conosce in esse? «Che il mondo è», dicevamo, è il Mistico – altrettanto potremmo dire: che il nostro corpo è. Ecco il silenzio *che ascolta*: irriducibile alla parola, ‘tradito’ in ogni discorso, e tuttavia condizione di quell’ascolto da cui ogni parlante proviene. Il modo d’essere *corpo* dell’essente che siamo è quello dell’ascoltante silenzio. La parola non vi si aggiunge provenendo da un misterioso altrove; la parola ha lì la sua origine, e questa invera

nel diventare parola-che-ascolta. Ma non può trattarsi di un semplice ritorno allo stesso; il discorso, il logos nel suo procedere, ha ‘ordinato’ l’idea di relazione; nel riattingere l’originario ascolto, lo *pensa* in relazione con la parola che da esso è scaturita. Ma nel momento stesso in cui pensa il silenzio come origine, non può non pensarla anche secondo l’enigma della sua provenienza: «che il corpo è» – tremendo Dono dell’assoluta Libertà dell’Inizio.

Dobbiamo parlare dunque dell’ascolto che è il corpo? Pare inevitabile. Non la tedierò con la critica di quello spiritualismo scolastico che ha cercato lungo i secoli di separarlo astrattamente dall’anima o dallo spirito. Il problema di tutti i veri filosofi è sempre stato piuttosto quello della relazione, dell’unità senza confusione.

– Anche dei platonici?

– Soprattutto dei platonici! «Non per errore o peccato l’anima si congiunge al corpo, ma perché irraggia»: Plotino è l’*anti-gnostico* per eccellenza! Il corpo ‘prigione’? *Custodia* piuttosto – e l’anima vi si incarna per *divino* disegno. Certo, se si pone come essenziale la distinzione, se si inizia da essa, contrapponendo le due ‘sostanze’, la strada della *Relatio non adventitia* si fa ardua, se non impossibile. È la grande sfida della ‘psicologia’ cartesiana; ma il suo merito incancellabile sta appunto nell’aver avanzato col massimo rigore l’istanza della *chiara distinzione*, senza di cui né anima né *corpo* sono ‘salvabili’. Non si lasci ingannare dalle apparenze! Proprio i ‘materialisti’ sono gli ‘spiritualisti’ più dogmatici! O lei crede che per opporsi seriamente ai ‘platonici’ basti ridurre, per così dire, mente a cervello? Ma quando Plotino afferma che neppure il più infimo granello di sabbia è «*ápsychos*», senz’anima, che ogni atomo del cosmo è *animale*, afferma qualcosa di sostanzialmente diverso dal ‘fatto’ che la materia pensa? No,

caro amico, la grande differenza corre altrove. Mai un platonico vedrà nel corpo un mero strumento, destinato a *servire*, una ‘cosa’ concepita in vista e in funzione del soggetto che ne fa esperienza. Un avversario, semmai, il più grande nemico, magari – ma mai qualcosa che, alla fine, dovrà arrendersi ad essere a nostra ‘disposizione’. Sono gli anti-platonici a pensarla così! Perfino Nietzsche: la sua apologia della corporeità è dominata ancora, infatti, dallo schema antropico-teleologico; la sua critica ai disprezzatori del corpo, ai calunniatori della carne, non altera la logica dell’argomentazione: il corpo è per lui *strumentale* al piacere – e il piacere si raggiunge quando quella «organizzazione sociale di molte anime», che è il corpo, viene opportunamente *comandata*. Come vede, siamo pari pari all’idea del *nous* come nocchiero, guida delle diverse facoltà che compongono la *psyché*! Ed è inevitabile accada così, poiché, se si concepisce il corpo come strumento, è necessario immaginare lo ‘strumentista’, capace di ‘suonarlo’ in base ai propri fini e alle proprie idee. L’istanza di desomatizzazione del logos (come è stata chiamata) è molto più forte nei nostri disincantati ‘materialisti’ che nei ‘miti’ dei platonici. E tuttavia non c’è dubbio che essa rappresenti la ‘strategia’ fondamentale della nostra tradizione teologico-filosofica.

Dalla quale non sarà certo possibile uscire a buon mercato (‘uscire’, poi, perché? Magari per poterci ‘star sopra’ e, dunque, in-sistervi?). È ormai, credo, ben noto quel processo che ci consegna il termine *logos* come discorso strutturato, espressione verbale del pensiero, capace di manifestare ciò per cui ogni cosa è se stessa e si differenzia da tutte le altre – processo che ne elimina, appunto, tutti i ‘valori’ non concettuali e fa tutt’uno con l’affermarsi del primato della scrittura. La voce (nel suo rimando essenziale al silenzio del corpo!) diviene allora la voce-

che-scrive, la *traccia* della voce; per comprendere un enunciato non è più necessario *ascoltare* il parlante, ascoltarne il corpo nel suo essere-animato, basta leggerlo. La desomatizzazione della voce corrisponde a quella del *logos*. (E avviene probabilmente lo stesso anche per la *scrittura* in quanto tale; la scrittura alfabetica, che per noi oggi risulta semplicemente ‘visibilizzazione’ delle cellule fonetiche elementari, rappresentazione visiva della loro sequenza – ciò che sta alla base della eliminazione della necessità del rapporto vivo col parlante – questa *traccia* della voce non è affatto originariamente artificio, convenzione astratta, ma simbolo concreto, composta di *icone* significanti esperienze e situazioni concrete).

Ancora una volta sono proprio i platonici che cercano di contrastare la marcia vittoriosa del *logos* disincarnato. Per essi la scrittura rimane sempre ‘incompiuta’; uno scritto, per essere compreso, va sempre ‘spiegato’ a viva voce. L’oralità *dialettica* è indispensabile nel fare filosofico, poiché si tratta non di ‘scrivere’ semplicemente, ma di *inspirare* nell’anima di chi ascolta-e-parla. La memoria di un corpo della voce, destinata a scomparire allorché l’anima ritiene di potersi direttamente comunicare attraverso scrittura-simbolo del *logos*, si custodisce anche nel significato più profondo che ha il *mýthos* in Platone: ponendosi in ascolto del mito ci si pone, infatti, in ascolto della parola *non scritta*, della Voce, e da questa si è *colpiti* – o, meglio, dal fatto che immanente al *logos*, già tutto rivolto alla comunicazione scritta, viva ancora la memoria di ciò che la Voce sola tramanda, *thaûma* incatturabile nelle maglie ‘logiche’ del discorso.

– Ma si tratta di assai deboli argini. O di ‘compli-cazioni’ soltanto del paradigma dominante. Il *logos langagier* è venuto a capo delle ‘ragioni del corpo’, e massimamente quando spiega se stesso in base alla

natura della mente; allora davvero il suo discorso rimuove ogni riferimento alla voce.

– Sì, credo anch’io si riduca a esercizio storiografico ‘complicare’ il paradigma. Ma – possiamo dire qualcosa senza ascoltare il già detto? Il nostro problema è: il silenzio è ascolto, tacere *qualcosa*, tacere del proprio inalienabile della cosa stessa – e la parola proviene dall’ascolto. Ma il silenzio è anzitutto il tacito ascolto che il corpo stesso è di sé; il corpo è aprirsi all’ascolto, a ricevere-dare. Questo la parola rammemora, facendosi, a sua volta, ascolto *in silenzio*. Parola ascoltante significa parola che ritorna all’ascolto del corpo, dal cui essere ascoltante proviene. (Parlava in questo senso Valéry del corpo come «culla» di tutti i linguaggi, come loro eterna ‘infanzia?’). Il problema consiste nel pensare una compiuta simbolicità tra logos e corpo, tale da non ridurre l’uno all’altro o entrambi *ad unum*, ma da armonizzarli in quell’ascolto reciproco che ha in sé immanente il silenzio come segno dell’Inesprimibile.

Husserl suggerisce un’espressione piena di echi. Egli parla di «incarnazione linguistica»: un’oggettualità ideale non può divenire «una formazione obiettiva» effettivamente comprensibile se non attraverso la lingua, ma la lingua si presenta come *Sprachleib*, corpo vivente della lingua. Non può darsi lingua senza intrinseca relazione con la dimensione corporea. Io vivo il linguaggio come mio corpo proprio; non lo ‘assumo’ da fuori, non lo apprendo come un oggetto dato; mi trovo in esso, esattamente come ‘mi trovo’ in questo corpo; il linguaggio mi appartiene come mi appartiene questo corpo – e cioè in una forma tale per cui essi *non* sono a mia disposizione, tantomeno miei ‘prodotti’. Potremmo, anzi, dire ancora con Valéry, che nulla ci appare più estraneo del nostro corpo – e proprio questa espressione indicherebbe un muto necessario *appartenersi*: il corpo sta qui ad indicare il *confine* della coscienza <

del nostro esserci, il punto in cui essa tocca il *proprio* inesprimibile. La coscienza si trova in relazione alla *voce* del corpo che è essenzialmente quell'ascoltante silenzio che ogni parola presuppone.

Ma non solo. Noi non 'siamo' semplicemente nel linguaggio, ma ci muoviamo in esso. Lo *Sprachleib* è corpo vivente in trasformazione. Come il mio corpo non è coglibile isolatamente, poiché la sua struttura è *aperta*, percipiente, desiderante, *attraversata* dagli altri, così io parlo nella misura in cui conferisco al linguaggio la vita del mio corpo, lo 'incarno'. Posso inventare il mio linguaggio altrettanto poco di quanto possa produrre il mio corpo; dunque, essi mi 'appartengono' nel senso che ho appena indicato. Essi sono dati, ma sono dati *a me* – e solo in quanto li trasformo, in quanto essi si trasformano in me, attraverso il mio ascoltarli, attraverso il silenzio con cui, ascoltandoli, li 'tradisco' alla parola di nuovo, essi formano un *simbolo*. Non si dà linguaggio senza corpo, ma il corpo non parla come il linguaggio; il corpo si esprime *in silentio*, ma sempre come il corpo del *parlante*. Il corpo esprime il darsi del mondo, ma solo come corpo vivo del parlante, simboleggiando quest'ultimo al 'darsi' dello stesso Inesprimibile. «C'è un logos (ordine, rapporto) del mondo naturale-estetico, sul quale poggia il logos del linguaggio» (Merleau-Ponty). Linguaggio e corpo si co-appartengono poiché rivelano un'essenziale analogia: essere strutture aperte; tracciano limiti e 'stanno' al loro interno solo per trasformarli-trasgredirli. Sono sempre qui e via-da-qui. Si definiscono solo per far segno all'indefinibile (al campo indefinibile della loro trasformabilità). Non sono mai catturabili in un 'ordine ideale'. Tra ordine linguistico in cui ci si 'trova' ed esercizio trasformante del parlare, dell'attività del parlante, così come tra il darsi del corpo e il corpo vivo del parlante, sussistono soltanto rapporti-relazioni in movimento. Ogni simboli-

smo, fino al più formalizzato, si regge originariamente (in senso non cronologico!) su questa dinamica. Ma ad essa non verrà data ragione finché non si comprende che attraverso lo *Sprachleib* l'espressione linguistica si relaziona all'ascolto e al silenzio, all'ascolto dell'Inesprimibile. E che dunque «das Mystische» non è nulla di astrattamente trascendente, ma la possibilità stessa del perenne trascendersi della 'parola incarnata'.

Logos significherebbe, allora, l'attività del *raccogliere* insieme, distinguendo senza separare, il simbolo formato dalla *scrittura* dell'espressione 'logica' con la viva voce della *dizione*. È il 'darsi' del mondo che in *questo* corpo, che è del parlante senza in alcun modo esserne un possesso, si manifesta e si sottrae: *dum patet latet*. L'espressione stessa, giunta a comprendersi nel proprio limite in quanto fondata nello *Sprachleib*, fa segno all'ascoltante silenzio che ne è condizione trascendentale. E solo allora essa rivela tutta la propria *potentia oboedientialis*.

Post scriptum I. Ecce homo

Caro amico, le allego questa breve lettera giunta mi proprio ora da C. Chiarisce qualcosa delle mie considerazioni? Se l'atto di fede è *energia* che proprio nel tacere-ascoltare si compie, in esso dovrebbe rivelarsi una relazione costitutiva con l'espressione che si apre al Mistico. Ecco la lettera.

«Ma perché la nostra destinazione dovrebbe risolversi nella storia delle 'due sostanze', dell'esperimento che le produce? o del corpo 'segno' dell'anima? o del corpo limite-ostacolo ai 'voli' della mente? Tutte immagini, poi, perfettamente conciliabili con i più volgari riduzionismi... Come se dalla nostra storia potesse cancellarsi quell'‘incipit’: il *Logos*, che è dall'inizio, e che è Dio, diviene carne.

Provi a ‘tradurlo’ in platonico, alla Filone, o come la Ratio immanente e immutabile della Stoá! Logos è qui la Parola viva, risonante, creatrice. Comando, decisione. Tutto ciò che vuole, ma nulla di disincarnabile – e nulla di deterministicamente riducibile ad un ordine della natura. Se il Logos diviene *sárξ*, questa possibilità deve trovarsi *en arché* immanente alla sua natura. Appartiene alla possibilità stessa del Logos, che è Dio, essere carne, essere voce vivente, *Sprachleib*. Nessuna ‘caduta’ perciò – nessun corporalizzazione da cui ‘risorgere’ – e nessun corpo come mero segno di altro da sé. Il Logos si fa carne perché è *suo* esserlo. Il Logos, che è Dio, è relazione costitutiva con la corporeità. *Ergo*: corpo-sárξ è dimensione della stessa vita intradivina. E perciò deve essere considerato eterno, immortale.

«Le letture spiritualistiche di *Giovanni* – elemento decisivo della ‘ellenizzazione’ del Cristianesimo – misconoscono radicalmente come tutto il linguaggio neotestamentario si fondi sul simbolo di questo corpo e del Dio Logos. Questo corpo (*ecce homo*) è la Verità del Logos. Questo risonante Verbum, che non solo deve essere ascoltato, ma veduto e toccato (Tommaso lo comprende meglio di ogni altro apostolo!), è lo stesso Dio *en arché*. Separare le dimensioni del simbolo è l’esercizio di ogni seria eresia. Lo è necessariamente anche di ogni filosofia? E comunque anche nel separare ciò che la Novella dice inseparabile, non si esprime con la massima forza che un segno anti-cristico, e per ciò stesso l’appartenenza all’Età che quella Novella ha segnato».

Così l’amico C. Vi è lo Spirito che *inspira* la miscredenza (ed anche Hegel, parrebbe, infinitamente più che Nietzsche!), e vi è lo Spirito che ‘apre’ alla comprensione dello *Sprachleib* – e al silenzio più profondo: quello di fronte all’ek-sistere del corpo nella stessa Relatio intradivina.

Si parla troppo del silenzio di Dio; non vorrei lei lo confondesse con quella dimensione dell'ascolto dell'Inesprimibile, immanente alla possibilità stessa della parola, cui prima ho cercato di corrispondere.

Il silenzio di Dio nel Primo Patto si rivela essenzialmente o come *non-risposta*, o come 'custodia' della promessa messianica (un *non-sapere* intorno al suo *kairós*), o come strutturale inadeguatezza della *nossa* parola nei confronti di Colui che è. Il silenzio è qui sempre funzione *dia-logica*. Nel dia-logo si alternano necessariamente allontanamento e vicinanza, nascondimento e rivelazione. Ma sempre «Su, venite e discutiamo» dice il Signore; Egli incita a parlare, anche quando il suo volto è dominato dall'ira: «parla per giustificarti». Il silenzio di Dio è semmai il tremendo silenzio dell'uomo che si nasconde alla chiamata: «Sono venuto, dice il Signore, et non erat vir: vocavi, et non erat qui audiret» (*Is*, 50, 2). Questa è l'esperienza fondamentale! Il Signore viene e non trova nessuno. Quando verrà il Figlio, troverà fede sulla terra? La Voce è inspiegabilmente, paradossalmente *fedele*, ma *non sa* se sarà corrisposta, se sarà ascoltata. Se troverà quel silenzio-che-asculta e che è condizione di ogni vera parola.

È l'uomo che abbandona, che rigetta, che tace. Tace come? Tace perché non ascolta. Perché è carico di parole non ascoltanti, che ignorano il silenzio, occupato da esse, imprigionato in esse. E allora il Signore dialoga con lui nascondendosi. È una forma del suo instancabile dialogare, espressione della sua *spes contra spem* – o della misura im-possibile del suo Dono. Nel suo silenzio Egli mostra come il tacere dell'uomo non lo sia. Il Suo, sì, è *Ad-verbum*, la forma più forte del rivolgersi della parola, l'appello più 'disperato'. È il Suo ultimo grido. Quello dell'uomo non è che un tacere *muto*, o un silenzio sommerso

nel parlare babelico, così da non poter ascoltare quel grido.

Quando l'uomo comprende-rammemora questo silenzio, allora non tace, ma parla, trova i propri *ad-verba*. Che possono esprimersi in parole, ma ancor più, forse, in canti, musica, danza. Trova *ad-verba* che sperano di corrispondere al silenzio di Dio, in quanto confine, limite estremo, punto ultimo della Sua volontà di dialogare con noi. Occorre avere le orecchie da caccia dei profeti, come diceva don Giuseppe De Luca, per ascoltare tale silenzio?

LETTERA V
DEL MISTICO

Caro B., lei mi accusa di non aver chiarito in che senso io usi il termine Mistico e perciò di non averlo adeguatamente pensato (e pensarla per lei mi pare significhi, ma verremo a questo, risolverlo in idealismo estremo).

Probabilmente non sono molto interessato alla discussione 'etimologica' intorno al Mistico, anche se mi incuriosisce e qualcosa ne conosco. Ma la dinamica che questo termine indica mi pare affatto 'chiara'. Mistico è ciò che si riferisce al *mystérion*, cioè ad un'azione specifica e insieme anche al luogo dove essa si svolge. Un'azione che persegue un *fine* e che dispone di mezzi allo scopo. Quando questo agire (*érgon*, da cui gli stessi *órgia*, termine che designa nell'*Inno a Demetra* il rito di Eleusi) è considerato dal punto di vista del suo compimento potrà essere chiamato *teleté*. Questo *fine*, questo felice esito dell'azione rituale, costituisce insieme, evidentemente, anche un ri-nascerre, un nuovo inizio, e perciò del tutto coerentemente *teletai* sono gli *initia* latini. Il confine è segnato dal culmine del rito, da ciò che in esso si dà, accade, e su

cui è necessario custodire il segreto. Che *mýo*, da cui *myéo* ('inizio' ai misteri), *mýesis*, *mýstes*, derivi da una radice *mu*, di base onomatopeica, cosa improbabilissima, o corrisponda ai termini che in accadico indicano il tempo notturno (e molti riti misterici evitavano la luce del giorno), come vuole Giovanni Semerano, *mýstes* è colui che è tenuto a serrare le labbra e rendere impenetrabile (come la notte più fonda) il segreto cui ha partecipato. Ma, ecco il paradosso, egli chiude la bocca nel momento stesso in cui spalanca lo sguardo (mentre *mýo* può designare il 'chiudersi' in generale, ma in particolare proprio il chiudersi degli occhi, da cui 'miope')! Il *mýstes* tace – ma di ciò che ha compiutamente visto. 'Prima' parlava senza aver visto; ora che ha visto deve tacere; l'iniziazione procede da un non-vedere a un non-dire ciò che costituisce il culmine della visione, il contenuto ultimo del rito. Egli tace di ciò che gli si *mostra*, nella 'notte' del rito, con perfetta evidenza. Ciò che non può dire sono *le cose* che nel compimento dell'azione rituale gli si rivelano, si danno al suo sguardo finalmente *aperto*. Il Mistico non designa questo o quel momento, ma questa dinamica nel suo insieme: il non-vedere si dischiude nella visione, *epopteía*; le azioni rituali, *drómena*, si compiono in ciò che si mostra, *deiknýmena*; proprio di ciò che si mostra-si vede è perciò necessario tacere.

È questa dinamica che mi sono sforzato di *pensare*. Si dà nel termine stesso del Mistico una paradossale affinità tra la «noche obscura» di San Juan e l'illatenza della visione. È necessario *abbandonare* ogni immagine, farsi-notte, per pervenire alla *teoria* che conclude-e-inizia. La *mania telestiké* (*Phaedr.*, 265 b) ci invia e guida in questo itinerario. Ma come intendere quell'abbandono e come 'rappresentarci' questa *epopteía*? qual è il senso di quella radicale rinuncia, di quell'«esercizio alla morte» per gli occhi del corpo? E che cosa indica il segreto, di che cosa tace

il *mýstes*? Puro ineffabile? Impossibile – poiché, appunto, qualcosa si mostra. Incomunicabile, allora? ‘straniero’ alle possibilità dell’espressione, dell’*Ausdruck*? Ma ‘che cos’è’ inesprimibile? E poi: è una *gnosi*, un sapere ciò che insegna la via che conduce alla visione? Oppure ci ‘capita’ di *vedere* fulmineamente e imprevedibilmente?

Gli stessi problemi ritornano – buon segno, significa che non divaghiamo. La filosofia ha pensato il Mistico (quando l’ha fatto) essenzialmente come radicale contrasto ad ogni forma di *superstitio*, come movimento di *liberazione*; nessun dogma, nessuna pre-dittità o pre-comprensione possono arrestare l’anima nel suo amore per il proprio ‘fondo’; distaccandosi da tutto ciò che appare ‘reificabile’, l’anima si rammemora del suo essere essenzialmente spirito, conosce e ritrova se stessa. Potremmo chiamare *ék-stasis* questo primo movimento; ma esso non è quello che caratterizza il Mistico, poiché la sua azione non si compie nell’affermazione della libertà della mente da ogni finito orizzonte, ma nel suo vedere – e vedere *qualcosa*. L’*ékstasis* conduce ad una *assimilatio* con ‘ciò’ in cui l’azione si compie. Dove il termine compare, forse per la prima volta in un’accezione filosoficamente pregnante, per quanto nient’affatto dimentica di echi misterici, è nel *Teeteto*. In radicale contrasto con quegli uomini «i quali null’altro credono vi sia se non ciò che essi possono catturare con le loro mani [...] e tutto l’invisibile [*pân tò aóraton*] non ammettono faccia parte dell’essere», il filosofo, allevato «nella libertà e nella *scholé*», libero, cioè, da ogni interesse per la ricerca dell’‘utile’ (tanto che una servetta tracia potrà ‘giustamente’ deriderlo), esorta a ‘sacrificare’ veridici inni agli dèi e agli uomini felici, *fuggendo* da tutto ciò che «si aggira intorno alla nostra natura mortale e per questo nostro luogo» di necessariamente opposto al Bene, per pervenire, «per quanto possibile», alla *homoiosis* con il Dio stesso.

La ‘fuga’, dunque, *ha di mira la homoiosis theô*. Ma *homoiosis* non definisce alcuna identità. Formule del tipo «Io sono Te e Tu sei Me», che incontriamo nelle esperienze mistiche estreme, non soltanto sono diverse dall’espressione platonica, ma la contraddicono: l’‘ascesi’ platonica non porta ad alcuna ‘estinzione’ della natura umana e perciò della sua distinzione col Dio, ma anzi la rende più giusta, più sagia e «santa» (176 b 2). Il termine usato, «*hósios*», definisce essenzialmente ciò che è connesso all’uomo, la rettitudine del suo comportamento verso gli altri e il divino, e perciò si accompagna a *phrónesis*. *Assomigliando* al Dio l’uomo non eccede perciò in nulla il proprio limite, ma, anzi, soltanto così è veramente uomo, perviene alla sua patria *di uomo*, alla perfezione della propria *anthropíne sophía*. La ‘fuga’ non è perciò veramente *ék-stasis* – né dal ‘ciclo della generazione’ e neppure dai *nómoi* della città, che occorre ‘piamente’ osservare (il *contemptus* riguarda solo gli affari della *pólis*, mentre coincide con la massima cura per la sua anima). Assimilarsi al Dio è conoscere se stessi, non ‘uscire’ da sé, ma purificare la propria anima così che essa possa davvero finalmente *vedere*.

Ekstasis assume ben altro rilievo in quel trattato plotiniano che Porfirio colloca come *il fine del suo ordinamento*. Qui si tratta di un vedere che non lascia in alcun modo distinti contemplante e contemplato, amante e amato, di una piena, effettiva adesione o armonizzazione dei Due. Nell’*ádyton*, dove accade «la fine del viaggio», il Semplice appare, l’*Haploústaton* sigillo del Vero, il Principio che è prima di ogni armonia del molteplice. Ma non siamo ancora pronti, io credo, per penetrarvi, per ‘toccare’ l’impenetrabile. Possiamo dire, per il momento, che la visione plotiniana è intuizione del Semplice, ma che ad essa conduce una *via*, e precisamente un’ascesi filosofica. La visione è *preparata* e invocata

da una lunga attesa; essa è il compimento della *nostalgia* che si manifesta in ogni atto discorsivo, che l'intelletto esprime anche nel suo 'calcolo' apparentemente più banale. Il carattere della *homoíosis* è profondamente diverso da quello platonico, ma per entrambi la *patria* da raggiungere è quella cui la *filosofia* anela; il *risultato* non sarebbe concepibile se non come il prodotto del grande *agón* che la filosofia rappresenta.

Ma comporterebbe un tale esito, come lei sostiene, che l'unico modo di *pensare* il Mistico sia risolverlo in puro idealismo? La *teleté* non sembra consistere che nell'*anámnēsis* della originaria e perfetta *libertà* dell'anima, ovvero della sua natura divina; nell'itinerario al Dio si consuma il distacco («apallagé») da ogni presupposto o datità esteriore, e il distacco trova finalmente quiete (*hesychía*) nella visione che ha luogo nell'*ádyton*. Ma visione di che cosa? Se il contenuto della *epopteía* viene inteso come un *transcendens*, un Ente che si manifesta al *theorós*, non l'*Haplóústaton*, bensì il Doppio – e il *dubbio* che vi è connesso – concludono l'ascesi. La 'riduzione' che avrebbe dovuto condurre all'Uno fallisce. Che cosa vede, allora, propriamente l'anima che si è fatta libera se non se stessa, che cosa pensa se non il proprio pensiero, colmo di tutto ciò che ha pensato 'prima' della visione? Per l'idealismo è inevitabile che *qualsiasi* limite si opponga al pensare, con ciò stesso si nega la libertà dell'anima. Il divenire stesso deve essere pensato come divenire-del-pensiero, fenomenologia dello Spirito, auto-rivelarsi dello Spirito. Se il Mistico, invece, finisse col postulare il carattere trascendente del contenuto della visione, pur affermando la *hénosis* con esso, la più perfetta assimilazione ad esso dell'anima, necessariamente crolerebbe la stessa idea che lo regge, e cioè che niente limita la potenza dell'anima, e si renderebbe im-

pensabile il senso della rinuncia, dell'abbandono, che ne segnano il *metodo*.

L'idealismo conseguente è dunque la verità del Mistico? E quel 'si dà' inesprimibile dovrebbe, allora, essere indicato come l'inesprimibile della libertà, del 'fondo' dell'essere-libero? La tradizione mistica, almeno nei termini del neoplatonismo, si manterrebbe, allora, nel solco della differenza tra pensiero e pensato, *nous* e *noetón*, anche laddove parla della visione dell'Uno, in quanto Luce incom-mista. Concepito come assenza di determinazioni, l'Uno del Mistico è appunto determinabile come trascendenza, come ciò che trascende il molteplice determinato, come 'parte' che si oppone ad altro da sé. Il Mistico non potrà essere rigorosamente pensato, invece, che come affermazione dell'*intrascendibilità* del pensare, dell'atto del pensiero – e questo è il 'contenuto' della sua visione: l'assolutamente divina libertà dell'*anima pensante*. Non vi è, non vi può essere altro Dio 'oltre' la visione che l'anima ha del proprio 'abisso'. Il Mistico – lei aggiunge – non potrebbe pervenire a questa radicale affermazione 'semplicemente' poiché esso si intreccia originariamente, anche in Plotino, a motivi misterico-religiosi. Meister Eckhart, sulla cui opera grandiosa tante volte siamo tornati, rappresenterebbe al suo punto estremo questa contraddizione. Da un lato, in quanto Dio è ancora concepito nell'ordine dell'essere, come Ente sommo, l'anima dovrà *liberarsene*; nessun ente può costituire il Fine intrascendibile; l'anima, andata al proprio fondo, al *Grund der Seele*, non trova nulla *dianzi* a sé, ma la propria stessa Sovra-divinità, *Übergottheit*; essa potrà allora dirsi «causa di Dio» (del Dio *pensato* come Ente sommo), e in quanto causa di Dio, causa di tutti gli enti: teogonia spirituale. Il destino della creatura consiste in questo: nel realizzare la propria Sovra-divinità, nel ricollocarsi al *Punto* da cui la stessa creazione è conce-

pibile, nel ‘risalire’ all’Immemorabile precedente di ogni possibile determinazione. Allora il *mýstes* sarà davvero *pauper, spoglio* di ogni finita potenza, di ogni intenzione o attesa, di ogni alterità *contra sé*. Dall’altro lato, però, Eckhart continua a concepire, né avrebbe potuto altrimenti, l’intera dinamica del Mistico come Grazia imperscrutabile, iniziata da un’Energia che mai l’anima avrebbe potuto attingere in sé, da sé. In altri termini, egli *prega Dio* di essere liberato o potersi liberare dal Suo essere. Ma come potrebbe l’ente che prega e ricerca oltrepassare lo stesso Ente perfetto e collocarsi al Punto che sta al centro della circonferenza infinita del pensabile? Se – come Eckhart stesso dice nel suo Commento a *Giovanni* – all’uomo «non sufficit recursus ad simile, sed recurrit ad Unum unde exivit», non basta, cioè, la *homoíosis* neppure come *assimilatio* tra distinti, ma la libertà della sua anima esige di essere soddisfatta identificandosi all’Uno, dovrà seguirne l’eliminazione di ogni trascendenza (anche quella implicita nel concepire astrattamente l’Uno come negazione del determinato). Uno intrascendibile è solo il movimento del pensiero nella vivente totalità delle sue determinazioni, delle forme del suo auto-rivelarsi.

È il grande *dramma* della mistica europea: nel portare alle conseguenze ultime la critica, implicita nel neoplatonismo, dell’onto-teologia, essa deve, ad un tempo, accordarla al *Revelatum* – essenzialmente ciò significa accordare l’*ékstasis* dell’anima all’azione su di essa, *liberante*, dello Spirito. Il linguaggio biblico e neotestamentario non consente di ‘eccedere’ i termini dell’accordo, anche se *ékstasis* ritorna, in qualche occasione, nel senso di effettivo *rapimento* (*At, 10, 10; 22, 17*), di *esaltazione* per Dio (*2 Cor, 5, 13*), grazie al cui impeto si attinge l’*unitas spiritus* (*1 Cor, 6, 17*). Ma questa *unitas* corrisponde veramente al senso della *homoíosis*? E può lasciare un varco alla ‘sussunzione’ idealista? Il nostro amico C.

le risponderebbe subito: assolutamente no. In *Rm*, 6, 5, si afferma, sì, l'essere «sýmphytoi», uniti «per natura», degli uomini con il Cristo, in virtù dell'*homoíoma* della loro morte (il battesimo seppellisce l'uomo vecchio, il corpo del peccato, e ci fa rinascere «in novitate vitae»), ma, appunto, solo di *homoíoma* può trattarsi, di *similitudine*. Né il Cristo si identifica con la carne del peccato, pur assumendola veramente (ma la assume per deporla e rendere così tutti capaci di rinnovarsi), né la nostra morte si identifica con quella del Figlio, anche se veramente è per noi *crocefissione* del vecchio nome lo stesso battesimo. Il Figlio si umilia realmente fino alla morte in croce, ma non cessa per questo di essere «quod est super omne nomen» (*Fil*, 2, 7-9). *Hénosis* mai compare in tutto il Nuovo Patto. Nessuna mistica della *hénosis* può trovarvi fondamento. Possiamo tendere fino a spezzarlo il tema del *raptus ek-statico*, ma sempre: «non ego ascendi, sed *raptus sum*»; possiamo anche immaginare una perfetta assimilazione, ma sempre essa avverrà *a Deo*, per grazia del «benignissimus ille raptor» (come spiegherà Marsilio Ficino nel *De raptu Pauli*). La stessa similitudine appartiene più al *méllon Aíón*, all'*eterno futuro*; allora, poiché «Lo vedremo così come Egli è» saremo a Lui veramente *hómoioi* (*1 Gv*, 3, 2); *ora* siamo figli amatissimi e portiamo in noi la *promessa* del compiuto *homoíoma*. La rivelazione della *similitudo* assume un valore chiaramente escatologico.

Questa fede, insomma, non può non nutrire il più forte ‘sospetto’ nei confronti di una forma di estasi che affermi di ‘volare’ *ora* alla visione. La fede vale nei confronti di ciò che *non* è visibile. Lui amate, pur non vedendolo (*1 Pt*, 1, 8); procediamo *per fidem* e non *per speciem*; la superbia di chi afferma di vedere gli impedirà di conseguire il premio (*Col*, 2, 18). Né gli occhi del corpo vanno serrati, come il *mýstes* che si inoltra nella notte dell’*ádyton* per final-

mente spalancare quelli della mente: il desiderio di separarsi dal «frutto dell'érhon» è seduzione che va respinta – rimanere nella carne è *ora* necessario, anzi: «più necessario» (*Fil*, 1, 21). La ragione di tale ‘sospetto’ è evidente: il ‘mistero’ neotestamentario è Cristo stesso, che viene *da sé*, indipendentemente da ogni gnosi, e che realmente, in carne, si dà a vedere. Il mistero di Dio è *questo* – non un arcano, ma l'esprimersi del Logos. Che la sapienza di Dio, nascosta «en mystério» fin dall'inizio, si sia ora rivelata nella presenza viva del Cristo, questo è il ‘mistero’: il suo rivelarsi.

Ma se il linguaggio di Gesù è quello della perfetta *parresía*, non il «semaínein», il far-segno dei Misteri; se nessun ‘superiore’ silenzio deve seguire alla sua visione, ma anzi il suo verbo va ovunque predicato; se il Mistico è qui il dono della sua *presenza*, allora vedere Gesù, ‘contenuto’ della visione, è togliere l'invisibile, farlo *noto*. ‘Mistero’ è che il mistero svanisce. Ma questo è esattamente il senso che l'idealismo attribuisce al Mistico. Se vedendo Gesù io vedo il perfetto compenetrarsi di umano e divino, il contenuto di tale visione non può restare nella forma del ‘trascendens’; il Regno è in me, io lo ‘incarno’. ‘Di fronte’ non ho se non la Parola che mi assicura della divinità della mia stessa anima – e io divengo tale Parola. La tensione alla *hénosis* non può che imporsi di nuovo, travolgendo ogni semplice *similitudo*. E anche se si conservasse il senso escatologico dell'*unitas*, esso non verrebbe, forse, *ora*, già predicato come destinata risoluzione della differenza? Unum *saranno* tutti gli uomini, ma così come Unum *sono* Padre e Figlio. Non viene detto che saremo Unum a similitudine della Relatio intra-divina, ma *esattamente come*. Se questa unità *sarà*, essa può essere ora, nel *kairós* che ora è. Il non-ancora è perfettamente contenuto nell'ora, e cioè nelle *possibilità* dell'ora.

L'oscillazione tra *homoíoma* e *hénosis* appare invincibile. La 'cura' che si presta, a partire da Paolo stesso, per mantenere ferma la distanza tra creatura e Spirito, tra ascolto e Colui al quale è rivolto, tra 'fondo' dell'anima e Chi vi ha dimora, non fa che alimentare la *mania* volta ad assimilarsi in tutto con la perfetta icona della Vita intra-divina che il Cristo manifesta. È un 'segno' che la tradizione abbia attribuito proprio a un discepolo di Paolo gli scritti dove più 'violenta' risuona tale nostalgia, dove l'*ék-stasis* conduce alla *hénosis* «con colui che supera ogni essere e ogni conoscere» esattamente nei termini plotiniani della *epharmogé*, della compiuta adesione-armonia. L'estasi «pone l'amante fuori di se stesso» (Pseudo-Dionigi, *De div. nom.*, IV, 13) e *non* gli permette di ritornare a sé. L'*amor divinus* 'perde' totalmente l'amante in 'ciò' che ama («Non più io vivo, ma il Cristo vive in me», *Gal*, 2, 20). La sua *dynamis* è altrettanto sovra-essenziale, un «eccesso» (*hyperbolé*) altrettanto forte e irreversibile di quello che ha fatto 'uscire' da sé la Causa stessa del tutto, che ha 'fatto' creatrice la Sovra-essenzialità divina. (Questo carattere estatico dell'amore divino costituirà il cuore dell'idea di creazione nella mistica islamica, in Avicenna e Ibn 'Arabī. E così l'*'ishq*, l'ardente passione della mistica *sūfi*, mostra un analogo legame con l'*ekstatikós éros* areopagítico).

Nel Mistico la differenza *noûs-noetón* non è dunque che un momento destinato a svanire? O, se permane, essa sta solo a indicare una irrisolta contraddizione con la sua ispirazione più profonda, anche nell'ambito di una mistica cristo-centrica, dove la più alta visione è comunque la Presenza del Figlio 'in carne' e 'aperta' a tutti? Parrebbe così nello Pseudo-Dionigi – anche se mai, appunto perché inobliahile rimane quella Presenza, si potrà giungere ad affermare che «la mia umanità *si distrugge* nella tua divinità» o a dire: «ho visto il mio Signore con l'oc-

chio del cuore. Gli ho chiesto: chi sei, e m'ha risposto: Tu» (Al-Hallāj). La direzione della volontà rimane ferma al fine del perfetto superamento di ogni sua psichica determinazione, della liberazione anche *da sé*. Neppure Tommaso la contraddice: egli ‘integra’ il linguaggio areopagítico nella poderosa architettura aristotelica della sua *theo-logía*, ma senza mai criticarne lo spirito. Imperfetta sempre è la *similitudo*; «*Deo assimilari possumus et debemus in appetitu boni, non in modo appetendi*», l’assimilazione va cioè intesa come una dinamica, non come uno stato, un movimento *in Deum*, mai una quiete *in Deo*. Tuttavia *dobbiamo* muovere ad essa, è questa la destinazione immanente al nostro stesso esserci attuale – e precisamente dobbiamo assimilarci alla Causa proprio secondo ciò per cui è Causa e liberamente crea, senza alcuna costrizione esteriore, il suo mondo. Da qui inizia Eckhart per compiere il passo ‘fatale’: quando mi assimilo alla Causa prima, divento Causa di me stesso, mi ricreio, e se io non fossi neppure Dio sarebbe.

Se la storia della mistica si caratterizza per un’inesaurita tensione tra *homoioma* e *hénosis*, *pensare* il Mistico sembra inevitabilmente condurre a risolvere tale polarità nell’immanenza dell’infinita libertà dell’anima, che esprime se stessa e ritrova se stessa in ogni ‘oggettività’. E io penso occorra così concludere – se davvero la dimensione del Mistico viene *definita* dal dramma tra lo spogliarsi dell’anima da ogni determinazione finita e il Deus-Relatio come Principio intrascendibile. Di fronte alla determinazione della Relazione l’anima, che si è ‘eletta’ nel suo perfetto denudarsi, non potrà, infatti, che volerla oltrepassare – che porre se stessa come *Über-gottheit*, o nel senso della de-creazione o, appunto, in quello idealistico del suo affermarsi come il Centro super-essenziale della circonferenza a raggio infinito del pensabile. Ma lo Spirito che nella Relazio-

ne indicava l'inesprimibile in essa, e nella parola esprimente la relazione indicava la relazione al silenzio che sola 'comple' quella stessa parola – questo Spirito è stato qui 'dimenticato'. Il Mistico ci è apparso o come esperienza di un ineffabile 'trascendens', o visione che l'anima possiede della propria stessa intrascendibilità – sistole / diastole di trascendenza / immanenza. Nel primo caso, sia che l'Altro si manifesti in perfetta *parresía* («palam locutus sum»), sia che chiami «in deserto», dal fondo del deserto dove si cela, non sarà possibile concepire radicalmente l'essere-libero dell'anima. Nel secondo, è perduto ogni senso dell'Inesprimibile, ridotto a puro *definiendum*; l'anima perviene alla visione perfetta della propria *teogonica* libertà; l'ascolto non è che l'ascolto di questa voce del Sé che annienta ogni 'ulteriore'. 'Ulteriore' non è più che il progredire dell'anima di atto in atto, ovvero da pensiero a pensiero, sulla base del principio acquisito e saldis-simo della propria assoluta autonomia.

Storicamente, queste aporie costituiscono il Mistico, così come nella lingua dell'Occidente si è espresso. Le sue polarità non si danno mai astrattamente separate; sono polarità, appunto: la tensione *atea* («abbandonare» il Dio-che-è) vive in insonne attesa della Voce che trascenda le facoltà dell'anima – e, ad un tempo, ogni volta che l'ascolto le colma, ecco che la loro energia immanente brucia, consuma nel proprio stesso amore ogni 'trascendens'. Ma noi avremmo già dovuto intuire ciò che in questa storia rimane inascoltato. Il 'mistero' stesso ne faceva cenno. Come pensare il suo inesprimibile? Forse come qualcosa di chiaramente dicibile che ci si rifiutava tuttavia di rivelare? oppure come un ineffabile in sé, il baleno di una luce incatturabile che piombava sull'anima 'da fuori'? La visione riguardava un contenuto manifesto, non c'è dubbio; ma pro-

prio questo ‘manifesto’ risultava inesprimibile. In ciò consisteva il *thaûma*, questo rendeva ‘stupefatto’ il *theorós*. E questo sembra a noi degno d’essere pensato. Insomma: qualcosa *si dà*, e il suo darsi è perfettamente comprensibile, nulla di arcano – e proprio ciò è l’inesprimibile (non qualcosa che potrei dire e non dico, per un ‘ordine’ superiore o per arbitrio, che è lo stesso).

Tale paradossale relazione dovrà impegnarci ancora a lungo; ma fin d’ora è possibile vedere il suo rapporto con il pensiero dell’Inizio. Poiché né il contenuto della visione (qualunque esso sia), né l’anima senza di cui nessun contenuto sarebbe, possono esaurirlo. *Positum* è il ‘che cosa’ vediamo, *risultato* della riflessione, del mediare-articolare-esprimere del discorso; è la stessa capacità dell’anima di *porsi* come l’iniziatore assoluto. L’*ek-stasis* del pensare proviene, *ek-siste* esattamente come la cosa in quanto veduta, contenuto della visione. *Haploústaton* non potrebbe definirsi neppure la loro *hénosis*, poiché essa sarà sempre il risultato dei Due, l’espressione ‘più semplice’ del loro stesso differire. La relazione tra l’Inesprimibile e il silenzio dell’anima che ne fa segno è la relazione di entrambi con il *Nullum omnium* dell’Inizio, nient’affatto *Nihil absolutum*, ma appunto il Ni-ente *di tutto*, la ni-entità che è la possibilità e im-possibilità in uno dell’ek-sistere del tutto. Perciò la cosa veduta è, al fondo, inesprimibile – e così il silenzio è, al fondo dell’anima, l’analogo dell’Inizio: *quod non debet esse-quod non debet non esse*, icona della sua Libertà.

Post scriptum I. L’anima semplice

Tra le mistiche dell’Occidente quella che forse più si avvicina all’idea dell’annientamento nella contemplazione, propria della mistica *sufi* e di Ibn

'Arabī in particolare, trova espressione nel *Miroir des simples âmes* di Margherita Porete. Il distacco, l'abbandono divengono qui vero *disfarsi*: «bisogna macinare se stessi, disfarsi, frantumarsi» per dar luogo, per aprirsi integralmente all'Amore; bisogna trasformarsi in pura Apertura. Fino al completo oblio di sé. Non basta volere la volontà di Dio, occorre che la volontà di Dio agisca *immediate* in noi: «niente volere in Dio, infinitamente più che ben volere per Dio».

<

La radicalità della prospettiva permette di cogliere la radicalità dell'aporia che la costituisce. Qui il Fine, comunque venga raggiunto, non è affatto né l'adesione, né l'assimilazione a qualcosa di presupposto. L'annichilirsi dell'anima è lo stesso della sovra-essenzialità divina. Kénosis è l'al di là di ogni determinazione d'essenza. Non si dà alcun itinerario tra il disfarsi della volontà e *hénosis*; il fondo dell'anima perfettamente libero è *Übergottheit*. Ma non si intende di questo Uno come assenza di ogni determinazione? E allora la Sovra-essenzialità tornerà ad esprimersi come parte, come l'opposto di ogni *definitum* o *definiendum*. Se l'Ultimo equivale alla risoluzione di tutte le contraddizioni o di ogni differenza, esso dovrà insieme comprenderle tutte, e dunque dovrà comprendere anche la possibilità di ciò che contraddice la risoluzione in Uno di tutte le contraddizioni. Ma questo pensiero, che apre all'Inizio, rimane l'impensabile del Mistico.

La stessa aporia ritorna, in altri termini, per il tema dell'Amore. Il Mistico avverte fino allo spasimo la *vergogna*, di cui parla il giovane Hegel, del persistere tra gli amanti di elementi morti – e cioè della loro stessa mortalità o della differenza che, come morte, continua a dividerli. L'amore mistico, *éros ekstatikós*, brucia, arde ogni cosa tra gli amanti. Ma come può l'amore bruciare il puro caso del suo accadere? l'immediato darsi del suo *páthema*? come po-

trà 'riscattare' quell'istante senza perché? Il distacco non può distaccarsene, poiché la sua dinamica trova in esso la propria origine. L'amore può bruciare ogni *cosa*, ma non il proprio stesso *darsi*; l'amore non può non continuare ad essere amore del caso; l'amore mistico non può bruciare il presupposto del suo mostrarsi, dell'inesprimibile «es gibt»; di ciò non può 'vuotarsi' senza annichilirsi.

A differenza del Mistico 'risolto' idealisticamente, il Mistico che mostra sé sullo specchio della Porete *sa* che la risoluzione di ogni sostanzialità trascendente l'anima implica quella stessa dell'Io, del soggetto del pensiero e della volontà. Ma ciò non comporta altresì la risoluzione di ogni sostanzialità nello Spirito vivificante, nella inafferrabilità dei suoi atti? Come discorrerne allora? Ogni discorso dovrebbe essere pronunciato *dall'interno* del Soffio che spira dove vuole. Ma lo Spirito non discorre. Nel linguaggio del Mistico, come ha spiegato Giovanni Pozzi, i Due rimangono sempre alla *ricerca* di essere-uno, e l'unità *ricerca* sempre invano di custodire se stessa, spezzandosi ogni volta che si dice.

Ma vi è il Mistico che al fondo dell'anima trova l'inesprimibile *della cosa stessa* e, *nella parola* che anela a corrispondervi, ascolta il silenzio della sua provenienza. Potrebbe essere questa l'eredità francescana?

Post scriptum II. Teosofia

*Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir schaffen seine Welt.
['Pensioniamo' Allah,
noi ne creiamo il mondo].
GOETHE, West-östlicher Diwan*

Dopo Hegel chi ha concepito con più forza la 'vera' teologia come purissima filosofia è certamente

Giovanni Gentile. La storia va risolta integralmente nell'atto stesso dello Spirito; l'individualità che *si fa* chiude in sé tutto il pensabile, è *arché* di ogni essere e di ogni esistere. E questo, nient'altro che questo è Dio – il Dio della religione *perfetta*, che elimina ogni ‘mistero’ e si identifica con l’auto-rivelarsi dello Spirito. Ancora a conclusione della *Logica*, Gentile così si interroga: la mia non è forse una filosofia teologizzante? E la sua risposta sta nel solco del grande idealismo: la mia filosofia ‘risolve’ in sé la posizione teologica ed è critica soltanto nei confronti della teologia dei teologi, che hanno sempre scambiato Dio per le sue pallide ombre, che mai hanno saputo *disvelarlo* come la Storia stessa risolta nell’atto eternamente creatore. La teologia dei teologi tradirebbe il *proprio* del Cristianesimo stesso, che è, come per Hegel, religione perfetta proprio in quanto supera ogni astratta forma del presupporre, ogni opposizione tra immanenza e trascendenza. L’attualismo *invera* lo stesso Cristianesimo: «non si può oggi essere cristiani profondamente, senza battere la via dell’attualismo». La critica che sta al centro della logica gentiliana, la critica del principio di identità, è il ‘segreto’ del Cristianesimo, che l’idealismo attualistico, l’idealismo coerente e conseguente, disvela.

Ma l’interesse del discorso di Gentile sta nel fatto che egli non nega il ‘Dio ignoto’. L’Ignoto non viene da lui pensato come qualcosa che trascenda l’atto del pensare, bensì come ciò che, in questo stesso atto, ne costituisce il *passato*. Lo stesso attuale conoscere pone l’Ignoto, nel senso che ciò che è attualmente noto è anche, ad un tempo, ignoto; sapere è sempre cercare di sapere, e se cerchiamo ancora, nel momento stesso che sappiamo, è perché sappiamo di non sapere. L’Ignoto, cioè, è immanente al sapere, il suo eterno Passato e il suo eterno Futuro. La visione ultima, essendo appunto quella del-

l'infinita libertà dello Spirito, coincide col saperne i 'profunda' imprevedibili e incatturabili.

È Gentile stesso a chiamare *misticismo* questa posizione. Mistica, per lui, è la profonda religiosità dell'attualismo – non semplicemente in quanto il pensiero in atto, che nulla presuppone fuori di sé, che tutto ha in sé e da sé produce, è l'assoluto Iniziante, ma in quanto nella sua dimensione più profonda «abita» l'Ignoto. Nel suo infinito attuarsi, nel suo essere processo eterno, *gioia* del fare perpetuo, lo Spirito non viene a capo dell'ignoto se non accogliendolo; nel suo attuale *fare*, pensa l'ignoto, ma non potrebbe in alcun modo disvelarlo. E qui Gentile è 'mистico' in forza delle aporie stesse del Mistico.

Ma Gentile sa pure, come tutti i veri 'mистici', che la dissoluzione di ogni sostanza nel divenire in atto deve comportare, alla fine, il dissolversi di quest'ultimo nome della sostanza che ancora l'Ego rappresenta – ultima 'persona' della sostanza, ormai divenuta davvero maschera soltanto. «Il conoscere, essere un divenire, un farsi, consisterà di tali atti, ma questi atti appaiono propriamente istanti, essi stanno tutti tra passato e ignoto»; qui si rivela il dramma dell'attualismo, e si rivela proprio sullo specchio del Mistico. L'atto del pensare *in-siste* tra le due dimensioni, dell'*ádelon* del Passato e dell'ancora ignoto, ed è perciò *in-stante*. Non il tempo del discorrere è quello del sapere, ma l'*exaiphnes*, l'attimo che spezza il *continuum*, l'istante dell'intuizione, dell'*epopteia*. Attimo davvero, poiché, non appena pensa, l'Io si trova costretto ad ammettere che il suo sapere non sa, e, se cerca, *mostra* con ciò stesso che ciò che gli appare come attualmente noto immediatamente gli si fa ignoto. Se l'attualismo deve concludere affermando che «uno spirito per il fatto stesso di essere non sarebbe spirito», e cioè, 'misticamente', che lo Spirito non *sta*, ma *inspira* in ogni atto senza mai esaurirvisi, esso dovrà altresì concludere che il ca-

rattere dell'atto è identico a quello dell'inafferrabile istante. L'atto, Iniziatore assoluto (« Io affermo il pensiero in atto come iniziatore assoluto insieme con i mistici »), non sarebbe perciò veramente 'concepibile'. Pensarlo nel senso del 'comprehenderlo' significherebbe annullarlo. L'atto, che tutto muove e tutto spiega, si rivela *átopos*, ovvero esiste come eterno morire, così come 'moriva' nella sovra-divinità dell'anima amante del Mistico, di cui Gentile si sente qui interprete ed erede.

Perciò ho 'osato' concludere questa mia lettera accostando la Porete a Gentile! Mi perdoni il 'serio gioco' e abbia ancora la pazienza di aiutarmi nel mio itinerario alla *cosa*.

LETTERA VI
IL MISTERO DELLA COSA

Caro B., credo che lei abbia ragione nel sostenere, in risposta alla mia ultima lettera, che nell'interpretazione gentiliana del Mistico, in quanto essenza stessa dell'esperienza religiosa, l'*itinerarium mentis in Deum* si rovescia in compiuto nichilismo. Giovanni Gentile intende dimostrarlo nella forma seguente: l'annichilimento del Sé nell'Amato, la *homoiosis theō*, implicherebbe ancora la posizione dell'Oggetto assoluto, l'*onnipotenza* dell'*Ob-iectum* trascendente rispetto al soggetto. Ma il Mistico, in questa sua astratta contrapposizione alla scepsia a-teistica, finisce necessariamente con l'identificarsi: infatti, l'immediatezza dell'*Ob-iectum*, scisso dalla sua relazione con la coscienza, postula quella stessa del soggetto, che mai potrà perciò pervenire al proprio 'supramento'. La negazione dell'attività affermante comporta quella stessa della Realtà che si pretende affermare; se postulo la perfetta trascendenza del Realissimo, devo concludere alla sua perfetta inaffermabilità. L'ateismo radicale è il destino del Misti-

co coerentemente pensato, come, per Gentile, dimostrerebbe lo svolgimento del buddhismo.

Anche a me questa posizione gentiliana pare di grande interesse – ma per il suo limite intrinseco. Essa evidenzia come la critica idealista dell'intera dimensione religiosa, e della fede cristiana in particolare, si fondi su due presupposti del tutto incompatibili: da un lato, la religione viene pensata interamente nell'orizzonte dell'onto-teologia, del Deus-Esse; dall'altro, nella prospettiva della 'risoluzione' mistica del soggetto in un *Nihil absolutum*, assimilato al *fanā'* islamico o al *nirvāṇa* buddhistico (come poi si trattasse di posizioni anche lontanamente assimilabili). Insomma, o intellettualismo ontologico o 'nichilismo' in questo senso. E per sfuggire a Scilla e Cariddi, ecco che la religione dovrà 'convincersi' a trasfigurarsi in filosofia, «coscienza dell'infinita individualità che *siamo*», individualità che attualmente chiude in sé «tutto il pensabile, principio di ogni essere e di ogni esistere», e dello stesso Ignoto, come si è visto, perché l'Ignoto altro non è se non ciò che *nel sapere* rappresenta la vigile, insonne coscienza di *non sapere*. E questa filosofia può ben dirsi teosofia (concludendosi in essa, per Gentile, le stesse ricerche dei grandi filosofi italiani dell'Ottocento, Rosmini e Gioberti).

<

Noi abbiamo iniziato a mettere alla prova questo paradigma. Davvero il Mistico è compreso in questo aut-aut? L'Inesprimibile è riducibile ad astratta trascendenza oppure al fondo teogonico dell'anima? Eckhart dice: «se tu potessi *annientarti*, allora sarebbe tuo tutto ciò che il Nulla è in sé». Quando Paolo s'alza da terra e *con occhi aperti* vede *Nulla*, egli vede Dio. Non è però possibile sostenere che questo culmine dell'*éκstasis* coincida col perfetto annichilimento di affermante e affermato. Certo, permane un pathos presupposto – ma che cos'era il *thaûma*? può darsi logos senza pathos? Altrettanto di un lo-

gos senza corpo, abbiamo visto, o di un logos che non sia stato ascolto, la cui essenza non sia ascolto. L'*ēkstasis* non ‘implode’ in sé né si risolve in un *Objectum* fuori di sé, astrattamente ‘trascendens’. Che accade?

Il nostro amico C. avvertirebbe, anzitutto, che l'*itinerarium* si svolge per intero nella forma del *pros-lógion*, non può essere che colloquio, colloquio-anelito, preghiera, egli direbbe (insieme a questa lettera troverà i miei appunti di una conferenza di C. su «preghiera e filosofia»). E colloquio che sgorga dal fondo dell’angoscia: *in ipso cogitationum conflictu...* È nel pieno dell’agitarsi e contraddirsi dei miei pensieri che finalmente posso liberarmi dalle «onerose cure» e penetrare *in cubiculum mentis*. Qui, in questa cella, *fides quaerit*, la fede inizia la ricerca della propria stessa Luce inaccessibile, la ricerca di ‘ciò’ in cui essa crede. Il presupposto non si dà se non come, *in uno*, cercato; non vi è alcuna semplice, astratta immediatezza dell’atto di fede, poiché esso in tanto esiste in quanto cerca ciò che crede, ovvero è ricerca e soltanto in questa forma è attuale.

Ma la posizione dell’assoluta trascendenza si afferma di nuovo, lei dice, con la ‘prova ontologica’. In essa si mostrerebbe così, alla fine (non dove Cartesio, Kant e Hegel la ‘interrompono’!) che ciò di cui nulla di più grande può essere pensato *non* può trovarsi nel solo intelletto. Il Tu che il soggetto cercava *in cubiculo mentis* non è il Tu della preghiera; Egli rimaneva qualcosa di pensato, di immanente alle capacità del pensiero. La sua trascendenza soltanto ora appare: nel «quiddam maius quam cogitari possit».

Ma non è più in alcun modo quella trascendenza che l’idealismo e il Mistico ‘idealista’ pensano. Non è più traducibile nelle forme dell’onto-teologia. La fede-che-cerca, la fede interrogante, ‘scopre’ come proprio *ob-iectum* l’Inoggettivabile, come proprio e-

sito l'Inattingibile. E in tale esito *in-siste*. L'anima non sa allorché si pone alla ricerca, *dal* fondo dell'angoscia; quando è alla ricerca, non ha trovato; quando finalmente trova, ciò che trova non è ciò che ha ricercato *in mente*, ciò che aveva cercato cercando l'estremo oggetto del pensare. E in questo *punto* sa che non cercava un 'quod', che il suo fine non poteva acquietarsi *in nulla*, neppure in ciò che di più grande si possa pensare. Ma questo, appunto, *sa*; qui il suo sapere non svanisce affatto, ma si afferma. Nessun annichilimento del soggetto interrogante in un'ineffabile trascendenza, ma insistenza del problema dell'Inesprimibile nel cuore stesso del sapere.

Ma questo che l'anima sa (è lei che insiste!) – o crede di sapere, se seguiamo il nostro Anselmo – non è che l'Ignoto di cui appunto parlava Gentile! L'anima non cerca qualcosa, ma cerca il suo stesso infinito 'progresso'; nessun 'quod' può concluderne la ricerca. Ingenuamente crediamo che il ricerare sia volto a scopi determinati, sia retto da una *Zweckrationalität* (è questa la *fede* della scienza più ingenua); in realtà la ricerca (e proprio quella propriamente detta, la scientifica) non esprime che 'irrazionale' amore per il «*quiddam maius*»; non 'trova' che per alimentare il proprio amore per l'«oltre sempre», per la riduzione a *positum* di ogni *ob-iectum*.

Ma l'Inesprimibile non viene in Anselmo affatto 'divorato' nel sapere! Io lo so *positivamente*; non è qualcosa, e tuttavia si dà positivamente. Non è l'Ignoto che è *nient'altro* che passato-futuro del pensiero; è l'attualmente Inesprimibile. Tantomeno nel suo darsi si annulla il sapere, fagocitato in un Assoluto trascendente, poiché il *punto* cui si perviene ne rappresenta il risultato stesso.

Come attraverso Anselmo, così vorrei cercare di spiegarmi anche attraverso Bonaventura. Anche per lui la *sapientia* mistica non comporta alcuna vanifi-

cazione del *metodo*: dalle *vestigia* cosmiche, dalle armonie sensibili (*de musica*), alla meditazione sulle facoltà dell'anima come immagine del Deus-Trinitas, tutto si dispone analogicamente rispetto al Fine: mondo di *veri segni*, di *vere icone*. Nei termini anselmiani: la 'prova' ontologica rimane fondamentale, ma fondamentale proprio *per il suo stesso scacco*. Non perché si rivelì un errore o un 'peccato' nella mente che l'ha concepita, ma perché sul suo specchio si mostra, alla fine, l'*inopia* costitutiva del pensare stesso rispetto al *suo* costitutivo problema. E dunque quel non trovare 'ciò' che cerchiamo fa scoprire che 'ciò' che cerchiamo può darsi soltanto nella forma ultima del «quiddam maius». Lo stesso tema verrà ripreso nella *docta ignorantia* cusaniana.

Se, dunque, per la *sapientia* che eccede il Sabato della contemplazione «niente può la natura e poco l'operare», se per il suo godimento dobbiamo interrogare la Grazia e non la dottrina, l'amore ardente e non l'intelligenza, la preghiera e non lo studio (Bonaventura), non è perché qui dottrina, intelligenza, studio si risolvano in *vanitas vanitatum*, ma perché queste *virtù* mostrano, nell'effettivo dispiegarsi della propria potenza, l'eccedenza del proprio oggetto rispetto ad ogni *definitum* o *definiendum*. Il loro Inattingibile si dà nella forma attuale dell'inesauribile trascendersi. Che non è tuttavia la posizione idealistica! L'Inattingibile *mostra sé* nello scacco-compimento del ricercare (compimento che, in quanto anche scacco, non può chiudersi affatto in sé, ma insisterà sul proprio *problema* analogicamente-congetturalmente), non forma tutt'uno con esso, non si riduce a ciò che in esso è Ignoto. Poiché non è affatto l'Ignoto, ma la 'determinazione' massimamente chiara, l'apparire del massimamente evidente – il 'contenuto' dell'*epopteia*. Qui appare 'ciò' che eccede ogni determinazione del pensare – *altro* da ogni determinazione e perciò *altro* anche rispetto a

quell'*'altro* che è determinazione del pensiero in quanto ‘oggetto’ del sempre ulteriore cercare. ‘Ciò’ che il pensiero ‘ama’ non è ente, ma non è neppure l’assolutamente altro dall’ente (che sarebbe, appunto, ancora determinarlo come quella ‘parte’ del tutto che non è determinabile) – è Ni-ente e non Nulla. È ‘ciò’ che rende possibile in generale che qualcosa sia determinabile, il puro poter-essere di ogni essente, che, in quanto tale, è in uno il suo stesso poter-non-essere.

Ogni cosa è non altro da sé, e perciò immagine di quell’assolutamente Altro che, per essere concepibile come tale, non può essere concepito che come altro dall’Altro, *non-Aliud*. L’Altro, come semplicemente *in-distinctum*, proprio in ciò ancora si distingue; ma proprio perché la sua distinzione (l’essere altro da ogni *distinctum*) deve valere anche *contra* se stesso, l’Altro sarà anche in ogni cosa, l’Aliud *omnium*, che appartiene ad ogni cosa: l’alterità *della cosa* rispetto ad ogni ‘energia’ distinguente-analizzante. Così il Mistico non ‘sacralizza’ in alcun modo l’Inattingibile, l’Alterità, l’Ignoto, né lo risolve idealisticamente nel *nondum* della coscienza, del sapere, e cioè in ‘ciò’ che già in potenza sussiste nell’ambito del suo determinabile, del *definiendum*. Che si dà il singolo, la perfetta singolarità del *questo* (*tò autó, tò timiótaton*, il questo, il più degno da pensare), ‘ciò’ è l’Inattingibile. Nessuna esoterica sapienza: l’Altro è non-altro che il perfettamente distinto nel suo attuale differire. L’*itinerarium mentis in Deum* è l’itinerario al *sapere* che la singolarità della cosa, condizione di ogni sua determinabilità, è l’Inesprimibile. In ‘ciò’ non svaniscono né cosa né pensiero, ma il pensiero va al suo fondo, che è positivamente la cosa in quanto altro da ogni determinazione, *maius quam cogitari possit*. Sul volto del singolo ek-siste l’Altro, l’Altro nel suo vivente contraddirsi in non-altro, o l’Indistinctum nel suo apparire come concreta di-

stinzione. E la singolarità della cosa in quanto apparire dell'Inesprimibile è il *segno* dell'Inizio.

L'apertura dello sguardo alla cosa concepita secondo l'inviolabile misura del suo nascondimento, questo è il Mistico. Ciò per cui essa è ciò che è, si nasconde sempre. Ciò per cui la cosa 'cresce' alla presenza (*phýsis*) si custodisce in sé. L'apparire non è l'astrattamente altro di tale custodirsi presso di sé del proprio della cosa; ciò che appare è appunto che il proprio della cosa, la singolarità del questo, si nasconde. Lo sguardo si dispone al celarsi come carattere proprio dell'apparire. Le determinazioni della mente si dispongono all'ignoranza della perfetta singolarità di tutto ciò che appare in quanto distintamente appare.

Il *prágma touîto* conclude l'itinerario, fin dove esso può attingere – fino a pensare il *segno* dell'Inizio. Ma per cercare di scorgerlo dobbiamo lasciarci 'iniziate'. Il testo che la inviterei a rileggere insieme è uno dei passi più citati della *Settima Lettera* di Platone, ma forse non dei più compresi. Un *mýthos* (344 d 3) è quello che Platone ci narra – ma un *mýthos* che ha a che fare con un *máthema*, con un insegnamento, per quanto stra-ordinario davvero. Dionisio, con molti altri a quel che pare, è accusato di aver voluto comunicare (per iscritto e a voce) cose intorno ad un *máthema*, che «in nessun modo è comunicabile» come gli altri *mathémata* (341 c 5). Un 'mistero' dunque? Dionisio *mýstes* ha violato la consegna del silenzio, tradendo il rito? No, la cosa di questa dottrina non è in sé comunicabile, e perciò non bisogna tradirla volendo discorrerne. Se fosse stato possibile scriverne o parlarne già lo avrebbe fatto Platone stesso, e nulla egli avrebbe potuto fare di più bello e degno nella sua vita (341 d). Perciò chi osa scriverne o parlarne in realtà *non* ne parla affatto, poiché non ne ha affatto compreso la natura. Nulla sa di

questa dottrina chi afferma di saperne, e perciò di poterne comunicare. Platone mai ne ha parlato e mai ne parlerà non perché sia fedele ad un segreto incomunicabile, ma perché conosce l'incomunicabilità di tale *máthema*, e proprio questo ne ha sempre insegnato: l'incomunicabilità. La natura di questo *máthema* non può essere pro-dotta alla luce – Platone dice proprio: *tēn phýsin, la phýsis, la natura, egli non può εἰς φῶς τοῖς πᾶσιν προαγαγεῖν* (341 d 7-8), condurre alla disvelatezza.

La conoscenza di questo ‘prâgma’ s'accende improvvisa, nell'*exaiphnes*, nasce nell'anima e da sé si alimenta (341 c-d). Occorrono, certo, lunghi esercizi, lunga discussione, anzi, essa nasce soltanto da una comunione di vita (341 c 7); non è perciò qualcosa di astrattamente altro rispetto all'*áskesis* della *scholé* filosofica – ma sembra segnarne l'*éschaton*. Essa è il proprio della filosofia così come il proprio del luogo è il suo confine. Non è ‘altro’ dalla filosofia proprio perché è un *máthema*; la sua luce si è accesa nella discussione, nella vita comune passata dialogando. E perciò può esservi un *logos*, un «lógos alethés» (342 a 3-4), del tutto veritiero, capace di opporsi alla presunzione di chi non lo ha compreso e per questo osa scriverne. Un *discorso* è chiamato a dimostrare che è impossibile comunicare ‘ciò’ che sarebbe la cosa più bella poter comunicare.

Vale la pena ripeterlo: si tratta di un *máthema*, cioè di un insegnamento, di una dottrina. Qualcosa che si può conoscere – e proprio questa conoscenza è in-discorribile. E che lo sia può essere dimostrato, con un *logos* veritiero. Prima Platone ha adombbrato l'oggetto di questo *máthema* col nome di *phýsis*. Vuol dire che possiamo discorrere soltanto degli enti che da *phýsis* traggono vita, ma non di *phýsis* che da se stessa si nutre? Come conosciamo l'essente e come possiamo comunicare ciò che ne sappiamo? Attraverso i *Quattro*, spiega Platone: l'*ónoma*, che è quasi, potremmo dire,

la cosa nella voce, ciò che pronunciamo, il nome semplice, così come risuona; il *lógos*, che definisce la cosa attraverso nomi e verbi, formando proposizioni; l'*eídolon*, la figura della cosa, la sua ‘presentazione’ vivida, «che si disegna e si cancella» senza che la cosa in sé patisca alcuna di queste affezioni; l'*epistéme*, infine, l’intellezione veritiera della cosa, che non risiede né nei nomi, né nella composizione di nomi e verbi, né nella figura, bensì nell’*anima* di chi intuisce: l’*im-porsi* della mente sulla cosa. Noi *possediamo* la cosa quando ne abbiamo l’idea. Intendo chiedere (con Platone, credo): possiamo forse trovare stabilità alcuna nell’ambito dei Quattro, della *struttura* che essi formano? Può esprimersi nel linguaggio e attraverso il linguaggio, nella parola che necessariamente *dis-corre*, alcunché di *irrelativo*? <

Ma possediamo veramente la cosa? Ai Quattro – comunque indispensabili alla conoscenza dell’ente (342 e 1-2) – si aggiunge un Quinto, della cui *differenza* rispetto alle forme ‘ordinarie’ di considerazione dell’ente è possibile parlare, ma che *in sé* risulta incomunicabile. È col Quinto che facciamo segno a quel *prâgma* già balenato nel termine *phýsis*, e che ora viene così indicato: «come quinto si deve porre» δὴ γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὅν (342 b 1), l’ente in quanto conosciuto nella sua assoluta disvelatezza. Né i nomi, che nulla hanno di saldo, che sono convenzionali tutti, né le definizioni e le figure, che si rivelano sempre aporetiche, possono fornire una tale conoscenza. L’*epistéme* è intrinsecamente inadeguata a cogliere ciò che l’ente è veramente in e per se stesso, poiché in essa la cosa è compresa sempre e soltanto tramite giudizi che la rapportano ad altro da sé. Perciò chi volesse dire *la cosa* come fosse pronunciarne il nome o disegnarne la figura o conoscerla secondo la misura della *epistéme* apparirebbe «nelle condizioni di chi non sa nulla» – e tale sarebbe, infatti, poiché a voler comunicare *la cosa*,

egli dimostrerebbe di *non* aver compreso il significato del Quinto. Ma, ad un tempo, chi non lo tenesse ben saldo nella sua anima, nulla saprebbe del *limite* della *épistème*, ovvero non ne avrebbe alcuna *definizione*. L'anima ricerca il *primo*, ma il *primo* sfugge ad ogni discorso, non 'sta' in alcuna proposizione. Il logos non lo raccoglie, ma è in esso da sempre raccolto. Si dà un logos, che definisce l'ente collocandolo in una rete di contrari (simile / dissimile; uno / molti, ecc.), perché si dà la cosa stessa, nella sua indefinibile *singolarità*. Essa appare – e 'sappiamo' che appare: *alethôs* – ma proprio tale disvelatezza eccede ogni logos.

Nessuna essenza 'segreta', dunque, celata in qualche sublime profondità, che un audace tuffatore debba portare alla luce. Ma il Semplice, l'*Haplousta-ton*, l'evidenza immediata che la cosa è *questo*, *prâgma tôtio*. Nessuna porta sbarrata; essere 'iniziatî' è comprendere l'Aperto: l'evidenza della singolarità dell'ente, di ogni ente, e che proprio essa, ciò che massimamente vediamo, massimamente sfugge alla rete delle definizioni. Ciò avverte l'anima – ed ecco ne nascono dolori: nulla dei suoi nomi assomiglia al Re. Ma, allora, essa si chiede: che cos'è? Quale ne è la natura? (*Seconda Lettera*, 313 a). L'anima non può cessare di interrogarsi, ma non avrà mai la forza di essere perfettamente *uno* con la cosa stessa, di risolvere perfettamente nell'Uno la differenza tra pensiero e pensato, tra logos e cosa. Non perché l'essenza della cosa, ciò che fa dell'ente *questo* ente e null'altro che questo, sia 'misteriosa', ma, all'opposto, perché evidentissima. L'anima non ha la forza di 'aderire' alla sua luce attraverso mediazioni e definizioni, né al suo istantaneo apparire attraverso il tempo del discorso. L'anima non può 'star sopra' alla cosa in sé e per sé, ma solo nel rapportarsi della cosa ad altro da sé. La cosa è certo anche questa 'dialettica', e tale 'dialettica' è il fondamento ontologico di ogni *épisté-*

me – ma la cosa è anche da sempre, per sempre ‘ciò’ che in essa si nasconde proprio nel suo evidente apparire, ovvero ci appare nell’istante del suo sottrarsi ad ogni possibile logos. Il *Realissimum*, questo ente nella sua propria identità, non può essere compreso in alcuna definizione, poiché definirlo significa collegarlo ad altro da sé, porlo in somiglianza / dissomiglianza con altro, dire ciò che è attraverso ciò che non è. E tuttavia l’*idea* della sua singolarità si impone all’anima, come *il primo*, la prima evidenza, il Re, che conduce il Quartetto, presupposto di tutto ciò che in esso può esprimersi, anche se in nessuna espressione può essere compreso: *noumeno*, ciò che è *pensato* in ogni pensiero senza risolversi in alcuna espressione del pensiero, ciò che è assolutamente-semplicemente *pensato*. Ma che può essere assolutamente-semplicemente *pensato* proprio e perché assolutamente *evidente*.

Il termine *physis*, cui prima si è alluso, permette forse di chiarire ancora questa idea dell’ente in quanto incondizionatamente tale, ‘oggetto’ di un *máthema* in sé e per sé in-discorribile (*árreton*). La provenienza dell’ente, il suo ‘nascimento’ primo, mai è esauribile nella presenza determinata-determinabile, eppure è evidente in essa e con essa. Che l’ente determinato *ek-sista* dall’‘immemorabile’ è qui-e-ora assolutamente evidente e tuttavia assolutamente non determinabile. La presenza dell’ente (che affermiamo con nomi, discorsi, figure) rende chiaro che nessuna *epistéme* potrà predicarne l’ultima *arché*, il Primo. La scienza è sempre scienza di cause seconde. L’ente cela sempre la propria Arché, ma la cela nel suo stesso immediato apparire, la cela mostrandosi, poiché proprio la sua singolarità, ‘ingiudicabile’ scientificamente, fa segno immediatamente alla singolarità, irriducibile alla rete dell’analisi concettuale, della sua provenienza. È la ‘noumenicità’ del Questo, del *práigma*, dell’‘affare’ ultimo

del pensiero, di ciò che va pensato dell'ente. Qui il kantiano «abisso della ragione», qui il senso della filosofia positiva schellingiana, rivelano la loro inesauribile fonte platonica.

Il problema, dunque, che l'anima patisce, e per cui è sempre come in doglie, presenta due dimensioni, distinte nella loro inseparabilità. La prima concerne la domanda che l'intelletto non può cessare di *imporsi* intorno alla *physis* dell'ente realmente tale, di 'ciò' che ne costituisce l'assoluta singolarità. Ciò che è discorsivamente conoscibile è ciò che ci appare: questo è l'oggetto dell'*epistème*. Solo il fenomeno possiamo veramente possedere. Ma nella definizione del fenomeno, e proprio perché consapevole definizione, cioè consapevole del proprio limite, appare, *si dà* la cosa, *pragma touto*, pensato in se stesso, nella sua semplice singolarità. Questa prima dimensione del problema rimanda alla seconda (ma si tratta, in realtà, di un'unica intuizione): la singolarità della cosa è segno della sua Arché, del suo ultimo *perché*; ma non appena l'*epistème* intenda corrispondervi, essa cadrà in irrisolvibili antinomie, poiché il discorso non potrà mai collocarsi nel *punto* dell'Inizio, così come la mente non potrà mai essere *causa sui* (anche se la nostra civiltà è forse destinata a pensarla e a tentare di 'auto-realizzarsi' così). *Questo* singolo, che non potrà mai essere detto come tale, appare così strettamente analogo al Primo, all'Uno, per esprimerci ora nel linguaggio neoplatonico, distinto da ogni determinazione d'essenza, e tuttavia necessariamente *pensato* in ogni determinazione. Perciò dell'Uno non bisogna fornire alcuna interpretazione 'misteriosifica': esso *si dà* nella singolarità del *pragma touto*, come l'inesprimibile *della* cosa stessa, e ad un tempo l'evidenza di tale singolarità è segno dell'in-finito Inizio, in cui tutti i possibili sono, senza che nome, proposizione, figura possano catturarli.

Il discorso filosofico giunge ad affacciarsi sull'*Ab-*

grund, sul fondo-non-fondo dell'analogia tra *prâgma* *toûto* e Inizio, e qui rivela la propria *asthénèia*, che non significa impotenza, ma ‘dove’ la sua forza viene meno, ‘dove’ la sua potenza non può. Il *nous*, ha detto Plotino, è l'*occhio dei ciechi* – occhio, si badi, ma di coloro che non possono intuire l'immediata singolarità dell'essente e la sua immemorabile provenienza. La filosofia giunge a comprendere che tale *Ab-grund* si dà, mostra sé – ma non può dimostrarlo, poiché ciò equivarrebbe a voler porre se stessa nel punto dell'Inizio, anzi ‘prima’ di esso, o a voler dire l'Inizio riferendolo ad altro da esso, e cioè attraverso alcuni dei suoi *possibili*. In quanto la filosofia cattura la cosa nella rete delle proposizioni, in quanto la ‘gioca’ nel proprio *logos*, la possiede e perciò la mostra come trasformabile, manipolabile, a disposizione, essa è consustanziale alla Tecnica; la sua *épi-stème* è quella del *sistema* tecnico-scientifico. E tuttavia filosofia è, ad un tempo, apertura al *máthema* indiscorribile del Primo. La filosofia che *conosce se stessa* conosce di essere l'*occhio* del cieco – l'occhio di chi sa il ‘mistero’ della cosa, di chi lo *pensa* in ogni istante del suo esprimersi come l'Inesprimibile. Inesprimibile che altro non è se non la cosa stessa nella sua irriducibilità ad altro da sé. Di questo Uno è segno il volto di ogni singolo. Il *proprio* dell'ente mai potrà essere *prâgma*, qualcosa di *positum*, di prodotto dai nostri ‘esperimenti’, frutto della nostra esperienza. E mai potrà essere pensato come nulla, poiché, anzi, è proprio ciò che della cosa appare, e ciò che si dà con insuperabile evidenza. Nessun discorso e nessuna *téchne* potranno mai possederlo; nessuna trasformazione del fenomeno ‘tocca’ l'Inizio che pensiamo, ‘aliena’ il suo proprio, ma, all'opposto, è nel suo ambito da sempre compresa. L'espressione è nient'altro che un possibile ‘raccolto’ nel fatto (*prâgma*) indiscorribile che *questo* è.

Ma che cosa pensiamo pensando così la *cosa*? La

pensiamo nel suo ‘fondo’ saldissimo, eterno, immortale. Il cieco occhio della filosofia così giunge a ‘ricordarla’, ‘dove’, nella sua stessa evidenza, *alethôs*, essa si sottrae ad ogni definizione, che necessariamente non può dirla se non predicando di essa ciò che non è. Allora un simbolo può apparire, tra ciò che l’ente è nella rete delle sue relazioni, tra ciò che è l’espressione dell’ente, e l’assoluta singolarità della cosa, l’Uno che essa è, segno dell’Inizio – tra la cosa come ci appare, fenomeno, nel chiaro-scuro delle espressioni che ne discorrono, e la cosa pensata secondo il suo ‘volto’ proprio e indistruttibile, il *Realissimum*. La filosofia si affaccia alla più essenziale *sim-patia* per tale simbolo; ma se presume di poterne discorrere, nulla ne ha capito.

Non ne ha intuito la bellezza, vorrei dire. Alla fine, *en escháto*, il volto di ogni singolo apparirà proprio nella sua e per la sua perfetta distinzione. Polifonia senza confusione alcuna. Ognuno perfettamente singolo e *in ciò* con l’altro da sé. E l’occhio capace di cogliere nella singolarità di ogni cosa l’universale *concordia*. Questa è la promessa escatologica che si ascolta nella musica del *Paradiso* dantesco; ma questa è anche l’idea di immortalità che la filosofia pensa pensando la cosa nella sua disvelatezza, *in verità*. L’ascolto di quella polifonia, lo sguardo capace di intuire ogni cosa come *risorta* per sempre, *sub specie aeternitatis* (che è anche lo sguardo di Francesco), non sono affatto l’astrattamente altro dal discorso filosofico, ma rappresentano ciò che si impone ad esso, *all’ultimo* del suo *diaporeîn*, l’aporia che lo compie e definisce – e definendolo gli permette di *conoscersi*. La natura del Quinto può ‘offrirsi’ soltanto al pensiero che abbia provato il fondo dell’*asthénēia* dell’intelletto, e cioè della sua *definita* potenza: *vedere* ‘ciò’ che la cosa è come lo stesso Inesprimibile.

Uno dei miei rimpianti più grandi, lei lo sa, è di non aver incontrato Giorgio Colli. Discutendo con lui sarei forse riuscito a dare forma più precisa e compiuta alle idee che sono andato esponendole. No, non mi riferisco tanto alla ‘sua’ sapienza greca o al ‘suo’ Nietzsche, studi per i quali, nel bene e nel male, è noto ai più, ma proprio al Colli che sistematicamente (anche se non ne ha l’aria) indaga il rapporto Platone-Aristotele, il cuore dell’idea di *episteme*, al Colli di *Filosofia dell'espressione*, anzitutto, e dei «frammenti postumi» (pubblicati con il titolo, forse troppo ‘saggistico’, di *La ragione errabonda*). <

Poiché nel conoscere, nel rappresentare che è il conoscere, il rappresentato *era* certamente qualcosa, rappresentare è sempre un *rievocare* (e qui sta la verità dell’*anamnesi*). Il rievocare accenna a qualcosa che sta ‘prima’ della mediazione rappresentativa operata dal conoscere: a un *im-mediato*. Nella rappresentazione-rievocazione nulla può esservi che non sia mediato, e dunque non può esservi neppure questione di una sostanza in sé, né del soggetto né dell’oggetto in quanto tali, poiché essa è mediazione-relazione irriducibile sia all’uno che all’altro di questi ‘poli’. L’im-mediato che il rappresentare rievoca nominandolo (esattamente nel senso del *se-mainein*) non è né soggetto né oggetto, poiché essi non sono se non in quanto *mediati*. ‘Sostanza’ non è che l’im-mediato; ma l’im-mediato non è mai ‘sostanza’ nei termini dell’*ousía*, della determinatezza dell’ente, poiché l’im-mediato non potrà essere predicato-definito se non trasformandolo nell’oggetto della mediazione. La rappresentazione non può perciò definire l’immediato che presuppone come proprio ‘fondamento’, ma soltanto *esprimere*. Colli lo indica come *arché* della rappresentazione. La rappresentazione si determina nelle forme dell’astrazio-

ne dall'immediato; in tali forme consiste la potenza del discorso-logos. Ma nella rappresentazione *si esprime*, in uno, necessariamente, anche l'*epistrophé*, il movimento per cui la rappresentazione mira a riattingere all'immediato. L'espressione è *memoria* dell'immediato, che nella rappresentazione discorsiva sembrava essersi 'risolto'. Perciò l'immediato «è parte della vita» attuale, pur non ritrovandosi mai nella rete, nel «tessuto rappresentativo», nell'«armonia» delle sue meditazioni.

Non le pare che qui Colli tenti una rivisitazione-anamnesi plotiniana? Il rapporto tra espressione e rappresentazione non le ricorda quello tra *Unum* e *Noûs*? Ciò che stabilisce lo 'scacco' dell'espressione, sempre rivolta a rappresentare l'irrappresentabile, ne costituisce, in uno, l'insuperabile potenza: l'espressione 'rinasce' da ogni 'compiuta' rappresentazione, la rende consapevole che il suo occhio è cieco all'immediato. E così la costringe ad *operare* di nuovo. Il pungolo dell'espressione è l'*anima* del rappresentare.

L'*arché* di cui l'espressione è segno, in quanto 'vertice' inattingibile della rappresentazione, ha in Dioniso la sua immagine, nel Puer-Aión il suo simbolo più adeguato. Ma è nel pensiero del *contatto* che questa idea viene teoreticamente sviluppata. Il contatto di cui Colli parla non è l'*aisthesis*, poiché *aisthesis* è già rappresentazione; neppure è il *punto* del contatto, in quanto già implicante il *due*. Nel contatto dobbiamo pensare piuttosto il semplice immediato, il darsi immediato di ciò che *sarà* rappresentato. L'espressione fa-segno dell'immediato, ma già dove essa inizia l'immediato cessa – viene meno il *pathos* del puro contatto, «elemento immutabile di tutti i giudizi», «causa suprema di ogni deduzione». Già nell'espressione questo *pathos* è rievocato soltanto; entrando nella sfera del discorso, esso ne rappresenta il passato. Ma passato *eterno*.

Lo stacco dall'immediato del contatto avviene già con l'affermazione del principio che sembra invece imporlo, il principio dell'identità. Nell'affermare l'evidenza di $A = A$, nell'affermare l'indubitabile essere A di A , con ciò stesso affermo che l'immediato contatto con A *non* è più, e dunque che A *non* è. $A = A$ *non* è il contatto, ma lo rappresenta. E tuttavia, poiché la rappresentazione verte sempre, e non esisterebbe altrimenti, sulla verità prima del contatto, essa dice veramente qualcosa di A ; la sua è una insuperabile inadeguatezza. Esprimere un qualsiasi giudizio è in sé *negare* che possa esservi rappresentazione perfettamente adeguata del contatto, che il contatto possa davvero ri-presentarsi; ma l'espressione fa-segno in verità dell'*arché* del contatto, ed è perciò necessaria. Se si dà espressione-rappresentazione *ipso facto* il contatto manca; ma proprio in tale mancanza si fa memoria della paradossale *arché* dell'immediato-contatto.

A me pare che il discorso di Colli si svolga tutto in dialogo con quel fondamentale passaggio del Libro IX della *Metafisica* in cui Aristotele discute del vero e del falso, dell'essere e del non essere, per «asýntheta», per gli enti incomposti, ovvero «semplici» (1051 b). Vero e falso possono darsi soltanto «en dianoía», nel pensiero discorsivo; ma come possono trovarsi nelle cose («en toîs prágmasin») in quanto tali, e ancor più negli esseri incomposti? Per l'oggetto semplice il vero consisterebbe nel «thigeîn kai phânaï» (1051 b 24) e il falso nel «non toccare». Ingannarsi è impossibile per «il semplice» (l'immediato): o si tocca o non si tocca. Il «phânaï» non è *katáphasis*, predicazione discorsiva, ma l'indice del pathos dell'immediato stesso. Non riconoscere («agnoeîn») le cose semplici, il semplice, significa non *toccarle*.

Nel medesimo contesto, tuttavia, Aristotele usa anche il termine *noeîn*. Intorno all'incomposto-semplice-immediato – egli dice – non è possibile ingan-

narsi, ma è solo possibile «o pensare o non pensare» (1051 b 31-32). Si stabilisce così un nesso tra «*thigeîn*» e questo senso del «*noeîn*», chiaramente distinto dal «*dianoeîn*», così come «*phásis*» è distinta da «*katáphasis*». Questo nesso viene alla luce nel Libro XII: il Pensiero che pensa se stesso κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ, attraverso la perfetta sussunzione in sé del pensato (1072 b 20), *diviene questo stesso pensato* «*thiggánon kai noôn*» (1072 b 21), cosicché *noûs* e *noetón* divengono lo stesso. Il *noeîn* di cui si parla equivale perciò al perfetto *intuire*, a-discorsivo, e in quanto tale *uno* con l'immediatezza del toccare. Il *Noûs*, l'Amato che tutto muove in quanto amato, *combacia*, diremmo, con la totalità dell'intellegibile, senza alcuna mediazione, lo riconosce-e-assimila a sé nell'istante del contatto, propriamente inesprimibile-irrappresentabile.

Ma per Colli – esattamente come era per Plotino – non può darsi equivalenza tra *Noûs* e *thigeîn*. La relazione che Aristotele stabilisce *indica* il contatto, non può esserlo, proprio perché è relazione; essa stabilisce la prima forma dell'astrazione dall'immediato, dell'allontanarsi da esso: l'estrema vicinanza, che è insieme il primo passo fatale del distacco. Ma il distacco implica sempre, tuttavia, la viva memoria di ciò da cui ci si distacca, e in questo senso esso è sempre anche *nóstos*, ritorno, epistrofe. Come si configura, teoreticamente, questo movimento? Nella rappresentazione discorsiva si distingue ciò che nell'immediatezza del contatto si dà come lo stesso: necessità e contingenza. Il discorso a questo mira: a porre la relazione, e perciò la distinzione, tra necessario e contingente. Lo sforzo, il *conatus* del conoscere è a ciò rivolto: alla costruzione dell'oggetto necessario, cioè alla rappresentazione di un nesso causale insopprimibile – alla soppressione del contingente. Ma proprio questo fine, cui necessariamente tende l'intelletto, ne rappresenta la costituti-

va *illusione*. Un'«ossessione tirannica» impone al logos di separare ciò che nell'immediatezza del contatto si dava indisgiungibilmente: necessità e contingenza. Nell'*attimo* necessario e contingente «sono inviluppati in un'identica commistione», ma ora «il principio separatore» li sostituisce con oggetti prodotti dal solo vincolo della necessità, *falsificandoli* così radicalmente. Questo non è un errore, ma esprime la natura del *logos*. L'errore radicale consiste nell'ignorarla o nel mistificarla, interpretando e ricostruendo «il ricordo dell'attimo», l'istantaneità, l'immediatezza del contatto, attraverso «oggetti necessari». Il logos 'falsifica' l'attimo – e questo non può non fare. Il logos erra, invece, quando afferma che il suo discorso riproduce l'immediatezza del contatto – quando afferma, per così dire, che la sua espressione la *tocca*, che la sua 'ricostruzione' dell'immediato non è illusione.

Così il logos 'ricostruisce' l'oggetto, *dividendolo*: da una parte, il necessario; dall'altra, il contingente. Dell'oggetto necessario esso afferma che o è o non è, aut-aut; del contingente che è e non-è, insieme. Ma come costruire un oggetto *per esclusione*? L'esclusione stessa entra in modo determinante nella costruzione dell'oggetto. L'oggetto necessario sarà costituito dalla *negazione* di due giudizi che a loro volta si contraddicono. L'oggetto necessario si regge sulla esclusione di entrambi e sulla loro reciproca esclusione, e si presenta così come una relazione negativa tra opposti – e cioè come l'opposto di ogni semplice immediatezza. L'oggetto contingente, a sua volta, potrebbe essere concepito soltanto come è-e-non-è insieme, nello stesso tempo e sotto il medesimo riguardo – ma, se è, secondo il suo attuale essere, sarà necessario, e altrettanto se non è. Dunque, non è costruibile come contingente, ad esclusione del necessario. L'illusione costruttiva del logos subisce uno scacco. Ma questo scacco non è naufragio.

Qui inizia, invece, il *riflusso*. Il vertice dell'astrazione 'rifluisce' alla memoria del contatto; il vertice della mediazione dialettica, proprio nel mancare il suo bersaglio (la perfetta separazione di necessario e contingente), nel momento in cui è costretta a 'sospendere' il «soverchiante potere» della necessità, si fa anamnesi del contatto, ritorna a pensarlo. Presenza felice e inebriante, l'identità di *thigeîn-noeîn*, aionico gioco per il dio – ma che anche a noi può 'toccare', se sapremo guarire dall'errore mortale di trasformarlo in oggetto, di reificare l'essere *arché*. Allora l'istantanea singolarità del *prâgma* ci apparirà come il vero *análogon* dell'Inizio, perfetta indifferenza di contingenza e necessità.

Inesprimibile? Ineffabile l'esperienza *singola*? Ma è un *máthema* l'itinerario che vi conduce; e allora lo stesso silenzio potrà esserne *ad-verbum*.

Post scriptum II. Preghiera e pensiero

Parlando della lettera di Anselmo e del «quid-dam maius» le avevo accennato alla conferenza del nostro C. sulla preghiera. Eccole i miei scarni appunti. 'Tocca' qualcosa il pregare che davvero eccele il pensiero? Che cosa *accade* quando si prega? È davvero qualcosa che non può accadere a me e a lei, a noi che non preghiamo?

«Sembra esservi un'antica inimicizia tra preghiera e pensiero, se intendiamo la prima come 'richiesta' (*prach*, sanscrito, indica proprio il richiedere, ed è della stessa radice da cui si formano *prex*, *precor*), o come espressione di un voto augurale (*euché* in greco, propriamente la preghiera per ottenere vittoria, *eûchos*), o ancora come offerta di riparazione (*lité*). Per la filosofia qui non vi è che *superstitio*, *saeva religio* incatenante il pensiero.

«Ma la preghiera è anche e anzitutto *carmen*, po-

tente invocazione al divino affinché si manifesti, volontà di stabilire con il sacro una relazione dialogante. Ciò che conta non è più, allora, il richiedere e neppure la fede nella straordinaria potenza del dio, ma la ‘pretesa’ di poterlo ‘affrontare’ con l’arma della parola. Null’altro in realtà si chiede se non mettere quest’ultima alla prova. Allora la preghiera può apparirci come *akmé* del discorso stesso, il ‘punto’ in cui esso sfocia in pura contemplazione. Dalla preghiera di Adamo, che nulla chiedeva, come spiega Agostino, poiché egli viveva “fruens deo”, fino alla preghiera in Paradiso, che nulla ha più da chiedere, ma si trasfigura in pura lode – in questo pellegrinaggio si confrontano, ai poli opposti, la preghiera che geme, piange e invoca, e quella del *filo-sofo*, intimissimo dialogo col divino, *da solo a solo*, preghiera che non chiede di ‘avere’, anzi: che ‘chiede’ di esser liberi da tutto, di non avere (così il Cusano commenta il “libera nos” del *Padre Nostro*), per diventare *capaci di Dio* (“adveniat regnum tuum”).

« Plotino chiama questo movimento un *rivolgersi al contatto* (“pròs haphén”), un pervenire all’*armonia*: l’amore (*érōs*) ek-statico può tanto: congiungersi indistricabilmente al divino. E la parola che indica ciò diviene preghiera. In questa vita la preghiera è espressione, o almeno l’unica adeguata espressione, dell’*érōs ek-statikós* ‘capace’ di Dio. [Qui C. accenna ad un audace parallelo con la straordinaria potenza della preghiera che testimonierebbe *Mc*, 2, 24: “tutto ciò che pregando chiedete, fate come se già l'aveste ricevuto”; ma per il giudaismo e il Cristianesimo noi saremo sempre troppo ‘malati’ per una preghiera davvero pura; noi avremo sempre bisogno di *chiedere di essere liberati*].

« La preghiera esprimerebbe, dunque, la traccia, nell’*inopia* del nostro discorrere, della possibilità dell’im-mediato contatto. La traccia di un’immediatezza perduta e tuttavia ricordata: contatto che non si

risolve mai in *hénosis* e non annulla mai la differenza. Neppure la ‘nostra’ preghiera, che si conclude con il nome del Padre (il *Nomen super omne nomen*, poiché non è immagine come tutti gli altri nomi, ma è il Padre) confonde i dialoganti. È per essa che siamo Uno, ma *siamo*. La preghiera esprime la “sete inesauribile” della ricerca giunta alla sua ultima stazione, non la sua rinuncia. Così la concepiva Agostino, così il Cusano. Perciò essa è sempre “preghiera contemplativa” (von Balthasar): *considerare* la ‘sete’ di mente-e-cuore per quel *Nomen* oltre tutti gli altri – per il Nome che ‘tocca’ la cosa.

«Io credo che l’esempio più alto di questa preghiera si trovi nel *Proslogion* di Anselmo. “Quaero *vultum tuum*” nell’istante stesso che so “inaccessibilis *habitatio tua*”. Che dovrà fare per riconoscerti “iste tuus longinquus *exsul*”, “longe *projectus a face tua*”, che mai ti ha visto? Entrare nella cella della mente; patire fino in fondo l’angoscia per la domanda: “fino a quando, Signore, ti dimenticherai di me?”; desiderare trovarLo, col desiderio del *Cantico*; infine *pregare* di vederLo. *Intelligere veritatem* significa *vederlo*. Ma ‘ciò’ che si vede è inesprimibile. E ‘qui’, nell’inesprimibile soltanto, possono volgere in uno “il mio disiro e ’l velle”.

«Al primo momento, che confessa la miseria dell’interrogante, risponde un contraccolpo poderoso: *ma*, per quanto abbandonato, io voglio *videre te*; io *posso* fare del mio abbandono il *vuoto* dove accoglierTi, dove *comprenderTi*. Ma come *comprenderTi*? Soltanto come ciò che supera lo stesso pensare. Comprendo che Tu sei ‘ciò’ che non è nulla di ciò che possiamo trovare; che tutto ciò che possiamo esprimere non sei Tu. La *luce* di questo silenzio insegna la preghiera. E la deve insegnare senza ambiguità (“in precibus nihil ambiguum” diceva Servio commentando Virgilio), con “doctrina solida y substancial” (San Juan); la preghiera non ha nulla a che fare con parole “dulces y sa-

brosas", con sentimentalismi edificanti; essa insegna che l'inesprimibile *si dà* – ma non solo: la sua forma mostra anche come ogni nostra ricerca, in quanto "sete inesauribile", lo presuppone. *Nos interrogantes* cerchiamo appunto l'inesprimibile – ma non esiste cercare se non nel presupposto della 'fede' nell'esistenza del cercato, se già non si ama ciò che si cerca.

«La preghiera non cessa di essere interrogazione e di volersi così 'superare' nell'intelligenza della verità inesprimibile».

Così, dunque, il nostro C. Io che non sono devoto, e tantomeno santo, non potrei certo esprimermi in questa forma, ma mi pare vi siano in queste idee molte affinità con quanto le ho scritto. La forma della preghiera può apparire davvero la paradossale espressione di quell'inesprimibile contatto, che il logos non può che cercare (invano) di 'ricostruire'. Tuttavia, temo sia evidente anche l'immensa distanza. «Quod cum volumus quaerere nescimus» ripete con Anselmo il nostro amico. Ma questo *sa*. «Cum invenimus non est quod quaerimus», ripete – ma *sa* che ciò che trova non è ciò che ha cercato e ancora cerca. Un 'istinto' infallibile sembra guidarlo. Che a noi manca. La sua preghiera insegna perché a lui è stata insegnata: Ti posso cercare, solo se me lo insegni; Ti posso trovare solo se Ti mostri. L'inesprimibile si dà per lui nella forma del più saldo presupporre. L'inesprimibile gli si dona come Persona e Relazione. Per noi, 'semplicemente', non è così, non *accade* questo. La nostra interrogazione non può svolgersi nell'ambito di alcuna *definita* Relazione – non perché ne neghi o annulli la possibilità, tutt'altro –, ma perché di ogni relazione coglie quella *facies* per cui essa è in-finita, rivolta a 'ciò' che costitutivamente la abbraccia ed eccede. Ma la stessa libertà che la parola della preghiera invoca ed esprime è possibile soltanto perché di quella 'dimensione' custodisce memoria.

LETTERA VII
L'ICONA ULTIMA

Caro C., torno a lei dopo molto tempo e nella speranza di poterla presto rivedere. Solo nel colloquio, ne sono convinto, resiste qualcosa del *silenzio* al cui ascolto si apre il nostro stesso *corpo*. Ho cercato, nelle lettere a B., di chiarire che cosa io intenda, *filosoficamente*, per ‘Mistico’, e come questa idea debba costituire il contenuto ultimo dell’essere-libero. Vorrei ora riassumere e concludere con lei questo itinerario, saggiarne con lei la consistenza. Mi permetta che la guida sia ancora Plotino.

Vorrei tornare su quell’ultimo trattato dell’ordinamento porfiriano che sembra indicarci il metodo per il conseguimento della *homoiosis theô*: l’anima volata via da ogni esteriorità, perfettamente ‘vuota’, diviene uno con l’Amato, l’Uno-Bene, anzi: *hyper-agathon*, poiché neppure bene per se stesso, neppure bisognoso del bene che esso stesso è (*Ennead.*, VI, IX, 6). L’anima non ha visione di tale Oltre-bene, poiché nella contemplazione (*théama*), per quanto acuto si faccia l’occhio della mente, permane la differenza tra contemplante e contemplato, la Diade.

Di questa esperienza, *páthema*, invece, non può darsi ‘notizia’, proprio perché essa non è esprimibile: vi è espressione, infatti, soltanto di ciò che è diverso, soltanto di un *ob-iectum* è possibile parlare – mentre chi ‘vede’ l’Oltre-bene è una cosa sola con esso (VI, IX, 10). Sarà conveniente, dunque, abbandonare il termine equivoco di visione per indicare con quello di *folgorazione* (*éllampsis*) il *páthema ultimo* di cui l’anima è capace, quando finalmente si destà «dal sonno delle parole» (come suggestivamente, ma forse equivocamente – poiché vi è parola che non dorme, quella che conosce se stessa, e in se stessa il proprio ‘sonno’ – traduce Cilento). I momenti di questo risveglio sono indicati da Plotino con ‘tecnica’ precisione («in precibus nihil ambiguum» – e ancor più ciò deve valere anche per il Mistico – così almeno noi ci sforziamo di intenderlo): *ékstasis*, *háplosis*, *epídosis autoû*, *éphesis pròs haphén*, *stásis*, *perinóesis pròs epharmogén* (VI, IX, 11). Non è possibile stare (*stásis*: veda anche IV, VIII, 1) uno con il Dio se l’anima non si slancia-fuori (*ékstasis*) dall’antro dove è incatenata, se non sa *de-cidersi* dalla sua vita ‘quaggiù’ e dunque *rinunciare* al «coro» delle stesse cose belle e delle stesse virtù che ‘quaggiù’ abitano. L’anima si concentrerà, allora, in se stessa, nella sua *semplicità*, per cogliere sullo specchio che è, *speculum sine macula*, il Lampo dell’*hyperágathon*. La Luce semplicissima, l’*Ha-ploústaton*, si confonde con il semplice dell’anima, liberatasi-vuotatasi da tutto. Questa ‘relazione’ è indicata col termine *háplosis*. L’anima dà tutta se stessa in tale ‘relazione’, spegnendo la stessa volontà di conoscersi: culmine del Dono-*epídosis*. Ma nel donarsi l’anima è ancora *anelito*; essa si è fatta semplice e si dona perché ardentemente desidera il *contatto* (*éphesis pròs haphén*), perché vuole ‘comprehendere’ in sé perfettamente, per ogni verso (*perinóesis*) l’Amato, in modo che neppure in un punto essa non comba-

ci con Lui. Allora l'*armonia* diventa compiuta assimilazione (*epharmogé*).

Il termine chiave a me pare *contatto*, contatto che 'rima' i Due in una forma così perfetta da comporre un Semplice solo. Ma contatto è *páthema*, esperienza reale. Al culmine dell'estasi, dove l'*epepteía* si risolve, oltre se stessa, nel Lampo-éllampsis, l'Uno si dà – o, meglio, l'anima si dà, ma nel suo donarsi *tocca*. L'Uno è presente « a colui che può toccarlo [*thigén*], e a chi non può non è presente » (VI, IX, 7). Il termine che meno impropriamente fa segno dell'avvenuta *homoíosis* non indica perciò alcuna astratta separazione dalla *vita* dell'esperienza, alcun 'trascendimento' di essa verso un *assoluto* Principio, ma l'*Im-mediato*, l'immediatezza infondabile del *páthema*. Staccarsi (*ék-stasis*) da tutto per riattingere l'Immediato e 'armonizzarsi' ad esso. Oltre ogni *via eminentiae*, così come ogni *via negationis*, l'*érgon* della ricerca del Dio sembra concludersi in questa paradosale analogia tra l'intuirlo « nel lampo di una luce pura » (Proclo, *In Plat. Tim.*, 28 c 3) e l'immediatezza del contatto, che nessun discorso, né *dóxa* né *epistémē*, potrebbero riprodurre. Il sommamente Sovrassensibile non si conosce se non tocandolo, non lo si comprende se non aderendovi perfettamente nel contatto. *Capita*, improvvisamente-*immediatamente*, a chi abbia saputo *de-cidersi* e *donarsi*, di *toccare il Dio*. Le due dimensioni, sensibile e sovra-sensibile, che apparivano separate (anzi, la cui separazione appariva il fine stesso dell'estasi), 'catastrofizzano' l'una nell'altra. Si tratta di vera analogia, per cui *thigén* indicherebbe un rapporto essenziale tra la dimensione della sensazione, dell'*aisthesis*, e il *páthema* dell'Oltre-bene? Ma come, dal momento che il 'toccare' estetico ci rende evidente l'*objectum*, mentre la *haphé*, di cui Plotino qui parla, pare sinonimo di *homoíosis*?

L'analogia è tale quando tra le dimensioni che

pone in rapporto istituisce un'affinità tanto più essenziale, quanto più profonda è la differenza che ne rivela. In questo caso l'*aisthesis* partecipa del complesso delle facoltà dell'anima, non si presenta mai come puro *páthema*: è *attività* in essenziale relazione con *phantasia*, con la *rappresentazione* di ciò che viene avvertito – e la rappresentazione si accompagna indisgiungibilmente al discorso. (Questo rapporto risulta evidente nell'immagine platonica della 'linea spezzata' alla fine del Libro V della *Repubblica*, dove il *dianoeîn* è costretto a servirsi di «*eíde* visibili» pur volgendosi ai loro modelli puramente ideali). L'*aisthesis* non è soltanto il 'prius' della comprensione intellettuale, ma in quanto quest'ultima si 'rappresenta' sempre ciò che pensa, in quanto l'*idea* è sempre in sé anche *phantasia*, essa è 'commista' essenzialmente alla facoltà noetica. «In qualche modo la sua natura è critica [*kritikón pos*]» dice Plotino (*Ennead.*, IV, III, 23; IV, vi, 2). Si può affermare che le sensazioni non siano che pensieri confusi, e i pensieri sensazioni chiare e distinte (VI, VII, 7) – la loro relazione è comunque innegabile. Noi non percepiamo se non 'criticamente', distinguendo, cioè, e rappresentando, collegando in rappresentazioni. La percezione è già in sé un *lavoro* di discernimento, analisi, unificazione del molteplice. La facoltà di condurre a immagine unitaria il molteplice delle sensazioni è immanente ad ogni singola sensazione: ciò che Kant indicherà come il 'segreto' dell'autentica psicologia costituisce già il problema non solo di Plotino, ma dello stesso Platone. (Ricorda? Nella *Repubblica* i reggitori-filosofi dovranno saper unire *aisthesis* e *logismós*; il molteplice delle sensazioni neppure potrebbe essere riconosciuto come molteplice se non si potesse *procedere* fin dall'interno del costituirsi delle sensazioni all'Uno dell'idea). Nulla, insomma, di semplice o im-mediato nell'ambito dell'estetico.

Perciò la *haphé*, l'*epharmogé* non riproducono affatto le condizioni della semplice esperienza estetica. L'immediatezza del contatto non può essere lo stesso della sensazione ‘prima’ che i suoi elementi vengano mediati-dialettizzati, poiché la mediazione è già nella sensazione stessa, e poiché, d'altra parte, ‘dopo’ il contatto, che è culmine dell'*ék-stasis*, nulla può essere espresso o comunicato. Ancor più: nell'*aisthesis* noi non ‘tocchiamo’ propriamente alcunché, ma avvertiamo il prodotto della combinazione tra *objectum* e *phantasía*-immaginazione (*Einbildungskraft*). L'oggetto dei sensi è il prodotto di un'attività dell'anima. Il puro *thigeîn*, cui l'anima anela a condurre il pensare stesso, oltre ogni *phantasía*, oltre la contemplazione delle stesse cose belle, degli *agálmati*, delle immagini degli dèi che ornano solo la fronte del tempio – il puro *thigeîn* che accade, in un lampo, nell'*ádyton*, sembra staccarsi così, senza ritorno, dall'*aisthesis*. Perfettamente sovra-sensibile non sarebbe che il *thigeîn* stesso. Ma *sovra*-sensibile in che senso? Come assoluto oltrepassamento del sensibile? Oppure come illuminazione dell'essenza insoprimitibile dell'*aisthesis* stessa?

Per sviluppare l'aporia – poiché *ékstasis* è insieme metodo, e il toccare non accade senza *áskesis*, esercizio – Plotino (sulle orme di Platone) ci offre l'analisi del Bello (è in questo contesto che essa trova il suo significato sistematico). La visione del Bello, pur restando chiaramente tale, e cioè mantenendo la distinzione tra contemplante e contemplato, manifesta tuttavia il carattere di un improvviso illuminarsi (VI, VII, 22). Non è la capacità *critica* di analizzare e ricomporre le parti di un tutto, di studiarne le simmetrie e proporzioni, a far riconoscere il Bello (è forse composta la luce del Sole? non è bello il «semplice» brillare degli astri nella notte?), ma l'*e-pídos* dell'anima di fronte al suo apparire, al suo Caso. La semplicità dell'oggetto combacia con quel-

la della sua percezione, *in un sol colpo*, immediatamente (I, vi, 2). Un *pathos*, quello del Bello (I, vi, 4), che, pur nell'ambito dell'estetico, sembra *icona* che introduce al contatto sovra-sensibile: *porte regali*.

Certo, nel *pathos* del Bello non può esservi quiete, *stásis*, né quel felice circumnavigare della mente (*perinóesis*) intorno al Bene. Il Bello desta *póthos*, desiderio, *érōs*; è sempre anche «spavento accompagnato a piacere» (I, vi, 4). Il Bello agita – ma agitando (destando meraviglia, stupore, spavento) risveglia lo stesso pensiero al suo «agòn mégitos», alla sua prova più alta e arrischiata: oltrepassare la stessa visione, *toccare* il Dio. La luce del Bello che improvvisamente accade e colpisce *non* è quella dell'*hyperágathon*, e tuttavia è irriducibile alla costruzione dell'estetico; la sensazione è sempre un composto analizzabile, è sempre anche *phantasia* – il *pathos* del Bello ci afferra, invece, *in un colpo* pur rivelandoci, in uno, la distanza dell'Amato. *Vediamo* il Bello, ma di ciò che vediamo è impossibile propriamente discorrere – come dell'*epopteia* della *teleté*. Poiché lo vediamo, dovremmo poterne discorrere, e non possiamo, invece, che farne cenno, indicarlo. Con la massima evidenza ci si *impone*, lo *sentiamo*, e tuttavia proprio questo sentire sembra consistere nel risvegliare tutte insieme le facoltà dell'anima alla nostalgia per qualcosa che trascende l'*aísthesis*. Dunque per qualcosa che 'supera' il Bello? Ma il Bello non si riduce all'estetico, senza tuttavia affatto negarlo. E se la dimensione del bello è icona del *thigeîn*, se qui un'analogia è effettivamente concepibile, dovrà essere possibile pensare anche quella tra *thigeîn* e *aísthesis*. L'*aísthesis* è sempre «en logismoîs», nella trama delle relazioni, che il *logismós*, il ragionamento-discorso, comprende unitariamente, 'catturata' in esso. Ma quella sensazione che proviamo alla spettacolo del Bello è già 'libera', o 'introduce' all'idea che tale libertà si dia. È come se ora

soltanto l'anima davvero *sentisse* – e cioè fosse in immediato contatto con la *cosa*. Non è così, poiché, nell'istante stesso in cui così sente, l'anima avverte anche come *objectum* la stessa Luce del Sole o delle stelle – e tuttavia è già inizio dell'estasi destinata al contatto. L'anima non ‘sente’ più il molteplice della cosa, non si disperde più nelle sensazioni che ne costruiscono l'immagine – e dunque l'anima non ‘sente’ più «en logismois», ma balza incontro al semplice, all'immediato della cosa stessa. Balza incontro, non vi aderisce, non vi combacia. Ma la *decisione* è presa, irrevocabile.

È la stessa ‘missione’ che il Bello è chiamato a svolgere nel *Simposio*. Forse perché Eros non è tutto-bello sarà brutto? Essenziale è il *metaxy* affinché appaia l'intero. Medio armonico è Eros tra ignoranza e sapienza – medio armonico il Bello tra la ‘prima’ *aisthesis* e l’‘ultima’ *haphē*. Da giovane ti dirigerai verso i «corpi belli»; comprenderai poi che sarebbe «ánoia», pura ignoranza, non ritenere «una e la stessa la bellezza che è in tutti i corpi»; da lì ti volgerai a considerare il maggior pregio della bellezza che sta nelle anime, poiché è l'anima che genera i bei discorsi e le belle conoscenze. Non sarai più allora lo ‘schiavo’ di un solo oggetto, di un solo corpo, e potrai rivolgerti «all'ampio pelago del bello». Educato come un *páis*, condotto per mano (traduce Colli), fino a questo punto, capace di contemplare le cose belle secondo il loro vero ordine e nel modo giusto, ecco vedrai, *in un istante* (il ‘colpo’ di Plotino), «exáiphnes», il *thaúma* per eccellenza, «ti thau-mastón», lo spettacolo del Bello che sempre è, che non nasce né perisce, che non si accresce né viene meno, che non è bello in relazione ad altro da sé, o bello in parte e brutto in parte, come sono invece per necessità tutti i corpi, tutti i discorsi, tutte le conoscenze. Lo spettacolo di ciò che è in se stesso, per se stesso, dell'eternamente Semplice («mo-

noeidés»). Il fine del tempo del discorso è l'istante inesprimibile, il *darsi* dell'istante. Ma tutto vi partecipa; tutto l'esprimibile, che si costruisce in *lógoi*, rapporti, relazioni, conflitti tra distinti, partecipa dell'Inesprimibile. Nessuna relazione è in verità concepibile che non sia relazione anche con 'ciò' che la toglie, con il «monoeidés», con l'idea perfettamente semplice di ciò che sta in sé, per sé, del Singolo solo.

Ma τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, il grado veramente ultimo di questi Misteri si svolge ancora 'oltre'. L'amore per l'immortale non si compie contemplando il Bello divino, ma *vivendovi congiunto* (212 a 1); una *vita piena* deve essere *sentita* in questa straordinaria visione. Colui che la contempla, non 'vede' soltanto, ma *tocca* il suo fine: *hápto* è il verbo usato (211 b 7) – e lo stesso verbo ritorna subito dopo: colui che vede il Bello non partorirà più «*eídola*», poiché egli è in contatto col vero (212 a 5). Ciò che perfettamente si disvela, ed è inesprimibile nella sua disvatezza, si dà al contatto, nell'istante, in un colpo – in quell'istante che lunghe veglie e sofferenze e dolori hanno preparato (210 e 6). Sarà felice chi tocca il Dio – infelice chi pretende di 'comprehenderlo' *en logismois*. Un *mýthos* – tuttavia un *mýthos* che rivela antica sapienza e ci dona bella speranza – è quello della Terra 'lassù', dove potremo abitare con gli dèi e averne sensazione («*aisthéseis tôn theôn*», *Phaed.*, 111 b 8); ma non è *mýthos* il metodo che ci 'educa' dall'estetico alla idea, dall'idea all'*Haplóstaton*, al riconoscimento che del Semplice non può darsi conoscenza *en logismois*, ma che ciò non lo rende affatto un astratto impartecipabile, bensì la condizione per il costituirsi di qualsiasi finita relazione – al riconoscimento che il Semplice è concepibile solo come l'immediato del contatto. È necessario che la 'felicità' (la perfezione) del Fine ri-peta, trasfigurandola, l'*aisthesis* da cui abbiamo iniziato (l'amore per il

corpo sensibile, per la sua finita bellezza, che, lungi dall'ingannare o sedurre, ci ha appunto 'iniziato').

L'amore del Bello è dunque *metessi*, ma non rivolta a una vuota astrazione; non è il fondamento di una 'fuga' dall'«estetico»; all'opposto, esso è *volo* verso quella piena felicità che consiste nella *synousía* del vivente al vivente. Ancora in Proclo ritorna la medesima idea: l'Inesprimibile si dà, e poiché si dà è possibile *toccarlo* («*synáptesthai tō arréto*», *Theol. plat.*, I, 3). Non si tratta dell'*aisthesis* che ci mette in relazione al corpo composto e da cui procediamo nel 'partorire', nel generare discorsi e conoscenze; non è l'*aisthesis* che dis-corre nel tempo. Ma neppure potrà essere l'annichilirsi di ogni determinazione, poiché questo significherebbe l'annichilirsi dello stesso Inesprimibile. E neppure potrà essere l'astrattamente Altro dell'esprimibile, poiché ciò non farebbe dell'Uno che quella 'parte' che si oppone al molteplice, e dunque nient'altro che un elemento del molteplice stesso. L'inesprimibile si dà, manifesta la propria inesprimibilità. Questo tocchiamo, con questo abbiamo immediato contatto. E a tale perfetta *haphé* muove la nostalgia di Eros. Allora, tra anima e Bene, μεταξὺ γὰρ οὐδέν (Plotino, *Ennead.*, VI, vii, 34), uno entrambi nell'istante inafferrabile, nell'*exaiphnes*. Fine, *télos*, che non nega la vitalità dell'*aisthesis*, ma, anzi, la reca alla sua *inesprimibile* pienezza, e altrettanto non nega la potenza del discorso dialettico, ma lo 'educa' alla pura *theoria*: solo il *contatto*, infatti, manifesterebbe un conoscere che fosse perfetto *intuere*, sapere l'oggetto come esso è per sé, senza rapporto (*logos*) con altro, *im-mediatemente*.

E qui di nuovo s'impone il rimando alla 'teologia' aristotelica, su cui in precedenti lettere abbiamo a lungo discusso. La *theoria* del principio sovra-sensibile che in quanto Amato tutto muove, Vita perennemente continua ed eterna, rivela il carattere ultimo

del *theoreîn* stesso, il suo carattere divino: è il comprendere nella sua motilità, il comprendere indistricabilmente connesso all'estetico stesso, che 'divinamente' si esprime nella 'quieta' identità di pensante e pensato, come Pensiero-di-pensiero. 'Qui' *noûs* e *noetón* coincidono immediatamente, nel contatto perfettamente semplice: il *noeîn* del Pensiero che pensa se stesso è *thiggánein* (*Met.*, XII, 1072 b 21).

Certo, per Plotino l'idea di Pensiero-di-pensiero rimane inadeguata a far-segno del sommo Dio, ma tuttavia al culmine del suo itinerario ek-statico egli riprende e, direi quasi, commenta proprio il celeberrimo passo aristotelico. Pensato *al suo limite* il *theoreîn* coincide con la vita dell'immediato contatto, *Nunc aeternum*, indiscorribile-inesprimibile. L'intera speculazione plotiniana si presenta come grandiosa 'paideía' verso tale *istante*. Ma non consisteva in questo già quella *sophía*, distinta dalla *phrónesis*, dall'intelligente calcolare, che tuttavia si dà-si dona (*epídosis!*) alla contemplazione meravigliosamente ardua del divino (*Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 b)? Da un lato, il *noeîn kai thiggánein* porta al suo fine un cammino o un anelito che inizia dalla e nella *aisthesis* stessa, che è proprio già del *complesso* del percepire: l'*aisthesis* è mossa interamente dal 'desiderio' di coincidere con l'oggetto, il contatto è il suo fine, la sua causa finale; l'*aisthesis* vuole perfettamente *sentire*. Dall'altro, l'intelletto, il *noûs*, non può non voler conoscere così come la cosa conoscerebbe se stessa, se mai un perfetto conoscersi fosse possibile; l'intelletto 'arde' per una tale forma di assimilazione-hénosis, che costituisce il proprio *áplex*, nient'affatto il suo annullarsi. Poiché vuole esprimere la propria natura fino al suo limite, e cioè la propria *potenza*, il pensiero vuole armonizzarsi all'oggetto fino a coincidervi nell'immediatezza del puro contatto. L'*analogia* che così si costituisce tra sensibile e sovra-sensibile è il problema che questo percorso della me-

tafisica classica offre ancora, intatto, alla interroga-
zione.

L'anima avverte dolori e doglie, e questo *páthema* agita e muove tutte le sue facoltà, allorché vi sorge la nostalgia dell'Uno. L'anima anela a toccare l'ine-sprimibile darsi della singolarità della cosa: enigma, principio, arché del suo *ek-sistere*, del suo provenire-e-stare. Il discorso colloca-dispone il «prágma» nella rete delle proposizioni e delle figure, senza poterlo 'toccare'. Aísthesis, dóxa, ónoma, fino alla stessa epistéme, fanno conoscere – ma il distinto; il loro è vedere, ma il vedere nel dubbio e nell'oscurità circa il 'semplice' che la cosa è in sé, l'irrelato cui ogni relazione necessariamente si riferisce. Non è soltanto *nooúmenon* la cosa così pensata; essa è pensata in uno come 'ciò' che si dà, il perfettamente evidente, cui aderiamo nell'immediato contatto senza poterlo discorsivamente comprendere. Nel 'linguaggio' dei Misteri tale *páthema* si esprimerebbe così: accade a volte, di colpo, in istanti tremendifelici, che la meditante contemplazione si trasfiguri in contatto con l'Uno. Ma filo-soficamente esso è anche così pensabile: soltanto nell'*exaiphnes* (poiché il discorso è sempre porre-in-relazione e dunque disporre secondo l'ordine di Chronos), al culmine del *movimento* che è il *theoreîn* (quando la sua *enérgeia* sia finalmente *en argia*, in pace), l'anima può toccare la cosa, aderendovi, senza residui, come il Pensiero aderisce a se stesso nella 'teologia' di Aristotele.

Che la cosa sia nella sua unità in sé e per sé, e che questo suo essere-uno non possa confondersi con l'uno della serie numerica, con l'uno *indiffe-rente* per cui diciamo che ogni cosa è uno, possiamo *dimostrarlo*. Ma l'unità del «prágma toûto» possiamo *mostrarla* soltanto perché essa *si dà*. Dare al «prágma» nome, forma, figura è impossibile. Ma

in tale impotenza si custodisce la motilità dell'anima. L'anima sa che intuire la cosa fino a toccarla è *theoría* divina (così il Principio immobile che tutto muove 'tocca' se stesso). E tuttavia, già intuire questo, e intuire che questo è il suo fine, rende *felice*. Non può essere *eudaimon*, l'anima, soddisfare fino in fondo il proprio *daimon*, la propria divina natura, neppure all'apice delle sue virtù dianoetiche. La felicità non si trova nell'astrazione perfetta dal sensibile verso l'astrattamente sovra-sensibile, ma nel contatto con l'inafferrabile proprio del sensibile stesso. La vita divina, Aión, è perfettamente felice, poiché semplice in sé e *una*, nella sua stessa semplicità, con la singolarità di ogni «*prágma*». Ma l'intelligenza può giungere solo a riconoscere che l'illatenza ultima della cosa si cela al discorso; che il sommamente reale della cosa è sovra-sensibile; che ciò che eccede la potenza delle categorie dell'espressione è la realtà stessa dell'apparire. Questa conoscenza è *páthema*; questa conoscenza è *il sentire*. Lo tocchiamo nell'ultimo, *en escháto*. «*Lógos siopôn*» (*Ennead.*, III, VIII, 6) lo chiama Plotino – non *Sigé* gnostica dove il discorso si inabissa, ma silenzio che compie il discorso in quanto indica la verità della cosa. Lungi dal ritenere il «*prágma*» ingannevole apparenza, è a tale sua verità che il logos si rivolge, e l'espressione di tale verità il logos sempre manca. Causa finale del pensiero è la «*theíā ellampsis*» (Proclo), il Lampo divino del contatto.

L'*ékstasis* di Plotino (ma anche la *mania* platonica, che ancora trapela nel significato che la *sophía* assume in Aristotele) appare, allora, non come un separarsi dell'anima da ogni cosa, ma un suo trasportarsi là da 'dove' ogni cosa proviene, nell'*ek-* di ogni esistere. Un trasportarsi dell'anima nella *phýsis* della cosa, da cui deriva la sua propria, singola, individua *ousía*. Estasi sta ad indicare la piena com-

preensione della natura ek-statica di tutto ciò che è. L'anima perfettamente nuda, liberatasi da ogni ‘impedimentum’, da ogni ‘bonum’ che non sia pathos e eros per il Bene, fattasi ‘semplice’, può giungere a toccare il proprio simile, l'*Haploústa-ton*. Questo contatto di Solo a Solo è inesprimibile; ma allorché si illumina l'anima è felice. Allora la sua contemplazione diviene gioia. I grandi Dottori, come i grandi Mistici, lo hanno sempre testimoniato: *in via inventionis* il «gaudium» viene per primo; la contemplazione opera al fine della gioia; l'amore non è mai fine a se stesso, ma sempre rivolto al contatto con l'Amato. Quando questo avvenga, «venit finis scripturae meae» e il Dio impone «docendi silentium». Sono le ultime parole di Tommaso, che giustamente Festugière ricorda al termine del suo commento ai passi platonici sull'Uno-Bene nella sua grande opera *La révélation d'Hermès Trismégiste*. Non diversamente Bonaventura aveva parlato di una «cognitio Dei experimentalis», di un *experiri* Dio. Ed è nel segno di tale affinità che Dante fa della sua ‘inventio’ del dialogo tra Bonaventura e Tommaso la chiave della simbologia del *Paradiso*.

Icona dell'*haphé* è l'incontro col Bello. L'anima possiede una facoltà, oltre a quelle estetiche e noeliche, grazie alla quale ne riconosce *immediate* la presenza. Essa dice bella la cosa che si impone come *la cosa stessa*. È oggetto ancora, oggetto in relazione ad altri, e tuttavia *irrelato*; nel suo essere-in-relazione avvertiamo il suo stesso essere irrelativo. L'anima sente bello ciò che le si impone come perfettamente singolo, irriducibile a parti, semplice, per quanto complessa possa apparirne la ‘costruzione’. Bello non è l'oggetto dell'*aisthesis* e non è ancora l'inafferrabile singolarità del «prâgma tóûto» che tocchiamo alla fine. Bello è la *pura possibilità* della gioia del contatto – di quella gioia di cui non può esservi

discorso, ma può, forse, esservi traccia nel *mýthos*: sulla vera terra, dove neppure le più umili cose patiscono putrefazione e guasto, dove la *cosa* è immortale, secondo la sua vera e più intima *phýsis*, lì vi è *synousía* con il Dio e del Dio abbiamo immediata esperienza, *aisthesis theîa*.

<

Post scriptum I. Un'idea 'bastarda'

A proposito della paradossale *concordia oppositorum* tra 'estetico' e somma 'teologia', mi sono tornati alla mente quei passi del commento di Proclo al *Timeo*, in cui egli parla del *nóthos noûs*, dell'intelletto spurio, bastardo, mediante il quale riconosceremo la *chóra*, l'idea dello spazio-materia accanto ai due *eide* fondamentali: quello del Modello (*parádeigma*) che è puramente intellegibile e che sempre-è, e quello dell'Imitazione (*mímemá*), che è visibile e generato. Questo terzo *eîdos* è difficile da concepire poiché, appunto, confuso; Platone lo chiama ricettacolo, matrice, madre di ogni *génésis*; *phýsis* che tutto produce e tutto riassorbe. *Eîdos*, e tuttavia invisibile, senza forma; sempre connesso alla percezione determinata degli elementi sensibili nel loro incessante trasformarsi (ed è questa la ragione per cui nessuno di essi potrà dirsi *arché*), e tuttavia partecipante dell'intellegibile, in quanto forma generale di ogni determinazione e di ogni giudizio. Noi lo *percepiamo* effettualmente – o, meglio, è *come se* lo percepissimo allorché percepiamo l'ente determinato – e tuttavia esso è 'oltre' ogni *aisthesis*. Mai tocchiamo la *chóra* – ma la *chóra* è in ogni percezione. Essa viene esplicitamente indicata come «*haptón*», qualcosa che viene toccato, pur non rientrando nel dominio dell'estetico (*Tim.*, 52 b 2). Tocchiamo come in sogno il *phántasma* (52 b 3) del puro spazio-materia.

Ma tale sogno è la forma trascendentale di ogni determinata percezione.

Proclo si richiama paradossalmente proprio a questi termini platonici per indicare l'apice dell'e-stasi. Il linguaggio che esprime la immediatezza indeducibile dell'idea «bastarda» di spazio-materia, e che sembra indicare il polo opposto e inferiore rispetto alla *theología*, appare come l'unica icona possibile dello stato che 'trascende' anche quest'ultima, della più alta *épistème*. Oltre la determinazione dell'essente e perciò le categorie dell'intelletto, possiamo *sognare* l'Uno realissimo della cosa stessa – e l'Uno della originaria *sympátheia* di tutte le cose nell'essere-uno di ciascuna. Sognare di toccare il «*theòs sotér*» (*Tim.*, 48 d 4-5) che illumina sull'Uno sovra-essenziale che custodisce in sé, inafferrabili, i singoli, la singolarità della cosa stessa. Chi non ha mai sognato questo sogno, mai comprenderà, per Plotino e per Proclo, il serio gioco del *Parmenide*.

Il *nóthos noûs* sta, inoltre, in evidente rapporto con il termine *pistis*, così come esso viene usato da Proclo sia nella *Teologia platonica* che nel *Commento all'Alcibiade primo*. All'ordine ontologico formato dal Bene, dalla Sapienza e dal Bello corrisponde la triade *pistis, alétheia, éros*. L'*eros*, 'al colpo' del Bello, muove l'anima alla ricerca del *sophón*, e cioè dell'evidenza intellettuale. Ma soltanto la perfetta persuasione, l'esser-persuaso è adeguato alla visione del Bene, all'ultimo *thaûma*. Lo stesso termine, *pistis*, che, ad esempio in *Repubblica*, 534 a, indica un aspetto di quella *dóxa* che ha per oggetto la generazione e non l'essenza, è usato qui per indicare o 'immaginare' la *manía* filosofica giunta al suo fine: al contatto con Dio. *Pistis* è persuasione – ma un 'grado' della persuasione che nessun logos può soddisfare: l'esser-persuaso che coincide coll'esprimere la cosa come se la cosa stessa si dicesse secondo la propria inalienabile natura. *Pistis* significa, allora,

alla fine, esser convinti dell'inesprimibilità del darsi dell'essente, e sentire proprio 'ciò' come il suo essere immortale, la sua Vita – e goderne.

Post scriptum II. Icona

Quante volte il termine è tornato nella mia lettera! Eppure, non credo soltanto per antico amore. Come esprimere diversamente il Bello di cui le ho parlato? L'icona è dipinta su solido legno, manufatta in ogni minimo dettaglio; già i materiali di cui è composta richiedono lungo tempo, fatica, attenzione. L'icona va toccata, letteralmente – un contatto che può giungere addirittura a rovinarla, a consumarla. Ma è, in uno, *nello stesso colpo*, 'ciò' che nessuno ha mai visto né mai potrà vedere. L'icona del Cristo è l'Invisibile del Padre; icona è il Cristo (*Col*, 1, 15); chi la vede, vede il Padre, che nessuno mai vede; chi la vede, *vede* l'Invisibile del Padre. Chi la *tocca*, tocca l'Invisibile e Inattingibile.

L'iconoclastia spezza il simbolo, spiritualizzandolo; l'iconodulia lo spezza altrettanto non concependo nella Relazione la relazione con l'Inattingibile, riducendola alla relazione tra i termini o le sostanze definite nel discorso. L'audacia immaginativa dell'iconografo consiste, all'opposto, nel riuscire a far *toccare* l'Inesprimibile. Icona, allora, non significa rappresentazione, ri-presentazione (e cioè espressione di un *ob-iectum*), ma *irradiazione*. L'immagine che tocchiamo, e dunque il *páthema* che ne deriva, sono l'irradiarsi di sé, da sé dell'Inattingibile. La *materia* dell'icona è fatta della sua Luce. «Non accusare la materia!» invocano gli iconografi, ripetendo il maestro di tutti loro, Giovanni Damasceno! Non accusare chi con la sensibile materia produce *icone-dell-invisibile*, e così mostra come esso *si dà*. L'iconografo

'imita' la *poiesis* divina: il primo a fare-immagini è proprio Dio.

I principi compositivi dell'icona derivano tutti da questo Principio. Poiché la relazione simbolica tra i piani dell'espressione e l'invisibile fonte della Luce irradiante deve essere mostrata *immediate*, ogni forma discorsivo-prospettica è metafisicamente opposta all'icona. Non per 'evacuare' le figure e le loro storie nell'Oro che le abbraccia, ma, anzi, per poterle concepire *sub specie aeternitatis*. Ogni figura è irradiazione della Luce eterna e *perciò* essa stessa eterna; ogni corpo è corpo risorto per sempre, e nel suo essere eterno rivela la sua essenza. Ogni fenomeno è così 'salvo'. Vedo-ascolto-tocco questa figura – e in questo stesso istante l'Inesprimibile si dà.

L'icona *libera* da ogni mimesi illusionistica: dall'illusione che reale sia soltanto l'immagine retinica elaborata dalla mente. L'*aisthesis* non viene con questo affatto disprezzata o negata. Proprio di essa, invece, si coglie ciò che vi è di più degno da pensare: il suo essere divino, *aisthesis theia*: allorché l'occhio dell'anima giunge a tale potenza da aderire sensibilmente al fine stesso del suo amore.

Nulla dice più tragicamente l'oblio dell'abisso della Libertà in cui viviamo del fatto che l'estetica dell'Occidente veda ormai nella forma della grande icona null'altro che la costrizione del modello, del paradigma, il gesto ripetitivo. Ci siamo fatti così 'naturalmente' servi da ritenere immagine 'servile' l'invocazione più alta dell'essere-libero.

Se ora dovessi parlare dell'Angelo dovrei iniziare un nuovo libro! Oh sì, quante cose mancano in quel mio libretto di molti anni fa, *L'Angelo necessario!* Ma «habent sua fata libelli», lasciamoli in pace. Certo, la storia dell'Angelo, *in philosophicis*, potrebbe essere fatta iniziare proprio con quei passi del *Simposio* che le citavo nella lettera. Ma il demone mantiene sem-

pre un aspetto *pándemos* (*come* dirà Plotino); esso tiene davvero in sé entrambi i ‘lati’: il celeste e il terreno. L’Angelo, invece, è pura *scientia amoris*, ordinato esclusivamente alla *latreía*, al culto dell’unico Dio. Come possono, allora, effettivamente *mediare*, se mancano del ‘lato’ del demone-Eros che esprimeva la nostra *penía*, la nostra debolezza e miseria? Solo Cristo è in verità *metaxý*; l’Angelo non patisce quella *beata mortalitas* che, senza infirmare la *Verbi divinitas*, ci riscatta e ci salva. L’Angelo aiuta, soccorre, reca messaggi, ma non è Mediatore. Così ‘teologicizza’ Agostino. Da qui inizia, dunque, il tramonto dell’Angelo, l’impallidire delle angelofanie? l’illanguidire della sua immagine in *vana curiositas* estetizzante? Ma proprio in certe ‘filosofie orientali’ l’Angelo rinnova il suo splendore, divenendo sensibile immagine dell’Intelletto agente, trasfigurazione platonizzante dell’aristotelico *Noûs poietikós*. Grande questione che assilla il Medioevo! Penetra ‘da fuori’ in noi questo Intelletto che consente alla nostra potenza conoscitiva di passare in atto, o è nell’anima, come sua parte, *ab origine*, insieme all’intelletto in potenza? Il *Dator formarum*, l’agente che ci permette di apprendere e comprendere, astraendo dall’esperienza sensibile, è Dono sovrannaturale, che in-forma e feconda la nostra anima come il Sole la terra, oppure le forme non sono che naturale sviluppo della *phantasia*, già potenzialmente presenti in essa, e l’esperienza non fa che coltivarle e maturarle?

Nella ‘psicologia’ islamica platonizzante il *Pléroma* della Prima Intelligenza, del *Noûs*, è formato da Angeli, *Angeli intellectuales*. Il *Noûs*, «tópos eidôn» già per Aristotele, emana da sé le forme intellegibili attraverso *atti di contemplazione*. Pensando se stesso ‘invia’ le forme intellegibili-Angeli *intellectuales* nell’anima, fecondandone l’intelletto in potenza. Lo *sviluppo* più complesso di questa straordinaria angeolognia filosofica lo troviamo, come lei sa, in Soh-

rewardi: dal *Lumen* sopra ogni luce procedono le pure intelligenze (luci arcangeliiche); da queste, quelle che governano le anime degli astri e le anime umane; e ancora, via via degradando, la Luce per viene 'nelle tenebre' del mondo sensibile, sub-lunare, ma senza perdersi in esse, senza annullarsi! Le tenebre non la hanno! Nessuna separazione: i diversi ordini angelici mediano ombre e luci, Ombra e Luce. Chi *tocca* la figura 'nell'ombra' secondo la sua propria dimensione *angelica*, si unisce all'inattingibile Luce. A me pare, insomma, che soltanto nell'ambito di una tradizione filosofica che interpreti 'realisticamente' l'Intelletto agente del *De anima* aristotelico come «*tópos eidón*» irradiante il *Noûs dynámei*, l'icona dell'Angelo possa conservare funzione realmente mediatrice. Se, invece, l'anima *tutta* «piove» *immediate a Deo* (poco importa 'quando' tale dono è fatto all'anima – e per questo solo aspetto, per i 'tempi' del dono, Tommaso e Dante si differenziano), l'Angelo è destinato ad un ruolo di messaggero-consolatore. Potrà rimanere ancora per breve sostanza separata, motore secondo, *causa secunda* del volger dei cieli – ma la sua luce si spegne; non è più Datore, non è più l'Agente. Trasformati in puri *leitourgikà pneúmata*, 'ministri' del culto, gli Angeli mandano ormai bagliori di stelle morte.

Non si esaurisce qui una fonte decisiva per il nostro discorso? L'Angelo era immagine-immaginazione, icona, nel senso che ho prima indicato. Non percepiamo l'Angelo come percepiamo un oggetto, ma come sentiamo il Bello. La sua immagine rivela il limite dell'*aisthesis* nel momento stesso che ci spalanca lo sguardo alla contemplazione del Bello – e ci trae così non in un vago regno iperuranio, ma ad aderire alla intramontabile bellezza della cosa stessa, a toccarne l'irriducibile singolarità. Questo annuncia l'Angelo mostrandosi, l'*Angelo di ciascuno*: egli ci rende così perfettamente singoli da permet-

terci di sentire-sapere la cosa nel suo proprio inalienabile-inattingibile.

Sentire l'Angelo è chiedersi: in che cosa la nostra anima si sente pensata quando pensa? Quale voce 'dalla porta' ascolta quando in se stessa riflette, nella sua 'cella'? L'Angelo le annuncia che essa non è né *definitum* né *definiendum*; l'Angelo le annuncia la sua libertà da ogni necessità 'cosmica'; il *Dator formarum* le dona, in ultimo, questa *idea* di sé discorsivamente incatturabile. E che tuttavia è immaginabile, si dà – *tocchiamo*.

Questo mi dice l'Angelo *nel mio stesso linguaggio*. La *vis imaginativa*, il *mundus imaginalis* che egli mi dona dicono la libertà delle mie parole, il loro non essere semplicemente 'al servizio' dell'informare-denotare, la loro natura *trasgressiva* o esodale. Ogni dire è un avere-da-dire, ogni denotare è anche in sé un immaginare; nessuna vaga nostalgia, nessun facile 'equivocare': la nostalgia di poter dire finalmente la cosa nella sua inesauribile singolarità muove ogni fibra del discorso, l'angoscia del non riuscirvi apre alla possibilità del dire-ancora.

Se così è – e così è, ma se ne dà ancora *páthema*? – anche dell'Angelo, dei suoi colori, dovremmo forse dire ciò che sempre si è detto del divino: *desinunt ista, non pereunt*.

LETTERA VIII
PARADISO

Caro C., lei mi chiede: il *thigeîn* ha a che fare con la *hedoné*? Il contatto ‘persuade’ l’interrogare, e nella persuasione soltanto può esservi gioia. Ma quale gioia? Beatitudo? Voluptas? Potrebbe trovarsi nella semplice assenza di dolore, dell’*angustia*? Certamente no; ma neppure nel semplice *vedere*, nella perfetta serenità-chiarezza dello sguardo, libero-sgombro da ogni velo: fattosi pura *theoria*. Lei sostiene che il *thigeîn* rimane, invece, ancora segnato dal ‘pregiudizio’ contemplativo della nostra idea di felicità, o, meglio, da una certa idea che la filosofia ne avrebbe maturato. Perciò il termine si accompagna indistricabilmente al *noeîn*. Felice è il *vedente*, canta Pindaro – e massimamente quel vedente cui è concesso di veder-chiaro gli dèi. Di «sapere veggente dell’uomo festivo» ha parlato Karl Kerényi. Il nesso tra *orân* e *eidénai*, tra la gioia del vedere e il sapere teoretico, non è forse tutto rivolto ad *escludere* dalla *hedoné* il timbro ‘estetico’ dell’immediatezza del contatto? Contro questa visione lei mi invita a considerare la ‘nostalgia di Paradiso’ giudaico-cristiana.

Ma non le risponderebbe il nostro amico B. che qui di *promessa* si tratta, dell'*augurio* di Pace, e dunque *non* della gioia che soltanto nel suo essere in atto veramente si dona? Beato non può essere soltanto l' ‘eletto’, il prescelto, ma colui che realmente-attualmente gode dei ‘favori’ del Re, il cui volere si è perfettamente congiunto a ciò che ‘piace’ (in *voluptas* risuonano insieme *volo* e *lubet-libet*). Analogi è il senso di *mákar*: egli è colui che gode attualmente, pienamente, colui al quale tutti i ‘favori’ sono stati concessi. Se nel timbro ‘teoretico’ di felicità (*felix* dice la fecondità della terra, l’abbondanza dei frutti; Semerano rimanda ad un termine accadico che significa la mammella) corriamo il rischio di smarrire il senso della *voluptas*, dall’altra parte i *gaudia Paradisi*, la Pace escatologica, la Gerusalemme celeste non contraddicono, forse, l’essenza del nostro vole-re: esser felici *vivendo*? <

Tuttavia, proprio questa sembra l’idea che pervade tutta la simbologia del Paradiso. Nella *hilaritas* della sua luce, non solo la visione è perfetta: *cognitio perfecta* (Tommaso, *Summa Theol.*, I, II, q. 4, a. 3), che consente piena ‘comprehensio’, ma l’*atto del theorein* coincide con quello d’*amore*: «quietatio amantis in amato». Non solo «lì si vedrà ciò che tenem per fede, / non dimostrato, ma fia per sé noto / a guisa del ver primo che l'uomo crede» (*Paradiso*, II, 43-45, *corsivo nostro*), non solo, cioè, lì penetreremo-intuiremo i misteri della fede come ora i principi logici primi, sommamente evidenti, fondamento indimostrabile di ogni dimostrazione, ma ne proveremo anche perfetto *diletto*. Il movimento d’amore raggiunge il Bene che l’ha iniziato e ne *fruisce*. Solo allora il *velle* è *voluptas*: allorché l’intelletto si acquieta nel principio di tutti gli intellegibili. L’intelletto in atto si manifesta, per così dire, come *perfectio caritatis* o, letteralmente, *coniunctio* con il *Bonum increatum*. La volontà non può soddisfarsi nel semplice intelli- <

gere; la volontà vuole *comprendere godendo*; il puro contemplare può soltanto partecipare alla beatitudine, non coincidervi.

Il Paradiso dantesco, il *risus paschalis* che fa vibrare, fremere ogni sua parola, costituisce la somma *figura* di questa idea. Le «operationes sensus», spiegava Tommaso, si accompagnano non solo «antecedenter» ma anche «consequenter» alla congiunzione col Bene. La beatitudine è atto di tutte le facoltà dell'anima, e perciò deve anche essere intesa come godimento sensibile. La ragione sembra ribellarsi all'idea che in Cielo questo sia ancora necessario affinché la volontà coincida col 'disio', e tuttavia, se ciò non avvenisse, il *gaudium Paradisi* si ridurrebbe al piacere del solo intelletto, analogo al piacere che proviamo nell'afferrare un principio logico. Anche quest'ultimo, peraltro, si connette alla sensibilità, anche quest'ultimo coinvolge in qualche modo il nostro 'corpo proprio'. Ma l'*amor intellectualis* non potrà mai essere perfetto in sé, come non potrà mai esserlo un piacere 'astratto' dalla *cognitio perfecta*. Allorché veramente godo di ciò che comprendo, allora sono beato – ma perché ciò si dia è necessario il corpo. «Anima est in sua natura perfectior in corpore quam sine corpore» (*Suppl.*, q. 75, a. 1). La luce paradisiaca è destinata ad aumentare con la resurrezione dei corpi! Nulla perciò di opaco, di pesante nella loro natura; allorché essi si manifestano nella loro 'bontà', sub specie aeternitatis, se ne rivela la essenza luminosa. È la luce a non potersi perfettamente *clarificare* fino a quando non si illumini nel corpo stesso: «così questo folgor che già ne cerchia, / fia vinto in apparenza da la carne / che tutto dì la terra ricoperchia; / né potrà tanta luce affaticarne, / ché li organi del corpo saran forti / a tutto ciò che potrà dilettarne»; così le anime sapienti mostrano «disio dei corpi morti» (*Paradiso*, XIV, 55-60).

Ma, obietterebbe B., quei corpi si sono trasfigura-

ti, sono diventati, appunto, «forti» per ogni delizia, capaci di ‘sopportare’ gioie sovrumane. Non è più il corpo morto ma quello perfetto: il corpo *spirituale*, di cui già parlava Agostino, l’idea di un corpo-di-luce che continuamente ritorna in tanta mistica neoplatonica.

Tuttavia, io direi, non si tratta di semplice ‘spiritualizzazione’. Lo stesso Paradiso è chiamato da Tommaso *locus corporeus*; ‘spirituale’ qui indica la massima potenza cui le stesse facoltà sensibili possono pervenire, la loro capacità di *toccare*, appunto, il fine della propria volontà e di *fruire*; ‘spirituale’ qui significa il perfetto liberarsi da parte del corpo di ogni ‘estranea pesantezza’, di ogni ‘spirito di gravità’.

– E di quale mai corpo ancora si trattrebbe?

– Appunto del corpo che finalmente si accorda all’essenza della sua stessa più intima volontà: essere felice; del corpo divenuto se stesso, e cioè puro godimento, pura beatitudine.

È l’intelletto che si incarna perfettamente nella capacità di godere del corpo, senza nulla smarrire del proprio piacere. Divino-umanità *radicitus* concepita. Questo Fine esige la nostra natura, a questo Fine e per esso libertà va cercando. E questo Fine vogliono impedirci di vedere e *toccare* gli Arconti di questo mondo, condannandoci a servire ‘piaceri’ o predicando la menzogna: che connessa al nostro essere corporeo è l’infelicità, la miseria.

È il nostro *Leib*, invece, non solo la nostra mente, che *vogliamo* ‘libero’. La stessa idea messianica si limita forse soltanto a spezzare ‘spiritualmente’ l’inesorabile nesso di causalità? Rappresenta forse soltanto la protesta dello ‘spirito’ contro l’immagine deterministica di un onnipotente Programmatore, o non significa piuttosto l’insorgere dell’*anima animante*, del *pneûma* vivificante verso l’Evento, l’istante che, senza perché, da nulla preparato-progettato

nella sequenza dei momenti cronologicamente disposti, fa toccare il Regno che è in noi? Robert Musil cercò lungo tutte le trame del suo grande arazzo immagini-simboli di tale Istante; essi erano per lui quelle esperienze che ‘contraddicono’ il nesso causale, e di cui tuttavia la nostra vita ‘normale’ testimonia continuamente: il gioco, *País paízon*, delle più inattese ‘coincidenze’... Ma per aprire ad esso lo sguardo, per saperlo ad-tendere senza volerlo prevedere, occorre provare il dolore più grande per le ‘leggi’ dell’Artefatto, che si proclama necessario ed eterno – anzi: occorre non stringere alcun patto, alcun compromesso col dolore, non esserne mai complici affermandone la ‘naturalità’. Sa chi l’ha detto? Philip K. Dick! Giustificare il dolore è come cercare un senso e un valore nelle monete false.

Non è meravigliosa l’idea di un corpo capace di in-finito piacere? Non è questo ‘inconscio’ a pro-rompere oltre ogni intellettualistico velo o malinteso ‘pudore’ nel Riso paradisiaco? Allorché si vuole ricondurre in terra la gioia, così come allorché si interpretano in chiave spiritualistica i *gaudia Paradisi*, proprio allora si smarrisce il senso della *voluptas*. In nome di un pieno ‘risarcimento’ delle ragioni ‘concrete’ del corpo e della sua vita, delle sue terrene esigenze di *eudaimonía*, di benessere, illanguidisce e muore l’idea di *perfectio caritatis*, della *quietatio in amato*, di *toccare quel Fine* che fa-segno costante di sé nello *Sprachleib*, nel corpo vivo di ogni nostra parola. Il tramonto del Paradiso coincide col venir meno di ogni potenza immaginativa, di ogni immagine di esistenza felice, di vera *voluptas*. I nostri paradisi divengono Utopie, luoghi di malinconica durata, *ergastéria* al servizio dell’indefinito *augmentum scientiarum*. La *virtus* che lo garantisce e produce è premio a se stessa; la gioia non consiste che nel ‘godere’ della propria stessa virtù. Ma la perfezione dell’intelletto come potrebbe bastare a se stessa? Come po-

trebbe darsi *hilaritas* soltanto in forza della potenza dell'*amor intellectualis*? L'anima desidera felicità perfetta; *cupiditas* è desiderio di comprendere-fruire. L'anima patisce la passione di tale desiderio, e non può liberarsene che soddisfacendolo; nessuna coscienza di aver compiuto il proprio *officium* può da sola farci beati. All'opposto è proprio l'idea dell'esere in atto in tutte le potenze dell'anima, come vita del corpo, che il Paradiso in-figura. È proprio l'idea dell'esser felici vivendo, che si riduce, invece, a pallida, cieca speranza allorché *beatitudo* si risolve in ricerca di piacere, o nella soddisfazione della virtù premio a se stessa. Il tramonto del Paradiso non sta nel suo scendere in terra, ma esattamente l'opposto: nella spiritualizzazione della *voluptas* o nella sua riduzione ad un piacere che è pausa, intervallo, assenza di dolore e che dal dolore si rigenera.

Caro C., se lei 'infutura' l'idea di Paradiso, temo dovrà finire con l'essere d'accordo col nostro comune amico. Tra chi identifica *beatitudo* con 'perfezione' delle operazioni dell'intelletto, chi la riduce a *eudaimonia*, temperata-guidata dalla ragionevole prudenza, e chi la esalta, sì, ma come eterno Futuro e basta, la differenza non tocca l'essenziale; e l'essenziale sta nel fatto che il volere vuole godere di tutto ciò che l'intelletto comprende, *qui e ora*, nella vivezza del proprio corpo animato. L'*ultimus finis* non si può intendere 'cronologicamente'! *Con Lui io sono* in Paradiso! Non è così scritto (*Lc, 23, 43*)? La sua presenza è il Paradiso: «*hodie* mecum eris in Paradiso». (Nel grande mosaico di Torcello, ricorda? il buon ladrone vigila insieme con Pietro sulla soglia del Paradiso). Egli ha disserrato i Cieli: quel «*possente, / con segno di vittoria coronato*» ha già tratto in Paradiso Abele e Noè, Mosè, Abramo, Davide «e altri molti, e feceli beati» (*Inferno, iv, 53-61*). Il Regno è per chi è con Lui, per chi si è *de-ciso* per

Lui e su di Lui tiene fisso il suo sguardo – costui è beato, costui gode ed esulta.

La *virtus* può godere di se stessa. È il piacere di cui gode Cartesio nella solitudine urbana della sua camera olandese – secolarizzazione e rovesciamento della cella monastica! Nel proprio *cubiculum*, invece, mai il monaco è solo, sempre il suo pensiero è pensato. E in ciò il suo *gaudium* è invocazione-promessa della beatitudine e della *hilaritas* del Paradiso. Se il piacere cui il volere irresistibilmente tende coinvolge tutte le facoltà dell'anima nel suo essere incarnata, non è possibile godere che in comunione: non si è parlanti senza essere ascoltanti, e non si ha corpo senza imbattersi nel problema dell'altro. Un *politeuma*, una *civitas* il Paradiso; un *popolo* vi dimora: «l'alto trionfo del regno verace» (*Paradiso*, xxx, 98) è la rivelazione della verità dell'essere-città, la visione della «nostra città» (*ibid.*, 130) finalmente risanata e giustificata. L'opposto di una astratta spiritualizzazione; l'«indiarsi» dantesco non è fuga dal sensibile nel sovra-sensibile, ma poderoso simbolismo dell'*aisthesis theia*. Qui il godimento è perfetto poiché perfetta è la città. Vi dimora un *popolo*, e cioè una molteplicità di autentici distinti – e tuttavia tra essi il vincolo del perfetto riconoscimento è giunto ad eliminare ogni 'cattiva' Eris, ogni invidia: il bene dell'uno dona gioia all'altro; tanto più lieta è una figura, di tanto si accresce la letizia dell'altra; ognuno amando dona la propria luce all'*amico*, come *speculum sine macula* (*Purgatorio*, xv, 52-78). Il mutuo riflettersi fa sì che in ogni dove ciascuno sia; soltanto per donarsi all'attenzione del Poeta i beati si 'rappresentano' in luoghi diversi – e tuttavia la loro è *sinfonia* verace, anzi: polifonia difficile, complessa, che esclude l'unisono ancor più della confusione o del raggelato silenzio. Sono *le voci dell'ordo amoris*: ogni carattere e ogni figura si rivelano 'salvi' per sempre, componenti, appunto, del popolo «giusto

<

e sano». Ed è *città*, ancora, questa Gioia, poiché in essa risuona, insieme al timbro dello ‘stare’, del solido fondamento (come è in *civitas*), e a quello della molteplicità e della relazione (come è in *pólis*), anche l’instancabile ‘appetito’ a Dio, che neppure la *visio facialis* acquieta. La istantanea immediatezza del contatto non si dispiega e risolve in un’eterna durata, ma eternamente è, eternamente «arde in quel chiostro». (Si potrebbe aggiungere, nel caso del Paradiso dantesco, che ne appare anche una dimensione infra-storica: la sua ‘costruzione’ non è terminata; la «*societas amicorum*» che lo abita rimane in attesa e speranza, ha ancora bisogno di questa virtù fino all’apocalisse *dei figli*). Nel Paradiso si ‘acquietano’ i movimenti della *philopsychía*, dell’affermazione di sé, del possesso; di tutto ciò il Paradiso è *vuoto*, affinché avvenga il Regno del pathos ultimo, estremo, intrascendibile, del perfetto piacere. Inesprimibile è questo, questa *aisthesis*; in essa tutte le facoltà dell’anima sono *en energéia*.

Nell’istante, dunque, l’anima – e cioè il principio della vita, ciò che ne informa la totalità delle manifestazioni – perviene al proprio fine accogliendo e donandosi, in uno perfettamente; non si afferma che donandosi, e nel donare ‘salva’ l’integrità della propria, singola, inalienabile forma. Di ogni cosa è specchio e in ogni cosa si riflette, poiché il contatto col Dio non è che il contatto col *prágma toūto*, con la realissima idea della singolarità di ogni cosa. Ciò è l’inatingibile, ciò è l’inesprimibile per le ‘armi’ del logos. Ma ciò ne esprime anche il fine: l’immediatezza che, appunto come l’Inesprimibile, si afferma all’estremo, *en escháto*, del discorso capace di ascolto e silenzio. L’immediatezza eterna e inconsuabile della *cosa*, che, alla fine, è la stessa dell’anima ‘iniziatà’ al contatto.

Come pensare quest’ultimo ‘movimento’? Mi per-

metta di tentarlo con l'aiuto di un *mýthos*. Ricorda la grandiosa visione dell'*ekpyrosis* stoica, del grande incendio che annichilisce il mondo ormai estenuato dall'immensità della colpa, del peccato, della follia? Credo che Seneca, *semipaganus noster*, ne abbia dato l'immagine più vivida: «la consueta vicenda del mondo è finita [nihil occasus, nihil ortus erit, non succedunt astra], nessuna stella illumina il polo, non disperde la Luna le ombre pesanti» (*Thyestes*, 813-826). È la morte del Sole. Questa la nostra immensa, inconscia paura: che l'universo, scosso da una fatale rovina, non debba crollare e che di nuovo uomini e dèi «premat deformē Chaos»? Lo 'spettacolo', il *thaūma* tremendo, ritorna nell'*Hercules Oeteus*: la sconfitta di Eracle impone di credere agli oracoli: *iam, iam*, già viene il giorno in cui le leggi cosmiche saranno travolte, in cui i poli del mondo precipiteranno gli uni sugli altri, in cui il Sole *trepidus* caccerà via il giorno e gli dèi stessi distruggerà il Chaos (1100-1127). Viene il giorno in cui l'antica promessa del Demiurgo: far durare comunque in eterno ciò che non può essere eterno per natura, il composto, la costruzione del cosmo, questo sublime *artificio* – viene il giorno in cui quella promessa (o cieca speranza?) nulla può. Viene il giorno in cui la 'buona' volontà dell'Architetto cade a terra impotente. E muore per sempre il mortale.

Ma non si arresta qui la profezia. Non sta qui la saggezza del *mýthos*, nel ripetere, cioè, l'opinione comune: tutto ciò che ha nascita è destinato a perire, è 'degno' di morte. Se nulla la morte risparmia, neppure di sé potrà avere pietà: «et mors fata novissima in se constituet sibi»: un decreto straordinario la colpisce: colpire se stessa. Questo è il 'tempo' nuovissimo: non quello dell'inabissarsi di tutti gli enti e tutti gli dèi, di ogni *ousía*, nel Né di Thanatos, ma il *contraccolpo* necessario: la morte della stessa morte. Soltanto sulla *durata* degli enti vale il suo po-

tere, o, meglio, sulla loro rappresentazione discorsiva. Ma il discorso si illude di ‘comprehendere’ l’ente in verità semplicemente mediandolo nella sua relazione con l’altro da sé, di saperlo in verità soltanto come ente-che-dura in un’indefinita *extensio temporis*. La cosa *sta* nella luce della propria im-mEDIATEZZA, e lì il discorso perviene e si compie – ‘dove’ la morte nulla può, poiché essa è la mediazione sovrana, il ‘passaggio’ dall’essere al non-essere. Ade divoria se stesso, ed è Luce – come già forse Eraclito vide. La morte ‘riconosce’ la propria ‘follia’: volere che non sia il *prâgma touîto*. E *versus* tale ‘follia’ si afferma il contatto, che accoglie e dona.

Chaos deformè è l’immagine che la morte stessa rappresentava della propria fine. Suscitava terrore del chaos per affermare il proprio dominio: piuttosto del chaos, il ‘ciclo’ che indefinitamente dura di nascita e morte. Ma Chaos qui, invece, riappare come ‘parola benevola’: come l’Aperto dell’Inizio, dove ogni apparire è compreso nella sua perfetta libertà di essere e di non dover-essere, perfetto aoniacamente nella sua singolarità che né sorge né tramonta. Chaos come *nomen propinquius* dell’Ápeiron.

Tempus edax significa escatologicamente *fine del tempo*. Ma fine del tempo significa fine di tutte le cose o fine della mortalità dell’ente? Fine della stessa morte o fine di tutte le cose in quanto enti temporali, ‘abitanti’ il tempo? Se Chaos è nome dell’Inizio, allora la fine del tempo coincide con lo stesso infinito Com-possibile, dove la totalità dei possibili esiste nell’eternità di ciascuno, e l’Impossibile, ciò che nega il darsi dei possibili, non è che uno degli infiniti possibili. Kant si interroga se la fine di tutte le cose in quanto enti temporali (e perciò soltanto esperibili) non possa essere pensata come un loro perdurare in quanto enti sovra-sensibili. Se così fosse, essi morirebbero in quanto sensibili. Non solo, ma ancora Kant qui mostra di confondere eternità con in-

<

definita durata. Se la fine di tutte le cose, in quanto morte della morte, comporta la fine del loro essere mortale, esse dovranno potersi *sapere*, radicalmente e letteralmente, nella vita ‘redenta’ del loro corpo proprio. La ‘perversione’ consiste nel non pensare tale vita, *Aión* – nel non amare la cosa così da *toccarla* nella sua luce incorruttibile, nel non tendere il *saperla* fino a questo punto. Ciò che Kant concepisce, con angoscia, come il tracollo dell’idea di *agápe* – o il manifestarsi dell’impossibile di una *civiltà* cristiana – e il trionfo dell’avversione di tutti contro tutti, segna una catastrofe non semplicemente etico-politica, ma del *logos* stesso nella sua ricerca di un Fine ultimo intrascendibile, concepito, ‘logicamente’ appunto, come morte di tutte le cose esperibili. Il *logos* qui ripete la condanna a morte della cosa stessa, da sempre pronunciata dalla *communis opinio*, e dunque nella fine del tempo esso non può vedere che questa morte; dietro alla sua immagine, o al suo ‘idolo’, nasconde il proprio naufragio.

Ma un Riso, un *Risus paschalis*, esplode in contraccolpo a tale pensiero. La cosa ‘giudicata’ a morte, pre-giudicata anzi, non è immagine, alla fine, che del tempo che divora se stesso. E così l’incantesimo ne è spezzato. Nell’istante in cui sembra affermare il proprio incontrastato dominio, Chronos decreta la propria rovina. Se l’ente finisce nel nulla, se ogni ente ‘abita’ il tempo e basta, nulla è il tempo. L’ente ‘abita’ il tempo manifestandone la fine – e cioè manifestando la fine della propria stessa temporalità. Ecco dove il Riso si spalanca: uno sguardo sull’ente, dell’ente che è *toccarne* la inalienabile singolarità. Proprio dal fondo del mio essere-tempo, della mia *humilitas*, io ‘vinco’ il tempo sapendone la fine – tocando la cosa. Divorami – *ti* divori; e la fine del tempo – di Thanatos e Ade – si rivela nel ‘rinnovarsi’ di ogni cosa, di ogni ‘questo’, secondo l’inesprimibile contatto con la sua im-mEDIATEZZA, che è l’idea cui il

discorso perviene al proprio compimento. Il discorso che sa 'ridere' del tempo come giudice supremo della cosa, saprà godere-*frui* del *prâgma tuôto* nella sua intramontabilità. Saprà goderne come di ciò che si dà, della *Gabe*, del Dono che l'Aperto ci invia, senza che mai debba essere. Saprà godere della cosa non più fagocitata nella durata-consumo, ma come puro Dono della Libertà dell'Inizio. (Ricorda quel lacinante cambio di tonalità all'ultima strofe di *Une carogne*, che Baudelaire ci impone? Sarai, mia anima, come il puzzo, il trasudante veleno che esce dal ventre squartato della carogna? « Ma di', allora, di', mia bella, ai vermi / che ti mangeranno di baci / che ho custodito la forma e l'essenza divina / dei miei decomposti amori! ». È questo che vorrei cercare di dirle – ma anche molto di più. Non solo nel cuore della memoria, dell'Andenken che è preghiera-poesia, si custodisce la cosa – ma nel *sapere* dell'Im-mediato).

Il discorso è accesso all'inesprimibile di questo contatto; non si danno altri e più 'comodi' accessi; all'Im-mediato si svolge la mediazione del logos, attraverso l'*áskesis* che sospende, critica, interroga, de-costruisce ogni idolo di certezza e *se-curitas*, ogni idolatria. E dell'idolatria l'espressione massima è crono-latria. La 'ragione' che esalta come invincibili le 'opere' del tempo, che 'incanta' alla sua sovranità, genera, nella sua veglia indefessa, il 'mostro' della intrascendibile mortalità dell'ente *ed* eternità del morire. L'idea di Paradiso a *compimento* dell'*áskesis* del logos fa segno, invece, ad un *sapere* dell'ente che ne gode l'*energia*, le possibilità ri-creative, per così dire, ek-tropiche. Quello di Chronos è uno soltanto degli ordini possibili; ma alla stessa mente, nel suo argomentare, altri se ne dischiudono, ordini fisico-matematici così come artistico-musicali, irriducibili al chiuso anello dell'orizzonte sensibile-temporale. Nel 'chiuso' spazio della nostra mente, che appartie-

ne al nostro corpo proprio, immanenti al suo essere finito, accadono immagini di ordini in cui la 'frecchia' del tempo non appare che un possibile caso, in cui si 'irride' la cieca necessità; in cui la pienezza del sentire, dell'*aisthesis*, non mette in rapporto alla cosa in quanto da tale necessità pre-giudicata, ma alla sua inattingibile unità, a quell'unità che *non è* in alcuna predicazione, e che ogni predicazione tuttavia manifesta come il proprio inesprimibile.

Toccare il dio è perciò *apallagé*, liberazione dal sensibile soltanto in quanto superamento della contraddizione tra sensibile e sovrasensibile, visibile e invisibile – mortale e immortale. Questo contraddirsi è possibilità eterna – ma così come lo è il suo oltrepassamento. La distinzione tra gli enti che il discorso, analisi e sintesi, esprime, giunge a perfezione là dove è oltrepassato – là dove ogni ente è indissolubile con ogni altro proprio nel rivelare ciascuno la sua inattingibile singolarità. La 'solitudine' dell'ente tramonta allorché essa è pensata al suo confine ultimo. E si illumina il Tutto, non nella forma dell'Uno-Uno astrattamente separato, e ridotto perciò di nuovo a parte, ma nella gioia del contatto, dell'*aisthesis theia*, del *frui* della singolarità dell'ente, di cui ogni ente è capace. Qui è la sua pace, qui sta *en argia*, poiché qui tutta l'*enérgeia* della sua anima, di 'ciò' che lo anima, si manifesta, dis-legandolo «di sua mortalità» e dispiegandolo al «sommo piacer» (*Paradiso*, xxxiii, 31-33), «colà dove gioir s'insempra» (*Paradiso*, x, 148).

Post scriptum I. Parádeisos

Il Paradiso di cui le ho parlato nulla ha a che fare con il Giardino avestico-babilonese, né con l'*Elision pedion*, il Campo dell'Arrivo, cui son destinati gli eroi, Isola felice, ai confini della terra, che né fred-

do né pioggia tormentano, feconda di frutti dolci come miele. Tutte queste immagini esprimono una *nostalgia* – desiderio-dolore di ritorno ad un'origine felice, ad un Focolare-Hestía perduto – e un'idea: che il nostro tempo segni un'irreversibile tendenza ad oscurare-dimenticare quell'età.

Già quella ebraica, invece, è una nostalgia dell'*andare*. La speranza non consiste nel fare ritorno all'Eden e alle sue 'delizie'. Paradiso diviene termine *escatologico*, radicalmente demitizzato. Paradiso è *questa Terra*; le condizioni paradisiache di pace e abbondanza debbono realizzarsi su questa Terra, quella che è stata promessa. Paradiso *terrestre* in quanto futuro dell'Eletto e non sua origine. La salvezza è sì 'preparata' in cielo da Yahweh (o comunque da Yahweh nella sua eccelsa dimora), ma deve 'scendere' in terra per essere – e non in una terra del mito o in isole felici irraggiungibili, ma qui, sulla terra che già abitiamo o cerchiamo di abitare, essendo soltanto *pároikoi*.

Il Paradiso neotestamentario è il Regno. Il Regno è qui, è in noi, ma non è Terra promessa. Paradiso non indica né uno stato originario dove fare ritorno, né l'instaurarsi di una felicità terrestre, il trasfigurarsi di questa terra in vera e ultima dimora. La salvezza preparata in cielo consiste nel rinnovarsi completo di terra e cielo. Questo cielo e questa terra passeranno entrambi; e solo ciò che Lui ha detto, i *lógoi* del Logos, non passeranno, poiché Lui ha annunciato la letizia *oltre* ogni terra e ogni cielo. «Epáno pantón» è rapito Paolo. Così nel *Vangelo di Giovanni* volontà divina e salvezza sono sempre detti «iperuranî». In *1 Cor*, 15, 48, iperuranio è l'uomo rinnato, lo stesso uomo, in carne e ossa, se ha in sé il Regno. Iperuranio è davvero il pane quotidiano, *questo* pane. Gli antichi ordini terrestri e celesti si spezzano e irrompe questa 'comunicazione' nuova: il Paradiso è qui e iperuranio ad un tempo – è al di

là di ogni Terra promessa e, insieme, la più prossima delle prossimità – nell'intimo della tua fede, di te singolarmente, per nome chiamato, e al di là di ogni cielo. Il paese dell'anima, la vera patria, l'ultima città, *politeuma en ouranois* (*Fil.*, 3, 20), dove sono custoditi i beni, *árretas*, indicibili, degli eletti, non reintegra, ma innova, non restaura ma trasfigura, non è terraneamente determinabile, rifiuta ogni *nómos* terreno, ma rapisce 'lassù'. E tuttavia questo 'lassù' esiste realmente nella realtà dell'anima – infinitamente più concreto di ogni 'terra' originaria o promessa.

È questo paradiso che ho 'rivisitato' nel mio discorso? O è il suo paradosso che ho addirittura forzato? Ma la stessa *haphé*, dove la virtù del discorso 'sormonta' se stessa ed è letizia, non promessa, ma atto di gioia, continua a non essere ciò che deve essere. Il gioco di possibile e im-possibile abbraccia lo stesso possibile che esso esprime. È nel Riso dell'Inizio che «mi sento ch'io godo» (*Paradiso*, XXXIII, 93), che si 'assomma' il cammino. È nel pre-potente Chaos dell'Inizio che ogni possibile eternamente si definisce – anche quello del «sommo piacer». E dunque, di nuovo, la gioia del contatto col *prágma touto* significa la gioia per la relazione con l'Irrelativo, per la Relazione che ogni relazione manifesta con l'Inattingibile.

È questo, caro amico, che anche lei avverte, o sa essere... Paradiso?

Post scriptum II. Hesychia

Ho detto che è 'in pace' poiché perfettamente *energós* – avrei potuto dirlo anche *hésychos* questo Paradiso? Una grande storia si concentra in questo nome dall'etimo misterioso, che connette la civiltàellenistica al Cristianesimo orientale, pur non avendo

quasi riscontro nel linguaggio neotestamentario (ricordo soltanto l'uso che ne fa Paolo in 2 Ts, 3, 11-12: a coloro che si affaticano senz'ordine, *atáktos*, egli oppone coloro che si procurano il pane operando «metà *hesychías*, cum quiete»: in silenzio, andrebbe forse tradotto, facendo anche mente ai «tría *mystéria kraugès*», ai tre grandi misteri del Grido, di cui parla Ignazio di Antiochia – di Maria nel parto, del Figlio nel momento della morte e in quello dell'ascensione vittoriosa –, misteri che stanno eternamente nella *hesychía* di Dio. E dunque la vera Pace è abitata dal Grido! Altro che quiete 'bonaria'!).

Esicistica è tutta la spiritualità bizantina. Ma *hesychia* non significa che inviolabile *attività* del cuore. Trattieni, sì, nel silenzio il tuo stesso respiro, ma per indagare l'intimo delle tue viscere. Non pronunciare la preghiera, ma per concentrarti *in* essa. Fai silenzio, per essere sempre desto e rivolto alla Voce che parla nel silenzio. Se preghiera è il confine della parola, allora l'esicasmo afferma che la parola nasce soltanto dal più silenzioso ascolto.

Questo è il grande respiro dell'esicasmo, come suprema attività dell'anima, coinvolgente memoria, attenzione, indagine, ritmo e rima di mente e cuore, dove il corpo si sente vigile-vivo, pulsante nel suo meditare. Completamente erroneo interpretarlo in chiave 'spiritualistica', alla luce di un'astratta separazione tra il simbolo Maria e il simbolo Marta. Se si fugge il mondo, se il monaco si ritira sul monte, non è per affermare la propria *xeniteía*, un proprio superbo essere-straniero, ma per concentrarsi sulla figura del *Theòs xénos* – e questo predicare attraverso tutte le dimensioni della propria vita. Il monaco è straniero solo nella misura in cui *comunica* che Dio, lo stesso Dio-con-noi, è straniero, ha patito il suo essere-straniero e lo ha amato. E questo amore è il fare ultimo, l'attività che misura tutte le cose. Se mancas-

se l'*enérgeia* di questa preghiera, crollerebbe ogni ‘ordine’ del fare, le nostre fatiche si disperderebbero *atáktos*. Perciò l'*hesychía* deve custodire in sé una relazione essenziale con le forme del fare; potremmo anche dire che la sua efficacia si invera in esse: il fare di Marta è segno della perfezione della contemplazione silenziosa di Maria.

Il monaco non deve essere da nulla ‘occupato’. Lo sappiamo: concentrarsi sul *prágma tóûto* esige il riconoscersi nell’idea dell’essere-libero. *Hésychos* vuol dire sereno, sgombro, *heilig* – ma come dev’esserlo l’occhio che intende vedere e comprendere, corrispondere alla luce del «vero cielo», oltre *l’ultimo* dell’aria in cui abitiamo (*Phaed.*, 109 d-110 a). *Hésychos* è l’anima che vuole accedere alla verità: così il problema era già impostato da Plotino (*Ennead.*, III, II, 2). E allora l’essere ‘in pace’ è immanente ad ogni forma del fare, vive in ognuna, come ciò che le consente di esprimersi secondo la sua forma e anche come sua causa finale, poiché ogni agire, ogni produrre è volto a trovare la quiete del compimento. «Ágein scholén» dice Socrate nell’*Apologia*; «agite otium» ripete Agostino nel *De vera religione*. La *scholé* si fa: soltanto agendo non si è ‘occupati’. Esiastico è il cuore dell’opera. La verità ‘che non trema’ del fare consiste nell’ascolto *en scholé*, *en hesychía*... della Parola, lei dice – io dico: dell’ascolto del silenzio dell’Inizio che la Parola stessa rivela. Otium, *scholé* devono ‘colmarsi’ di *hesychía*; il loro ‘contenuto’ è la libertà che concede di toccare la cosa. L’‘uomo nobile’ non ha nulla dell’*árístos* che si ritiene ab-solto dall’*érgon*, ma è colui che riconosce l’‘ispirazione’ divina che muove ogni forma del fare, poiché tutte, consapevoli o inconsapevoli, sono tratte dalla possibile gioia della propria perfezione, così come ogni argomentare dialettico dal possibile del *sapere* im-mediato. *Hesychía*, insomma, come l’opposto di *katástasis*, interruzione, rovina della ‘ve-

ra fatica', ma rivelazione del suo significato escatologico. Otium-labor, insieme, formano il termine del padre Virgilio. L'«uomo nobile» è *poietés* di pace.

Ma di tutto questo, già, in altro modo, le avevo parlato tempo addietro, discutendo il grande trattato plotiniano *Ennead.*, III, VIII: se il pensiero fosse puro pensiero nulla muoverebbe; è per *asthénēia* che la nostra mente muove e produce. È la sua debolezza che va compresa nei sommi prodotti della sua potenza. Se dimentica questo originario limite, il fare si separerà da ogni 'saggezza'; se non saprà conoscere se stesso, procederà e basta, da prodotto a prodotto, smarrendo il senso della sua pace. *Hesychia* è così anche il ritirarsi nel cuore dell'opera per intuire la fonte dell'indistricabile nesso di potenza e miseria che la costituisce. Ma proprio qui, nella cella dove anche il respiro si fa silenzioso, dove l'attenzione (*prosochē*) perviene a tale intensità da diventare tutt'uno col ritmo del cuore, si dà il Dono del *thigein*. Nel monaco, nella serenità (*hilarótes*) del suo essere *hésychos*, è il Regno. L'esicasmo è tutto appeso alla parola di *Luca*, 17, 21. L'esito della preghiera del cuore è vedere la luce taborica, vedere la luce della Trasfigurazione, icona per eccellenza della grande Chiesa d'Oriente.

Luca, 17, 21, si collega a *Matteo*, 17, al racconto della *metamorphosis*. Quest'ultimo viene, infatti, introdotto dalle parole di Gesù sul Regno: alcuni di voi, che sono qui, qui presenti, «non gustabunt mortem» prima di aver visto il Figlio dell'uomo venire nel suo Regno (*Mt*, 16, 28); dunque, *in vita* voi vedrete il Regno venire; il Regno è «*entòs hymón*» (*Lc*, 17, 21), nella *hesychia* del vostro cuore. Questo rivela la Metamorfosi, la trasfigurazione di Gesù sul monte accompagnata dalla voce che parla dalla «nube luminosa». Come la nube nasconde la luce rivelandola, ri-velandone la stessa inaccessibilità, co-

sì Pietro, Giacomo e Giovanni *vedono* il Suo volto lampeggiare come il sole e le Sue vesti farsi candide come la luce, e *insieme* cadono sulla loro faccia e non possono vedere ma possono udire soltanto. Immediatezza del contatto, in-discorribile, inesprimibile – e che si dona tuttavia alla pienezza di tutti i sensi, alla visione e all'ascolto. In nessun modo dovrà essere comunicato (17, 9) – se penserete di poterlo esprimere, il Regno non è in voi –, ma il suo *páthema* è di indubitabile evidenza. Di indubitabile evidenza è che *si dà* l'Inesprimibile. E che il contatto col suo Dono, al culmine di quell'esercizio di attenzione e contemplazione che è la 'preghiera del cuore', significa Gioia. La meditazione si trasfigura in quell'*aisthesis theîa* che l'idea di Paradiso esprime (il godimento dell'icona ne è immagine – ed è perciò, non per sciocca superstizione, che essa veniva toccata!). L'anima è salva nella totalità delle sue funzioni, conosce finalmente la propria *enérgeia* – che soltanto nello svolgere l'idea di Relatio fino all'immediatezza del contatto, della *haphé*, e questa fino alla 'relazione' con l'Inizio, può trovar pace. A tale pace quell'idea va liberandosi imparando-soffrendo attraverso le opere e i giorni.

IX
CONGEDO

B. – Caro C., l'ha consolata o edificata leggere le ultime lettere del nostro A.? Abbiamo forse bisogno di ulteriori riprove del fatto che siamo stati irrevocabilmente cacciati da ogni Paradiso? Mi dica: le fa bene presumere di poterci tornare *in mente*?

C. – Io ho fede di poterci ‘finire’, integro, mente e corpo. Ma questa non è la fede di A. E perciò temo di non aver compreso come egli parli di Paradiso...

A. – Le dirò, anzitutto, che proprio in questo tempo ne voglio parlare. Come far apparire più decisamente lo stato di miseria in cui ci troviamo se non sullo specchio del suo opposto? Non avvertiamo più profondamente le ragioni della nostra impotenza proprio riflettendo intorno all’idea dell’essere-libero? Così vorrei riuscire a ‘dire no’ agli Arconti di questo Secolo, che vogliono *con-vincerci* della necessità, realtà e razionalità di tale miseria – ‘dire no’ ad

essi ‘dicendo sì’ al *gaudium Paradisii*. Non caglia il sangue della parola, anche se messa a tacere...

C. – «Poiché dove / albeggia, dimmi, se non in lei, / che nel fiume delle sue lacrime / ai tramontanti soli il seme mostra / ancora e ancora?» (Celan, *Argumentum e silentio*).

B. – Anima nobile, «avversa alla realtà [...] preda di uno struggimento che non vuole abbassarsi all’agire e al produrre reali», così Hegel ha già da qualche tempo, mi pare, ‘dissolto’ il vostro spirito romantico...

A. – La Romantik si ‘dissolve’ a causa dei suoi stessi principi, poiché il suo peregrinare tende alla *coincidentia oppositorum*. Tale ‘punto’ è per essa l’indefinibile, l’inesprimibile. In questo spirito, nella *magia* del suo linguaggio, la natura diviene un vero e proprio ‘Tu’ e, infine, tutto si risolve in uno scambio dell’Io con se stesso. Essere perfettamente Io, questa è Arte – dice Novalis –, questo è il fare che sintetizza ogni contraddizione.

B. – E non è quanto lei stesso sostiene?

A. – Assolutamente no. Paradiso è *concordia e communio*, non *coincidentia*. E il *thigeîn* è contatto che gode del *prâma touîto*, l’opposto di un consumarlo in sé.

B. – E allora delle due l’una: o il suo discorso rimane consapevolmente confitto nei limiti dell’allegorico-metaphorico, oppure esso pretenderebbe di esprimere valenza simbolica, e cioè di *non essere* discorso, poiché il carattere peculiare del simbolo consiste nel non rinviare a qualcosa che trascenda il suo *essere-segno*. «Qui non c’è né nocciolo né bu-

cia». Ma come corrispondere a questa idea goethiana del simbolo, se lei vuole tener ferma la distinzione? O l'immaginazione è capace del simbolo, o metaforizziamo e basta, 'traducendo' da immagine a cosa, da segno a *designatum*, come avviene anche quando, in Fichte e nella Romantik, si vuole riporre tutto, per sovrano arbitrio, nell'Io. Una mistica dell'identità 'completa', in questo caso, il percorso metaforico che struttura ogni discorso.

C. – Simbolo, io credo, è rivelazione: apparire sensibile del sovra-sensibile. Questo evento è il suo significato. Qualsiasi relazione propriamente discorsiva viene meno. Simbolo è per me l'‘abitare’ reale in *questo* pane del totalmente Altro. Lo vedo, lo sento, lo *patisco*, non ne discorro.

B. – Ma ne sta parlando! *Poeticamente* – esattamente come il succitato Novalis parlava del Genio in quanto Principio che sintetizza tutte le dimensioni dell'essere in una nuova creazione. Se il simbolo è concepito come prodotto di una sintesi, ricadiamo nella metafora. Il simbolo non può essere ‘analizzato’ nei suoi elementi, e perciò è nella sua essenza indiscorribile. Ogni volta che parliamo, ad esempio, del *simbolo* di anima e corpo ne ‘tradiamo’ metaforicamente il significato, l'*etimo*, poiché parliamo ancora e sempre, nonostante tutto, di anima e di corpo.

A. – E Musil lo aveva ben compreso, parodiando, seriamente, Klages. Ma, le ripeto, io parlo di comunione e non di identità. Al simbolo si può nostalgiamente ad-tendere attraverso l'*ingens sylva* delle metafore; la comunione, che io dico, è invece, ‘semplicemente’, il darsi dell'inesprimibile *nel* contatto tra gli assolutamente distinti. Inseguendo la ‘perfezione’ del simbolo, restiamo ‘cacciati’ nel discorso metaforico. Invece, proprio nel godere la cosa stessa

nella sua intrascendibilità, nell'atto del toccarla, si dà l'Inesprimibile.

C. – Mi pare che entrambi pensiate al simbolo soltanto come ‘obiettivazione’ dell’umano, come un suo ‘artificio’. Certamente è così, se il simbolo non esprime che l’inesausto trascendersi dell’anima, per cui in ogni suo segno essa ‘vede’ necessariamente oltre l’apparire sensibile. Ma è così anche se il simbolo è la im-mEDIATEZZA del contatto, del *thigeîn*, della *haphé*.

A. – Infatti, non ho parlato di simbolo. Il simbolo è uno-duità, espressione dell’Uno-che-è. Direi che il simbolo è l’idea stessa della mediazione, l’istanza suprema del ‘ponte’, della metessi. Ma dove ne incontriamo l’aporia? dove la sua strada finisce? ‘Dove’ la relazione si protende all’irrelativo, al *prâgma touto*, qui e ora presente, e di questo vuole essere godimento pieno. Se volessimo usare la parola simbolo per indicare tale relazione, dovremmo dire che simbolica è qui l’espressione dell’impossibile della coincidenza dei distinti proprio nell’istante del loro contatto.

Lei, caro C., ha ragione nel criticare la riduzione del simbolo a ‘obiettivazione’ del trascendersi che è proprietà dell’esserci stesso. Ciò non può produrre che disperati tentativi di creare simboli – per ritornare con in mano null’altro che metafore e allegorie. Oppure per finire affermando che simbolo è l’uomo, e perciò simbolicamente egli produce; egli produce, cioè, in base all’idea, in sé inattinibile, del simbolo, tenendo ferma la forma del simbolo come fine del suo agire.

C. – Sì, è questo che abbiamo dimenticato: l’esse-re-simbolo dell’uomo; ‘umanizzando’ il simbolo, abbiamo de-simbolizzato l’uomo.

A. – Con Nietzsche, io temo, abbiamo assistito all'estremo tentativo anche di ‘umanizzare’ il simbolo. Ma l'oscillare tra le due dimensioni che lei ha indicato avviene, in realtà, in un unico spazio: quanto più cercheremo di ‘produrre’ immagini che siano *uno* con la cosa che designano, tanto più concepiremo la nostra natura come divino-umana in sé. Il simbolo non può ‘vedere’ i distinti che destinati ad un’unità che li risolve in sé – e poiché non può così ‘vederli’, ecco che ne parla ‘poeticamente’, come B. ha detto con l’usuale ironia, e finisce col chiamare simbolo il velo sensibile del sovrasensibile, il ri-velarsi di quest’ultimo.

B. – Appunto; simbolica non è che la *ricerca* dell'univoco, laddove il dover far-segno dei due ricacia necessariamente nell'equivoco.

C. – No, se la relazione tra i due è davvero fondata sul loro *essere*.

A. – Anzi, sull’essere in quanto tale; ma neppure in Tommaso, a me pare, l'*analogia entis* è davvero risolutiva del nostro problema: non è forse anche per lui Dio superiore all’essere stesso? L’analogia più forte non continua ad essere ‘congettura’, in base alla quale è il nostro pensiero che *attribuisce* all’essere divino un significato analogo all’essere della creatura?

C. – È così certamente. Ma in questo limite, nella finitezza del pensare che ci è propria, noi definiamo la relazione *precisamente* – non solo come rapporto di vaga similitudine.

B. – Dovremmo, allora, poter dimostrare che due enti stanno tra loro come entrambi ad un terzo; ma resteremmo nei limiti di una *analogia proportionis*, in

nessun modo applicabile alla Relatio che interessa a lei e ad A., poiché è del tutto evidente che vi è un abisso tra il modo in cui la creatura e Dio ‘stanno’ all’essere.

A. – Temo che B. abbia ragione; non vedo alcuna possibilità di ricavare la forma del simbolo da quella dell’analogia.

B. – Simbolo, nel suo significato più pregnante, non sarebbe che ‘ciò’ che viene colto da un *intellectus archetypus*, dalla pura intuizione, senza alcuna mediazione discorsiva. Ma ciò che si esprime, in qualsiasi modo si esprima, non è che nostalgia per tale intuizione.

A. – E tuttavia l’analogia è la strada che può forse condurre ad un ‘terzo’. L’abbiamo ripetuto tante volte nei nostri colloqui. Nell’analogia si mostra la partecipazione tra realtà ontologicamente distinte, di una soltanto delle quali si predica propriamente qualcosa, mentre l’altra è come espressa nel suo inesausto ad-tendervi. La *vita* della forma analogica, del pensare analogico consiste in fondo in questo: nel descrivere precisamente la *dinamica* di una realtà verso il suo ‘luogo’ ultimo, là dove essa entra in relazione con l’Altro da sé, là dove tocca il suo confine. L’analogia non si esaurisce in morte, rigide definizioni, ma vuole connettere, esprimere la *simpatia* tra realtà distinte, che tali rimangono – anzi, che tali appaiono in piena evidenza proprio là dove finalmente si toccano.

B. – *Teologia platonica*, oggi! O mi sbaglio?

A. – I frutti del tramonto sono forse quelli più vicini all’aurora. Non era Proclo, nella sera dell’Accademia, il ‘più grande’ per lo stesso Hegel? Ricorda

quel passo della *Scienza della logica*: «La più alta maturità che qualcosa può raggiungere è là dove comincia il suo tramonto»? Si può immaginare audacia del logos maggiore del suo voler ordinare-collegare tutti gli dèi tra loro alla luce del principio che li trascende e di cui insieme partecipano? Dalla inefabile Arché alla determinazione degli enti molteplici tutto si tiene senza mai confondersi, in un disegno secondo il quale la ‘processione’ degli enti non ‘divora’ l’Uno, né l’Uno risolve in sé il *pólemos* dei distinti. Nessuna distinzione si trasforma in astratta separatezza, e nessuna affinità in vuota tautologia. Nessun distinto sta immobile in sé, in assoluta identità con se stesso – ma neppure divenendo si trasforma in altro da sé, negandosi.

B. – Lo ammetto volentieri; un grandioso disegno. Che tuttavia mette capo appunto ad un pensare analogico, ad un’unità senza mescolanza, dove cioè i distinti appaiono tali e come tali perciò *denotabili*. E il rimando all’Uno-Uno si fa completamente ozioso. Per questo Hegel esalta Proclo *contra Proclum!* perché vede come tutto in lui sia mediazione e non si dia alcuna immediatezza!

A. – E proprio qui la sua critica manca il bersaglio e può intervenire il nostro modesto discorso. L’Uno non è affatto l’assolutamente astratto, l’assolutamente Altro da ogni determinazione. L’Uno è il *questo proprio* di ogni ente e di ogni figura, immanente al suo apparire e che nel suo apparire si nasconde, poiché tutto ciò che appare, appare in relazione ad altro. L’Uno è il *questo proprio* di ogni dio, che non esiste se non nell’ordine universale del divino, di tutti gli dèi; è la sua singolarità che non vedi nella sua ineffabilità se non quando lo nomini nella relazione con gli altri. In ciascuna figura si co-implicano qualità distinte, anche dissonanti, che in forma emi-

nente possono appartenere ad altre. Ogni figura ospita in sé figure ‘straniere’. Ed è in base a tali differenze che essa sarà determinabile. Ma ogni figura è anche se stessa. Non solo una combinazione *unica* di distinti elementi, ma il ‘qualcosa’ inesprimibile che li collega, che li dona così all’ek-sistenza, *unico* in ogni istante, irripetibili e intramontabili. Nel distinguere le forme diverse che compongono questa figura, colgo l’immediatezza del suo essere *questo*, in questo istante. La figura non tende nostalgicamente ad essere *questo*, lo è, così si dà. E proprio ‘ciò’ è l’ineffabile che è l’armonia non manifesta di ogni sua espressione.

C. – Non è questa l’analogia condotta al suo limite estremo? L’analogia conduce infatti alla ‘definizione’ che non si dà alcuna proporzionalità tra l’unità che predichiamo del composto e l’Uno-Uno. L’analogia conduce alla negazione di sé, alla ‘definizione’ della dis-misura.

A. – Per questo ho affermato che il pensiero analogico può essere la via. Ma il termine cui io giungo non è lo spalancarsi dell’abisso onni-risolutivo dell’Unum, come assolutamente Altro. Se così fosse, l’Unum dovrebbe apparirci come parte, e dunque permetterci ancora proprio un ‘gioco’ analogico in senso proprio! La mia via conduce, invece, attraverso la relazione tra le distinte forme che costituiscono l’unità senza mescolanza di ciascuna figura, al punto in cui tale unità ri-vela la propria indubbiamente singolare im-mEDIATEZZA. Non vi è ‘proporzione’ tra *questa* e il complesso, in-definibile al limite, delle forme che la animano (poiché ogni figura è un’indefinibile molteplicità di rimandi e di echi), e neppure vi è piena, perfetta simbolicità (poiché rimane evidente la distinzione tra l’unità *propria* della figura e quell’unità ‘numerabile’ per cui essa è in relazio-

ne alle altre). E tuttavia l'immediata singolarità di ciascuna figura non è in alcun modo assolutizzabile dal complesso delle forme che la compongono. In altri termini, l'Uno al di là di ogni determinazione-definizione non è affatto al di là del *questo*, ma è l'evidenza del *questo* a essere inesprimibile attraverso definizioni.

B. – E dunque anche la sua ‘via analogica’ conduce al silenzio. Oppure si estenua nell’‘invenzione’ di dissomiglianze sempre più forti *contra* ogni affinità – e di affinità che tornano ad imporsi *contra* ogni dissomiglianza. L’analogia si avvolge in spirale, dove identità e alterità si alimentano reciprocamente, nell’attesa di un simbolo che sempre manca o di sprofondare nel silenzio. Per conto mio, prego Iddio di farmi restare sempre ben saldo nella definizione univoca d’esistenza: esiste, ed esiste in un solo modo, soltanto ciò che non è contraddittorio.

A. – A *quale* silenzio la via analogica conduce? E *quale* esistenza definisce il principio di non contraddizione? La via analogica conduce precisamente all’esistenza che non potrà mai essere univocamente determinata da tale principio. L’analogia non lo viola affatto; essa mostra come una stessa figura rifletta infinite altre e vi si rifletta senza che la sua identità si dissolva. Anzi, essa mostra proprio come questa figura rimanga se stessa come unità senza mescolanza di assolutamente distinti. L’analogia presuppone tale molteplicità esattamente come il principio di non contraddizione (questa figura è se stessa e non *altro* da sé). Ma si dà *questo*, im-mediato, ir-relativo. E si dà il paradosso della relazione del *discorso analogico* con *questo* in-discorribile. ‘Ciò’ l’analogia *tocca*. E *questo* è il suo silenzio. Se è Uno, non è *uno* (Proclo, *In Plat. Parm.*, 1241, 26); se è determinabile attraverso altro da sé, non è il *questo* che fa della cosa nul-

l'altro che se stessa. Ma solo l'analogia che sonda ed esprime l'in-definibile delle relazioni tra le distinte figure, perviene all'*in-finito* di questo *punto*: alla necessità di pensare l'im-mediata singolarità di ogni cosa, che è impossibile esprimere – e cioè alla 'relazione' tra le in-definibili forme del suo *possibile* esprimersi-rappresentarsi e l'*im-possibile* esprimersi proprio della sua singolarità.

C. – Se è così, neppure potrà ri-velarsi. E se non può ri-velarsi come farne segno? Il *thigeîn*, la *haphé*, di cui mi ha scritto nelle ultime lettere, è qualcos'altro da un gesto, dal baleno, anzi, istantaneo di un avvertire, di una *aísthesis*, senza nome?

A. – Come si ri-vela la singolarità della cosa? Nel toccarla: ecco è *questo* – e tuttavia qui-e-ora la sua singolarità si cela. Ma anche nel nome, io credo, se sappiamo ascoltarlo. O esso si riduce integralmente alla sua funzione nella frase? Ogni nome è un mondo, il cui passato è immemorabile. L'*etimo* del nome è abitato da un numero indefinibile di *suoni*. Proclo ce lo mostra per il nome di ogni dio. E tuttavia non si protende ogni nome alla 'sua' cosa? E non sentiamo che ogni cosa pretenderebbe il 'suo' nome? E non ha mai avvertito, in un istante, che nome e cosa si siano *toccati*? che il nome sia riuscito ad attraversare la selva delle analogie che lo costituiscono fino a toccare la cosa e ri-velare così 'ciò' cui era destinato? Non l'ha mai avvertito? E questa esperienza non l'ha mai colmata di *gioia*?

B. – Si tratta di quell'intatto valore simbolico della parola, che è il segno della Romantik – e che torna, per così dire 'secolarizzato', in Rilke, in Benjamin... nostalgia del simbolo, sempre, che anima il 'pensiero poetante'.

A. – Amare, dolci memorie mi invita a rinnovare... nostalgia di un nome che dice la cosa come la cosa stessa vorrebbe potersi dire e che ci consenta, dunque, di abitarla dicendola. Tuttavia, no, non è questa l'esperienza che cerco di ricordare. È un'esperienza dove il nome rimane confitto nei limiti del nostro nominare e la singolarità immediata della cosa si dà, e basta. Questa *contraddizione* permane. E altrimenti come potrei, *io*, provare gioia? Che cosa mi allietà nel contatto, all'*ultimo* della mia capacità di tessere analogie? Proprio il fatto che si dà l'inesprimibile del *prâgma touîto*. Che nessun nome lo definisce. Proprio il suo *infinito* mi dona gioia, la sua inesauribilità e inattinabilità per la parola.

B. – Altrettanto si potrebbe dire che le dà dolore – che le rinnova il dolore di dover cercare di dire. Può gioire degli *ad-verba* che ‘inventa’ della sua singolarità, quanto disperarsi per la loro impotenza.

A. – Ma come? Mi allieto perché mi si ri-vela che *questo* sono io stesso! *Questo* è inesauribile e inattinibile! Così mi conosco; così tocco il mio essere-divino senza ‘comprehenderlo’, il mio proprio inafferrabile. E amo me stesso senza divenire mia ‘proprietà’ – amo il dono che sono e cerco di corrispondere a ‘ciò’ di me che ho toccato: essere-dono – amo liberarmi di tutto fino a corrispondervi, e cioè a sapermi donare.

C. – Ma è possibile giungere a tanto *da soli*?

A. – Come potrei essere solo, se ciò che io stesso sono si dà?

C. – Ma come sarà possibile corrispondere alla ‘chiamata’ del *prâgma*? donarsi come *questo* si dona?

A. – Come potrebbe non essere possibile se è possibile che lo pensi?

C. – Ma non posso gioire della sua pura possibilità; non posso gioire soltanto per l'intramontabilità del suo essere-possibile.

A. – Infatti, è dell'attualità del *thigeîn*, del suo *kairós*, che gioisco. Ma all'*aisthesis theîa* conducono gli ad-verba che cercano di definire la singolarità del *questo*. Al culmine del pensare si dà la ‘salvezza’ dello stesso immediato sensibile. ‘Ciò’ che era anima di ogni allegoria, metafora, analogia ritrova se stesso.

B. – Ma allora lei discorre ancora di una molteplicità! La sua singolarità si trasforma in una *communitas*! Questo sono io, come ogni altra cosa. E tra me e ogni altra cosa non vi sarà di nuovo che il vincolo dell'analogia: *communitas analogiae*. Non è così, in fondo, che ci appariva la sua stessa idea di Paradiso? e cioè «*políteuma*», *populus* vero e proprio, nei Cieli?

A. – «*Políteuma en ouranoîs*» significa certamente una comunità di perfettamente distinti – ma tali appunto da toccare la propria singolarità così come quella di ciascun altro. Una comunità dove il vincolo analogico è giunto al proprio *compimento*. Una comunità di *téleioi* in questo senso. Ma ciò che *in hac vita* sentiamo per un istante e nel contatto con questo singolo, nell'idea di Paradiso si dà aionicamente e reciprocamente per tutti. Tuttavia è lo stesso e identico sentire.

B. – Mi sembra di capire che la vera gioia consista, dunque, per lei, nell'essere in atto di tutte le disposizioni e facoltà dell'anima, in quanto *animante*. L'anima si gode nella pienezza di ciascuna. Ma questo

non può significare se non che ciascuna permane nel suo contra-dire l'altra. Gioia sarebbe perciò per ciascuna avvertire la perfezione dell'altra, un reciproco comunicarsi la propria perfezione, un rifletterse sé nella presenza attuale dell'altro.

A. – Potrebbe dirsi felice la via che elimina il contra-dirsi, e cioè la perfezione della distinzione stessa? E se una figura tocca, al confine di sé, ciò che semplicemente le si oppone, che la nega o che deve essere negato – se una figura, per affermare la propria identità, fosse costretta a negare, e dunque a poter essere negata, potrebbe mai dirsi *téleios*, felice?

B. – Ma perché mai ciò che è perfetto dovrebbe toccare la singolarità della cosa ‘fuori’ di sé? Perché dovrebbe compiere nel contatto la propria figura?

A. – Perché non sarebbe *perfetto* altrimenti. Proprio la perfezione implica il parteciparsi-comunicarsi. Ma in un contra-dire che nulla sopprime e nulla esclude, in un contra-dire che destituisce ogni contraddizione.

B. – Ma che, dunque, non sente come contraddizione neppure l'essere-infelice.

A. – Mi viene in mente che ancora «nel giallo della rosa sempiterna», nel centro ormai della «nostra città», si fa dolorosa memoria della «cieca cupidigia» (*Paradiso*, xxx, 124 sgg.). Sì – da lassù per il Poeta la contraddizione è superata da sempre, e tuttavia realissima e presente.

Ma il suo interrogare solleva *la* questione. Il contatto tra i *beati* non è l'Ultimo. Esso è un possibile, che eternamente gioca col proprio stesso im-possibile nell'infinito dell'Inizio. Il contatto si dà come l'inesprimibile – ed è in questo icona dell'Infinito,

null'altro. Ma la relazione tra *beati* è tale proprio perché riconosce il suo essere icona soltanto. Perciò nel contatto si custodisce lo stesso *noeîn* – si ‘salvano’ tutte le facoltà dell'anima. Esse formano una *societas amicorum*; ma l'ultima ‘parola’ di tale *societas* è render grazie all'Aperto dell'Inizio che ne ha donato la possibilità. Né la gioia sarebbe perfetta senza quest'ultima lode.

C. – Lei parla del desiderio di piacere infinito, che è impresso nella nostra stessa natura – ma al cui fine un Altro soltanto può condurci.

A. – No; io parlo del possibile della *beatitudo* che si dona a noi nel toccare la singolarità della cosa, che si dona allo stesso pensare nel suo compiersi. Ma ciò che lei afferma contra-dice la mia idea, senza affatto contraddirla. Lei non indica che un caso ‘speciale’, in fondo, della stessa esperienza cui io faccio segno. *Ficcare* l'occhio «entro l'abisso / dell'eterno consiglio» (*Paradiso*, VII, 94-95), che ci trae, e lì vedere la *faccia* (xxxii, 85) che più somiglia al Dio Logos, anzi: la nostra stessa effige (xxxiii, 131), non è che una forma dell'eterna possibilità del *thigeîn*. E se quest'ultima si ‘infutura’ semplicemente, se il suo essere in atto è soltanto oggetto di brama, se la beatitudine non si dà che nel modo della promessa, allora potrà essere creduta, ma non viene pensata.

B. – Per quanto mi sforzi di far venir «sincera» la mia «vista», non vedo cosa possa c'entrare col pensare l'essere-felice. Ha dimenticato il suo Leopardi, per caso?

A. – Le sembra che Leopardi non pensi alla felicità? È l'unica cosa cui pensa! Tutto viene misurato sul metro della sua altissima e irrevocabile esigenza. Più cresce il dolore, più la sua idea si afferma, solita-

ria, compiuta, intrattabile da illusioni e consolazioni. Perciò anche noi, oggi, dobbiamo corrisponderle. Quanto più profondo è il dolore, tanto più perfettamente dobbiamo mettere-in-immagine l'idea dell'essere-felice. Allora il dolore risulterà insopportabile – insopportabile qualsiasi compromesso con il suo adagio: questa è la vita, questo il destino dell'essente.

B. – Vita, allora, è essere come dèi, e come dèi riconoscere gli altri. Ricordo una lettera di Nietzsche a Overbeck, nella quale, al colmo della disperazione, egli esce quasi in un grido: «tutti gli uomini divini!».

A. – Sì – ma con tutti i sensi, nella pienezza del corpo proprio. Dèi capaci di godere dell'altro, proprio perché l'altro è sentito come perfetto in sé. Dèi che non si amano soltanto ‘intellettualmente’. Il loro pensare è *interessato* all'essere-felice – e proprio questo, l'essere-felice, pensa come proprio compimento. Quest'idea va liberata, s-catenata anzi!, fatta tuonare contro tutte le servitù e le oppressioni. Quest'idea e nient'altro, segna il nostro destino.

C. – Così grida Dante – ma lei, amico mio, con quale voce potrà mai gridarlo? Quella del maledetto-benedetto di Amsterdam, appunto, che ha appena occultamente citato insieme a B. Una voce che non le consentirà mai di trascendere il cerchio incantato del puro pensare.

A. – A me pare di comprendere in questo cerchio la stessa ‘energia’ che trae, lei che crede, all’idea di vita beata – poiché vedo l’inesprimibile della cosa come rivelarsi, in tutti i sensi, dell’inesprimibile dell’Inizio. E tuttavia non so se la mia parola vi corrisponda. *Nescivi*. Di esserne posseduto, lo sento. So di avvertire questo *páthema*, e so che le mie parole na-

scono dal suo ascolto. E so che questo ascolto è *anima* della mia vita. Ma se ora lei mi interrogasse, non saprei risponderle se mai sia stato felice, *hilaris*, o se saprei riconoscerne l'istante. Questo so: che avverto questa idea in me come il mio principio, la mia *arché* – e che l'avverto come una forza che mi libera da ogni decreto del tempo, una forza che esige la vita dell'essente – che il vivente eternamente senta e goda il vivente. Non voglio sperarlo. Voglio che così sia.

C. – Lei vuole? Io mi affido a colui che può. *Sia il suo regno.*

B. – Questo, amici, è un mese crudele. Fa ancora freddo la sera. Non so se ci rivedremo prima del nostro tramonto. Ma certo, ascoltandovi, ho accolto altri ospiti in me. Il tempo dirà se amici o nemici. Adio. <

FONTI E TRACCE

Baruch_in_libris

Baruch_in_libris

PARTE PRIMA

PRIMA GIORNATA

p. 13 Deve farsi valere ‘all’inizio’ ciò che Husserl chiamò la «immortalità dello scetticismo» (*Erste Philosophie*, Husserliana, Den Haag, vol. VII, 1956, trad. it. della Parte prima, *Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini, Milano, 1989): è la sua energia che ogni volta apre alla considerazione trascendentale del mondo. Possiamo dire che «il senso più profondo della filosofia moderna consiste nel fatto di essere costantemente messa in moto, sia pure oscuramente, dall’impulso determinato dal compito cresciuto al suo interno di rendere vero in un senso più alto il soggettivismo radicale della tradizione scettica» (p. 77).

Non si dovrà comprendere proprio seguendo questa traccia il senso del ‘parricidio’ compiuto da Heidegger? E cioè come l’insorgere dello «scetticismo immortale» di nuovo *contra* la ‘risoluzione’ che il ‘padre’ Husserl ne aveva offerto? Superfluo disperdersi in dietrologie biografiche; nelle *Randbemerkungen* di Husserl a *Sein und Zeit* (trad. it. *Glosse a Heidegger*, a cura di C. Sinigaglia, Jaca Book, Milano, 1997) sono chiari significato e sofferenza del distacco: esso si gioca intorno alle possibilità della riduzione, che per Husserl fonda il primato della soggettività trascendentale, mentre per Heidegger essa rimane

assolutamente incapace di cogliere le strutture autentiche dell'intenzionalità. *Sein und Zeit* rappresenta una grandiosa de-costruzione della fenomenologia husseriana, cui doveva seguire, come è noto, *e non poteva*, la costruzione di una nuova 'filosofia prima'. Perciò, a mio avviso del tutto 'onestamente', Heidegger rimandava sempre il maestro, di fronte ai crescenti dubbi che assalivano quest'ultimo sulla ricerca dell'eletto discepolo, all'‘impossibile’ secondo volume dell’opera.

Ma Heidegger faintendeva in senso ‘teoreticistico’ la filosofia di Husserl. E lo stesso avviene, da tutt’altra prospettiva, con Šestov, i cui saggi fondamentali *contra Husserl* sono stati pubblicati in italiano da F. Déchet (L. Šestov, *Contra Husserl. Tre saggi filosofici*, Guerini, Milano, 1994). Vi è un altro autore che andrebbe ‘convocato’ in queste drammatiche *Auseinandersetzungen* sulla ‘crisi della ragione’: Emil Lask, *Die Lehre vom Urteil* (1912) può essere considerato come la critica definitiva di ogni *metábasis*, di ogni passaggio dall’essere delle idee al loro essere *reale*. La lettura che Šestov fornisce delle *Ricerche logiche* husseriane sembra dipendere profondamente dall’opera di quel giovane filosofo ebreo, che appariva a Marianne Weber completamente «estraneo al mondo dei fatti». Così appariva, d’altronde, Husserl stesso. In realtà si tratta per ambedue della dolorosa *scientia* che le idee non possono in alcun modo essere confutate mediante fatti – e neppure in questi ‘inverarsi’.

Il faintendimento ‘teoreticistico’ della riduzione husseriana si chiarisce intorno all’idea di Ego-possibile. Verso una ‘ontologia del possibile’ intendeva dirigersi anche Heidegger per sviluppare originalmente la fenomenologia husseriana? Parrebbe di sì, anche in base alla lettera che egli scrisse nel 1919 a Elizabeth Husserl (trad. it. in «aut aut», 223-224, 1988), scritto teoreticamente densissimo e, ad un tempo, pieno di pathos. Il possibile non può essere considerato come uno stato dell’ente accanto e distinto dall’effettivo, uno ‘spettrale’ stato dell’ente, ma neppure esser risolto in quello dell’effettività. L’effettivo ha in sé il possibile; l’oggetto non è semplicemente *Gegen-stand*, ma sempre anche *Objekt-Frage*; abbiamo coscienza dell’oggetto soltanto in quanto lo interroghiamo,

o, meglio, in quanto esso ci diviene *próblema*. Non possiamo ri-guardarlo e averne ‘cura’ se non in quanto dischiude all’interrogazione, a ricercarne il *possibile* significato. L’anima del *Möglichkeitmensch* è la facoltà che dischiude alla visione dell’essente come di un *reale possibile*: ‘salvare’ l’anima è ‘salvare’ questo senso dell’essente; l’*apistia* intorno all’anima, di cui parla il *Fedone*, coinciderebbe, allora, col ‘credere’ esclusivamente all’essente in quanto ‘stato’, qualcosa che *consummatum est* nell’‘evidenza’ della sua datità. L’anima ri-guarda la cosa, invece, come *prâgma*, fatto-farsi, e ne ha cura per il suo poter-es-sere.

Perciò non può darsi trattazione escatologica dell’Inizio, se non accedendovi attraverso quell’accesso che l’anima rappresenta.

SECONDA GIORNATA

p. 28 Accanto alla trattazione dell’*arché* in M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie* (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt a. M., vol. 22, 1993, trad. it. *I concetti fondamentali della filosofia antica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2000), è fondamentale quella di *phýsis* nelle lezioni su Eraclito del semestre estivo 1943 (trad. it. *Eraclito*, Mursia, Milano, 1993). L’inseparabilità di potenza e atto ha a che fare col gioco di *dis-velatezza* e *dis-velatezza*, che costituisce il cuore dell’interpretante, intima relazione di Heidegger col logos pre-socratico. Tale inseparabilità verrà ‘tradita’ nel senso della *dynamis* come ‘ciò’ che porta alla presenza, luminosamente visibile, e della verità come retta rappresentazione di quest’ultima: *alétheia* finirà così col definirsi come l’*opposto* di *léthe* (cfr. anche il drammatico, stupendo corso del 1942-1943, trad. it. *Parmenide*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1999).

p. 34 Sulla portata e pregnanza problematica della ‘teologia’ aristotelica in rapporto al platonismo, cfr. Ph. Merlan, *Dal platonismo al neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1990. Il Libro XII rimane un meraviglioso-tremendo *próblema* per il pensare, ma che certamente di *teologia* si tratti lo hanno riconosciuto, pur in termini diversissimi,

E. Berti, *Aristotele: dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977 e G. Reale, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1961, 1994. Grande modello interpretativo opposto: quello neokantiano di Natorp, con la sua quasi equiparazione fra teologia e *mythología*. Ma la dimostrazione che la scienza in generale dell'essente deve concludersi necessariamente nella considerazione *scientifica* dell'Ente per eccellenza non contraddice affatto l'assunto *teoretico* da cui Natorp muoveva, bensì registra, alla fine, la piena compatibilità tra la sua visione 'progressiva' della filosofia e l'onto-teologia.

TERZA GIORNATA

p. 42 Un audace tentativo di combinare in Aristotele teologia e fisica, proprio attraverso la ridiscussione dei termini di *arché* e *ápeiron* è stato condotto da R. Gasparotti, *Movimento e sostanza*, Guerini, Milano, 1995.

p. 46 Sull'idea di infinito come essenzialmente imperfetto, pura potenza, e dunque sul primato del 'finito', non come carattere esclusivo della visione greca dell'esere, ma come quel suo timbro che fin dall'origine contra-dice all'idea dell'«evento» (potremmo dire dell'istante, dell'*exaiphnes?*), è sempre da riattingere alla 'sapienza' di Carlo Diano (*Studi e saggi di filosofia antica*, Antenore, Padova, 1973; *Forma ed evento*, Neri Pozza, Vicenza, 1952). Può darsi che il grande filologo, Werner Jaeger, non avesse l'orecchio troppo avvertito alla Musa filosofica greca dell'epoca tragica, e tuttavia le sue pagine su *Die Theologie der frühen griechischen Denker* (1953, trad. it. *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze, 1961) andrebbero lette insieme a quelle di Diano.

In analogo contro-canto andrebbero anche considerate le interpretazioni che del 'detto' di Anassimandro offrono P. Florenskij in *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano, 1974; Heidegger in *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege* (1950), trad. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968; E. Severino, *La parola di Anassimandro*, in *Essenza del*

nichilismo, nuova ediz. Adelphi, Milano, 1982 e in *La filosofia antica*, Rizzoli, Milano, 1984.

QUARTA GIORNATA

p. 55 La critica della ricostruzione heideggeriana del 'destino' della metafisica occidentale come onto-teologia sarebbe oggi inconcepibile senza l'immenso lavoro storico di Werner Beierwaltes, in particolare *Pensare l'Uno*, Vita e Pensiero, Milano, 1991; *Identità e differenza*, Vita e Pensiero, Milano, 1989; *Platonismo e idealismo*, Il Mulino, Bologna, 1987. Ma già le ricerche di A.-J. Festugière (non solo quelle contenute nell'opus magnum, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, voll. I-IV, Les Belles Lettres, Paris, 1989-1990) permettevano di cogliere i limiti storico-ermeneutici della posizione, della *Erörterung* di Heidegger, culminata nelle pagine dei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. cit., vol. 65, 1989. L'interesse di Heidegger per gli sviluppi del neoplatonismo appare, fin dai corsi del 1920-1921 (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. cit., vol. 60, 1995, trad. it. *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano, 2003), essenzialmente rivolto a comprenderne la portata per la teologia e 'filosofia' cristiane; esso viene dunque inteso 'a priori' in senso onto-teologico. Beierwaltes nel suo *Eriugena* (Vita e Pensiero, Milano, 1998), che giunge fino al Cusano e all'idealismo tedesco, mostra, invece, lo 'scambio', in nessun modo risolto, tra indicibilità dell'Uno e predicabilità del Deus-Trinitas. Lo stesso problema è al centro dei suoi studi dedicati ad *Agnostino e il neoplatonismo cristiano*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, che è davvero da leggere *contra* i corsi heideggeriani sopra citati.

p. 56 Della *Metafisica* di Avicenna, parte dell'opera encyclopedica *Libro della Guarigione*, abbiamo ora una splendida edizione italiana, con testo arabo e latino, a cura di Olga Lizzini e P. Porro, Bompiani, Milano, 2003. É Gilson ne ha colto tutta l'importanza per le origini della critica della Scolastica aristotelica (*Avicenne et le point de départ de Duns Scot*, 1927, ristampato con *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, Vrin, Paris, 1986). È possibi-

le tracciare un'analogia forte tra l'idea avicenniana di essere e la filosofia di Rosmini (cfr. quest'ultimo importante faccia a faccia teoretico con il rovetano: M. Donà, *L'Uno, i Molti. Rosmini-Hegel, un dialogo filosofico*, Città Nuova, Roma, 2001).

p. 56 Una lettura in chiave neoplatonica di certe correnti e di determinati elementi della stessa Scolastica dovrà essere 'introdotta' dalla riconsiderazione degli studi di E. des Places, E. von Ivanka, P. Hadot su platonismo e tradizione cristiana. Ma l'opera di sintesi più attenta a tale dimensione sembra ancora quella di É. Gilson (*L'esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1932). Per la tradizione giudaica: G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen-âge*, Vrin, Paris, 1957; *Sages et penseurs sépharades de Bagdad à Cordoue*, Cerf, Paris, 1989; Colette Sirat, *La filosofia ebraica medievale*, a cura di B. Chiesa, Paideia, Brescia, 1990, in particolare: Parte prima e seconda. Per la tradizione islamica, cfr. gli studi comparativi di L. Gardet, *Études de philosophie et de mystique comparées*, Vrin, Paris, 1972, e naturalmente la *Storia della filosofia islamica* di H. Corbin, Adelphi, Milano, 1989. Sempre per una visione comparativistica degli influssi del neoplatonismo, si vedano gli «Atti» del Convegno dell'Accademia dei Lincei su tale tema (Roma, 1974), che contengono importanti interventi di P. Caucelle, M. Cruz-Hernandez, G.C. Anawati, R. Walzer, e i volumi dell'«Archivio di filosofia», 1983 e 1985, diretto da M. Olivetti.

p. 64 Il 'detto' di *Es*, 3, 14 è qui commentato essenzialmente sulla traccia di M. Buber, per i suoi lavori su Mosè e il profetismo, e di G. Scholem, per l'enigma del 'nome di Dio'. L'evidenza drammatica dell'*Ego eimi* di Gesù è commentata da Ch.H. Dodd nella sua fondamentale *Interpretazione del Quarto Vangelo*, a cura di A. Ornella, Paideia, Brescia, 1974. Ma anche questo *Ego* non si dà a 'comprehendere' – e proprio per la sua somma evidenza. Esso si dona ad una forma del comprendere che è il *thigén*, su cui dovremo a lungo, alla fine, tornare. Per parafrasare P. Claudel diremmo: è possibile *con-naître*, ma non *com-prendre* l'*Ego* cristologico.

p. 70 Sul Cusano, oltre ai lavori di Beierwaltes già citati, si vedano i saggi sull'analogia di E. Berti e G. Santinello contenuti in AA.VV., *Metafore dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia, 1984; K.H. Volkmann-Schluck, *Nicolo Cusano*, a cura di G. Santinello, Morcelliana, Brescia, 1993; R. Flasch, *Concordia discors. Studi su Nicolò Cusano e l'Umanesimo europeo*, a cura di G. Piaia, Antenore, Padova, 1993.

p. 75 Potremmo chiamare l'Unum *brahman*? L'intimo reggitore che immortale risiede in ogni elemento e che nessun elemento conosce, colui che risiede in tutti gli essenti e da tutti è diverso, l'Indefettibile della *Bṛhad-āranyaka-upaniṣad* è comparabile con l'Unum della tradizione neoplatonica? Sembrerebbe, piuttosto, che il parallelo possa tracciarsi con l'Uno-che-è (gli essenti sono *nomi* dell'*ātman*; vive nell'ignoranza colui che afferma di esser altro dal Dio: in *Upaniṣad antiche e medie*, vol. II, a cura di P. Filippini-Ronconi, «Enciclopedia di autori classici», Boringhieri, Torino, 1961, p. 37; M. Piattelli, *Shankara e la rinascita del brahmanesimo*, Esperienze, Fossano, 1974, giunge a parlare di assoluta identità di idealismo e realismo). Ma il fine che muove tutto il grande pensiero Vedānta rimane quello di *estirpare* l'albero della vita! L'unica giustificazione del mondo rimane quella che se esso non fosse apparso, neppure sarebbe stata concepibile la conoscenza del Bene: la *liberazione*. L'eros platonico, attraverso tutte le sue metamorfosi, non assumerà mai un tale timbro; e nell'eroico furore bruniano, alla fine, sembra piuttosto trionfare l'idea del tutto 'eretica' della perfetta identità tra *ātman* e *māyā*.

p. 77 Il rapporto del Cusano con Giordano Bruno: *vexata quaestio*, che i maestri (Cassirer, Garin, ecc.) hanno lasciata sospesa. Beierwaltes l'ha riformulata in *Identità e differenza* (hegelianamente, direi: trarre il contrario dal punto dell'unione; considerare il punto dell'unione come verità *dei contrari*); su una linea analoga, S. Mancini, *La sfera infinita*, Mimesis, Milano, 2000. Ogni rapporto tra i due deve, comunque, tener conto dell'incomponibile contrasto intorno all'idea di creazione, che non può

essere assolutamente pensata dal Bruno secondo la tradizione dell'«ex nihilo». Sulla cosmologia bruniana ha pagine bellissime C. Sini, *Passare il segno*, Il Saggiatore, Milano, 1981.

SESTA GIORNATA

p. 81 Sulle pagine leopardiane (*Zibaldone*, 1625-1626, 1637, 1645-1646) del settembre 1821 (alle quali va aggiunta la pagina tutta 'bruniana' dell'8 novembre: «Escludere affatto la materia dall'essenza di Dio non è altro che togliergli una maniera di essere, e quindi una perfezione dell'esistenza») ha richiamato con forza e profondità l'attenzione V. Vitiello, *Il Dio possibile*, Città Nuova, Roma, 2002.

p. 84 L'idea dei mondi innumerabili ritorna anche in *Alla sua donna*; certo, anch'essa è «sogno e palese error», ma «tenacemente dura», «né si dileguia pria che in grembo a morte»; sogno «degli immortali», capace di donare «gioia celeste» (*Il pensiero dominante*).

p. 85 La distinzione tra in-finito e in-definito è al centro del testo più importante teoreticamente di R. Guénon, del 1932, *Gli stati molteplici dell'essere*, Adelphi, Milano, 1996. Questa distinzione andrebbe fatta valere anche a proposito del dialogo su Anassimandro nella Terza Giornata, dove B. sostiene, in fondo, l'interpretazione dell'*ápeiron* come puro Indistinto, che era propria dello stesso Nietzsche in *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*.

p. 87 Le citazioni di Heidegger sono tratte da *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul Teeteto di Platone* (a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1997), fondamentale corso tenuto nell'inverno 1931-1932.

p. 88 *La colonna e il fondamento* può esser letto come una scepse infinita *versus* il principio di identità, ma al fine di rintracciare nel metodo di questa stessa scepse l'infinità attuale del Vero. Pellegrino-monaco l'*homo via-tor*, attento solo all'*arché* che ha provocato il suo andare.

Anche Heidegger ‘crede’ all’inizio di *Sein und Zeit*? Se «ogni cercare riceve dal cercato la sua direzione preliminare», se «il senso dell’essere deve quindi, in qualche modo, esserci già disponibile», la forma del presupporre rimane *irriducibile* nel cammino della interrogazione.

SETTIMA GIORNATA

p. 90 Ma quale Aristotele leggeva Averroè? E quale Averroè ‘tradotto’ leggevano i Latini? La ‘*traslatio studiorum*’ tra Greci, Arabi e Latini è forse il più grande labirinto della storia del pensiero. (La prova migliore l’ha fornita A. de Libera nella sua magistrale edizione in francese del *Commento al De Anima*: Averroès, *L’intelligence et la pensée*, Flammarion, Paris, 1998). Del *Libro della sentenza decisiva* sul rapporto tra Legge divina e sapienza filosofica abbiamo ora l’edizione italiana a cura di Francesca Lucchetta, con un’ampia, importante introduzione. L’edizione al *Commento alla Metafisica* che qui è stata tenuta presente è quella a cura di Ch. Genequand, Brill, Leiden, 1986. In generale, lo studio comparatistico ancora fondamentale è quello di L. Gardet e M.M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, Vrin, Paris, 1981.

p. 94 Per il rapporto tra Maimonide e Tommaso, cfr. A. Wohlman, *Thomas d’Aquin et Maïmonide*, Cerf, Paris, 1988.

p. 95 Sulle aporie dell’‘atto’ di fede che qui vengono discusse, il confronto necessario è con E. Severino, in particolare con *Gli abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978.

p. 99 *Páthema* è *pena* soltanto, segno dell’impotenza della volontà a determinarsi, come afferma Kant? Ma come potrebbe, se si limitasse a questa dimensione ‘passiva’, concedere il *matheîn*? Zeus ha concesso ai mortali la via del *phroneîn* solo attraverso il soffrire. E in tale suprema saggezza tragica andrà anche compreso il significato della *kátharsis*. Ma da quale ‘colpo’ si origina la stessa filosofia se non dalla meraviglia-angoscia di fronte proprio

al nesso, all'endiade *páthei máthos*? Il suo *diaporeín*, il suo non cessare di imbattersi nell'*aporia*, è intessuto di pathos – esso rimane come una 'materia prima' che il discorso sempre svolge-elabora, ma di cui sempre anche si alimenta. Ancor più chiaramente nell'agire: la deliberazione più 'calcolata' (*proairesis*) non è concepibile se non sulla base di un impulso, di un desiderio, di un appetito (è questo, forse, il problema centrale dell'*Etica nicomachea*).

Ma è il *paradosso* neotestamentario che occorre qui, anzitutto, interrogare. La passione, la Passione suprema, insuperabile, diviene l'Azione del Dio stesso. Fare (proprio anche nel senso tragico del *drán*: il fare-che-decide, che spezza il *continuum*, che instaura un ordine nuovo) coincide col tutto-patire, con la perfetta *pazienza* (di cui sarà immagine l'*attesa* apostolica della *parousia*). Le pascaliane 'ragioni del cuore' rimandano a tale paradosso: nessuna intenzione è senza riferimento alla emozione che l'ha generata. Così come non posso patire senza chiedermi perché. «Ogni comprensione è emotiva» dirà Heidegger nel par. 53 di *Sein und Zeit*. Ma che la Decisio-ne (quella che segna irreversibilmente la relazione tra Dio e uomo) consista proprio nel trasfigurarsi in pura Sofferenza – ciò non è forse destinato a rimanere l'in-audibile per la filosofia?

OTTAVA GIORNATA

p. 101 Il confronto è con M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie* (1928), ora in *Wegmarken*, ed. cit., vol. 9, 1996 (trad. it. *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1987, pp. 3-34). L'impostazione heideggeriana della *diaphorá* tra filosofia e teologia e, più in generale, il suo discorso sul destino della teologia, si comprendono soltanto sullo sfondo della svolta *versus* la 'teologia liberale' segnata da un nome in particolare: Franz Overbeck, «il grande apostata», il liquidatore di ogni ottimismo conciliativo, di ogni «teologia del sentimento» (K. Barth). La 'teologia scientifica', nella sua convinzione che la realtà storica del Cristianesimo possa stabilirsi indipendentemente

mente dalla *esperienza* che lo 'prova', comporta la distruzione consapevole della fede e, ad un tempo, testimonia drammaticamente il *fatto* della vittoria della *Weltanschauung* tecnico-scientifica del mondo. Si potrebbe dire che da Overbeck si apre l'aut-aut: la sua 'diagnosi' sta al principio delle due opposte vie: Karl Barth o Martin Heidegger. Su F. Overbeck, importante il saggio di J. Taubes, *Il disincantamento della teologia*, in *Messianismo e cultura*, Quodlibet, Macerata, 2001. Il libro *Epoche-machend* di K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, si conclude col nome di Overbeck. Qui è segnato uno dei confini, da cui riprende la via il Novecento.

p. 106 Che libertà non sia se non *liberare* lo indica, per Heidegger, lo stesso *mýthos* della caverna (*L'essenza della verità*, cit.). Lo comporta l'accadere stesso dell'*alétheia*. Ma ciò significa altresì che non può darsi sapere se non *con-sapevole*, cosciente del suo *essere-con*; ciò che io in verità so è il massimamente comune. Dovremmo intendere, allora, che il filosofo fa ritorno nella caverna non semplicemente per illuminare, ma perché ancora perfettamente non sa, non ha fatto luce. Non sappiamo prima di *aver fatto* luce.

p. 107 L'idea husseriana di immortale, universale scetticismo può essere applicata ad Aristotele stesso? al principio primo, indiscutibile? Naturalmente, tale 'scetticismo' non è affatto negazione del *compito* che consiste nella «manifestazione dell'immutabile», ma ne spiega, piuttosto, il «carattere infinito» (il confronto decisivo è qui con *La struttura originaria* di E. Severino, nuova ediz. Adelphi, Milano, 1981).

PARTE SECONDA

LETTERA I

p. 112 La primizia della propria *sophía* che i sapienti consacrano ad Apollo (*Protagora*, 343 a), la cosa più difficile, più dura da apprendere, è veramente a tutti concessa, come afferma Eraclito: «A tutti gli uomini è dato γινώσκειν ἐωυτοὺς καὶ σωφρονεῖν» (22 DK B 116) (che Diana traduce «non andare oltre il limite»)? Quale ebbrezza del distacco (l'espressione è di Colli), quale 'fede' nelle ali della filosofia, sono necessarie per crederlo? Ancora Plotino (*Ennead.*, V, III) si interrogherà se l'anima possa davvero giungere a pensare se stessa.

Il Cristianesimo radicalizzerà questo atteggiamento *scettico*. Più ci avviciniamo al nostro 'centro', più sprofondiamo nell'indagare noi stessi, secondo il dettato del Dio, più incerto si fa il nostro sapere. Il 'rimedio' può trovarsi soltanto nell'angoscia della perfetta oscurità – nel mezzo della selva soltanto si 'rivelà' la *Lichtung*: l'*apex mentis* è il rivelarsi dell'uomo in Dio. È nel Libro dei *Salmi* che il Cristianesimo scopre il proprio «conosci te stesso» (Lutero, *De homine*, 1536).

Per la 'trasmissione' del problema (fino a Bernardo), cfr. P. Courcelle, *Conosci te stesso*, Vita e Pensiero, Milano, 2001.

p. 130 Su Orfeo la ‘memoria’ indimenticabile rimane quella di M. Blanchot in *L’entretien infini*, Gallimard, Paris, 1969.

p. 133 La ‘suprema finzione’ cui si fa cenno in questo *Post scriptum* rimanda all’opera di Wallace Stevens, *Notes Toward a Supreme Fiction* (1942), di cui Nadia Fusini ci ha dato una splendida edizione italiana, ampiamente commentata (Arsenale, Venezia, 1987). *Fiction* è *fingere*: finzione-e-invenzione. Fingere che le cose siano come io penso che sono; fingere che esse siano «sulla chitarra azzurra» (Stevens) della mia poesia, della mia *poiesis*. E inventare le parole capaci di corrispondere a tale suprema finzione. Trasformare la cosa nella potenza del dire, nei suoi numeri, nei suoi ritmi – ma come venire a capo di quel ‘mio’ volto che lo specchio impietosamente mi rimanda? Con che nome chiamarlo? Vi sarà finzione-imitazione capace di tanto?

LETTERA II

p. 135 Il farsi straniero di Abramo è immagine della visitazione dello Straniero. Straniera è la voce che lo chiama – e lo chiama proprio dal fondo della sua anima. Ma il paradosso non si ferma qui: lo Straniero che visita Abramo esige che egli cerchi il Suo Nome. Anche la preghiera non è che una forma di questa ricerca. Occorre ‘interrogare’ lo Straniero nel e per il suo essere tale. Proprio quello di Straniero è il nome che dobbiamo comprendere. Qui il dialogo è con L. Massignon, *Visitazione dello Straniero*, in *Parola data*, a cura di Claudia M. Tresso, Adelphi, Milano, 1995. Sulla figura dello ‘straniero’ nella Bibbia, Gabriella Del Signore, *Vivere come stranieri*, Meridiana, Molfetta, 1996; C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia*, Città Aperta, Enna, 2002. Più in generale sulla fenomenologia dell’‘estraneità’: U. Curi, *Filosofia dello straniero*, in AA.VV., *Xenos*, Il Poligrafo, Padova, 2002; B. Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneità*, Vivarium, Napoli, 2002.

p. 139 «Il Cum più forte, insuperabile, è la relazione che perdura tra gli assolutamente separati»: in ciò consi-

ste il senso più radicale della *philía*. Non si è ‘amici’, non si dà l’«intimità penetrante» della *philía* (Florenskij), se non nell’arrischio dell’abbandonare-essere abbandonato. Nietzsche scrive a Brandes da Torino nel gennaio del 1889: «Dopo che mi hai scoperto, trovarmi non era più gran-ché; ma ora viene il difficile: smarrirmi di nuovo». E nello *Zarathustra* si fa luce il legame tra *philía* (che del libro è idea-chiave) e *xeniteia*: «chi è capace di amare i propri nemici, dovrà esserlo anche di odiare gli amici». Allora soltanto si è davvero «mai senza l’altro» (sotto questo titolo E. Bianchi ha raccolto importanti saggi di M. de Certeau sulla ‘differenza’, *Mai senza l’altro*, Qiqajon, Magnano, 1993). Naturalmente, qui il confronto andrebbe tutto condotto con la filosofia di Lévinas – si tratta, in fondo, di ‘esasperare’ la stessa ‘esasperazione’ del linguaggio di Lévinas, per cui l’essere è nella sua ek-stasi, nel suo essere ‘altrimenti’, esposto all’altro (cfr. S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione*, Marietti, Genova, 1992).

p. 140 Sull’abisale differenza tra *agápe* e filantropia, si veda M. Scheler, *Die christliche Liebesidee und die gegenwärtige Welt* (1917), in *Vom Ewigen in Menschen, Gesammelte Schriften*, Francke, Bern, 1953, e Hannah Arendt, *Liebesbegriff bei Augustin* (1929), trad. it. *Il concetto di amore in Agostino*, con un saggio di Laura Boella, SE, Milano, 1992.

p. 147 L’intera filosofia della storia e, sulla sua base, la ‘teologia politica’ cristiane si reggono sulle idee di ‘cittadinanza celeste’ e ‘civitas peregrina’. Si ritornerà su questi punti. Per la loro sistematizzazione in Agostino, fondamentale la ricerca di G. Lettieri, *Il senso della storia in Agostino*, Dehoniane, Roma, 1988.

p. 150 La ‘fonte’ per l’interpretazione della figura di Edipo è C. Diano, *Edipo figlio della Tyche*, in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Neri Pozza, Vicenza, 1968. Sviluppando e approfondendone le intuizioni, hanno proseguito nelle loro ricerche: O. Longo, nella sua edizione commentata alla tragedia *Edipo re*, CLEUP, Padova, 1972, e G. Serra, *Edipo e la peste*, Marsilio, Venezia, 1994. Notevolissime le pagine che al mito e alla tragedia ha dedicato U. Curi in *Endiadi*, Feltrinelli, Milano, 1995. Sulla fortuna

del mito, cfr. G. Paduano, *Lunga storia di Edipo Re*, Einaudi, Torino, 1994.

LETTERA III

p. 163 Nel concepire l'*angustia* come origine dell'interrogazione, Heidegger, per María Zambrano, resterebbe ancora 'disperatamente' filosofo. Il confronto con Heidegger è continuo, anche se sotteso, nell'opera della Zambrano (in particolare in *El hombre y lo divino* e in *Delirio y destino*). È l'uomo essenzialmente la domanda sull'esere, o egli non è, invece, piuttosto la domanda sul proprio io vivente e profondo, sulle sue «*entrañas*», sulle sue viscere? Heidegger, per la Zambrano, si manterrebbe nel solco del primato della *theoría*, della «*mirada*», chiamata a 'superare' l'originaria pateticità in cui soltanto l'essere si dà.

p. 166 L'irriducibile contemplazione della sventura, della nostra miseria è uno dei temi fondamentali dei *Cahiers* della Weil (trad. it. *Quaderni I-IV*, a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1982-1993). Ma la *bellezza* del Crocefisso ne è, per lei, l'icona. Qui la differenza con Heidegger è veramente abissale. Tuttavia è sorprendente come l'esigenza di un confronto critico serrato con Heidegger si imponga proprio nel più alto pensiero femminile del Novecento (Arendt, Stein, Zambrano). In *Was ist Metaphysik?*, la grande prolusione di Friburgo del 1929, Heidegger 'scopre' l'angoscia non solo come il dileguarsi del 'questo' o del 'quello' (distinguendola perciò essenzialmente dalla paura), ma come anche *rivelazione* del Niente; non solo come liberazione da ogni 'idolo', ma anche come 'lasciarsi andare' al Niente. Il senso dell'angoscia che anima questo pensiero femminile, all'opposto, sta proprio nella domanda che l'esserci è nella sua irriducibile corporeità-vitalità-motilità, nella sua complessa *affettività*. (Cfr. su questa intima tensione autenticamente fenomenologica delle 'grandi' del Novecento, Roberta De Monticelli, *L'ordine del cuore*, Garzanti, Milano, 2003).

p. 172 «Noli sperare de te sed de Deo» ammonisce Agostino commentando il Salmo 41. Ma che cosa propriamente dovremmo sperare 'da' Dio se non che egli stesso possa sperare? Per Tommaso, invece, non è lecito parlare propriamente di speranza neppure per Cristo; neppure la conversione di tutte le genti potrebbe aggiungere qualcosa alla Sua perfezione e beatitudine. D'altra parte, se la mia speranza fosse 'ferma' sulla certezza della fede in Lui (del *foedus* che Lo unisce a me), di quale arrischio, di quale scommessa si trattrebbe ancora? Dunque, sulla Sua speranza si regge ogni passo della mia. Su *un'altra* Speranza si fonda la speranza. La fede fa decidere di ritenere certo fondamento la speranza di Dio. Così l'*«attender certo»* è la voce di un'altra Attesa. Sarà possibile, allora, non affermare im-possibile, piuttosto come l'Im-possibile, una tale speranza? I 'maledetti', citati alla fine di questa Lettera, non esprimono che l'irrisolvibile nodo tra la struggente nostalgia per la fede in tale Attesa e la bestemmia che ne maledice l'im-possibilità (cfr. Y. Bonnefoy, *L'impossibile e la libertà. Saggio su Rimbaud*, a cura di Gabriella Caramore, Marietti, Genova, 1988).

p. 180 L'«aureo» libretto di A. Neher è *Notes sur Qohélet*, Minuit, Paris, 1951.

LETTERA IV

p. 180 Il tentativo qui svolto consiste nel leggere le *Lezioni sulla filosofia della religione* di Hegel alla luce dell'interpretazione storico-politica complessiva che del sistema hegeliano ha fornito A. Kojève nella sua *Introduction à la lecture de Hegel* (1947), trad. it. *Introduzione alla lettura di Hegel*, a cura di G.F. Frigo, Adelphi, Milano, 1996. L'impegno fondamentale della più grande teologia del '900, da H. de Lubac a U. von Balthasar a K. Barth, si concentra, a guardar bene, nella critica della concezione hegeliana del peccato, sulla quale – è importante notarlo – Hegel rompe radicalmente anche con la tradizione luterana. D'altra parte, invece, l'interpretazione hegeliana (e sostanzialmente anche schellingiana) del 'mito' del 'peccato originale' potrebbe bene accordarsi con un'ese-

gesi dei passi biblici tesa ad eliminare ogni possibilità di porli a fondamento di una qualsiasi forma di ‘pessimismo antropologico’. Il ‘peccato’ non costituirebbe, per tale esegeti, alcuna ‘catastrofe’; già nel Giardino l’uomo non sarebbe stato che polvere, e perciò mortale, così come già era animale dotato di logos, e perciò *laborans*. La ‘trasgressione’ non muterebbe perciò *radicitus* la relazione dell’uomo col Dio creatore, ma esprimerebbe soltanto l’esigenza di una più alta e libera conciliazione. Dal punto di vista hegeliano, nel momento stesso che Dio pone un limite e lo dà chiaramente a conoscere all’uomo come tale, ne consegue necessariamente il suo superamento: «in quanto qualcosa che è determinato come limite è già sorpassato».

p. 186 Il dibattito sul peccato intorno alla tesi di G. Bataille, che si tenne a Parigi il 5 marzo del 1944, fu pubblicato a cura di P. Klossowski l’anno successivo sulla rivista «Le Dieu vivant». Il dibattito intorno a Hegel che domina la filosofia francese tra gli anni Trenta e Quaranta è riassunto in due importanti antologie: *Sulla fine della storia*, a cura di M. Ciampa e F. Di Stefano, Liguori, Napoli, 1985; *Interpretazioni hegeliane*, a cura di R. Salvadori, La Nuova Italia, Firenze, 1980.

p. 190 La straordinaria importanza dell’interpretazione gentiliana dell’idealismo classico in chiave attualistica è stata definitivamente chiarita, secondo diversi punti di vista, da Del Noce e Severino. Ma occorrerebbe mostrare l’affinità tra questi studi e quelli avviati dalle ‘provocazioni’ di Kojève: una davvero ‘eccentrica’ costellazione!

p. 191 Sul male radicale in Kant, cfr. G. Riconda, *Tradizione e avventura*, Sei Frontiere, Torino, 2001; F. Desideri, *Quartetto per la fine del tempo*, Marietti, Genova, 1991. In fondo, Kant segue la tradizione vedendo ancora nel ‘lavoro’ i tratti della ‘caduta’, mentre per Hegel esso è il segno del processo di liberazione-soddisfazione, puro simbolo di ‘innalzamento’. «Il Regno del Padre è diffuso su tutta la terra» diceva Pelagio – il Regno del Padre consiste nell’attualità dispiegata della creatività del lavoro, dirà Hegel. Il senso del creare come ‘abdicazione’, pro-

prio della Weil, è, perciò, assolutamente estraneo alla ‘gnosi’ hegeliana.

p. 197 Ma la creazione dovrà affrontare e attraversare, per emergere alla luce, la «notte del mondo» (*Jeneser Realphilosophie II*, a cura di J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1967), che non è se non l’infinita ricchezza del possibile – una notte «spaventosa», ma dalla quale soltanto ci è dato trarre immagini, rappresentazioni, e alla fine il linguaggio stesso, per cui «l’uomo parla della cosa come della cosa propria». È sul volto dell’altro che si spalanca l’abisso di quella notte; egli non può dunque «esser lasciato in pace»: occorre penetrarlo, ‘ferirlo’ perché alla fine l’indeterminato dilegui e si affermino l’ordine, la forma del reciproco riconoscimento. (Sul nesso linguaggio-morte in Hegel, in discussione proprio con l’interpretazione di Kojève, cfr. G. Agamben, *Il linguaggio della morte*, Einaudi, Torino, 1982; sulle aporie cui va incontro la dialettica hegeliana del riconoscimento-soddisfazione ha pagine davvero notevoli A. Meliadò, *Lo Stato e l'impossibile*, Giuffrè, Milano, 1985; *La comunità dell'irreparabile*, F. Angeli, Milano, 2001).

p. 198 La ‘trasformazione’ dell’essente in «ein menschliches Gemächte», del mondo in «trama del fare», viene indicata col nome di *Machenschaft* (cfr., in particolare, la grande opera progettata da Heidegger alla fine degli anni Trenta, *Besinnung*, ora vol. 60 della *Gesamtausgabe*, cit., 1997). La ‘grazia’ del Fare, di cui è totalmente privo lo stato adamitico, e soltanto essa, permette di *vincere questo mondo!* (Nel pensiero di Heidegger, e con particolare evidenza proprio nel suo ‘pensiero politico’, è constatabile una profonda trasformazione dell’idea di lavoro – da una iniziale positiva assunzione della figura dell’*Arbeiter* in Jünger ad una radicale critica del nichilismo costitutivo del ‘disposto’ della *Machenschaft* contemporanea).

LETTERA V

p. 210 L’*in-securitas* connessa all’agire politico è l’idea-cardine della filosofia politica di Schmitt. Ma egli finisce

coll'irrigidirla nell'opposizione amico-nemico, non vede lo 'scambio' tra i due termini che Hegel (e poi Nietzsche) avevano definito; così frantende completamente la 'volontà di potenza' e l'*Übermensch* nietzscheano, riducendoli alle categorie del 'realismo' politico. Ciò che Schmitt coglie con profondità ineguagliabile (estendendo le analisi marxiane e weberiane al terreno del diritto e della concreta costituzione della sovranità statuale) sono i caratteri della 'grande trasformazione' (per usare l'espressione *Epoche-machend* del libro pubblicato nel 1944 di K. Polanyi, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino, 1974, che andrebbe assolutamente riletto accanto e attraverso il *Nomos der Erde* schmittiano): il divenire un unico 'impianto', *Gestell*, di Politico ed Economico.

p. 214 Sul nesso di profezia e politica, tutto Max Weber andrebbe rimeditato, e non solo le pagine dei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1966; sulla 'complicità' tra popolo e Signore, cfr. G. Simmel, *Sociologie*, Duncker-Humblot, Leipzig, 1908.

p. 220 Il riferimento, nelle pagine di questa Lettera dedicate al Politico, è a Barth in generale, ma si veda anzitutto per la chiarezza e il pathos della posizione la prima edizione del *Commento al cap. 13 di Romani*, a cura di F.S. Festa, Lavoro, Roma, 2000. I temi barthiani si intrecciano con la figura del *katéchon*, la cui eccezionalità teologico-politica è risultata finalmente chiarita con la pubblicazione delle lettere tra Taubes e Schmitt, e degli scritti ad esse collegati (J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di Elettra Stimilli, Quodlibet, Macerata, 1996). Una significativa raccolta di saggi sul *katéchon* è stata pubblicata dalla rivista «Tumult», *Katechonten. Den Untergang aufhalten*, 2001. Sulla Chiesa come *katéchon*, R. Panattoni, *Appartenenza ed éschaton*, Liguori, Napoli, 2000.

p. 221 L'accenno a 'Dante profeta' meriterebbe ben più ampio sviluppo, proprio alla luce della 'categoria' paolina del *katéchon*. Nella visione dantesca l'Impero è chiamato a svolgere tale funzione, mentre la Chiesa dovrebbe testimoniare esclusivamente del tempo ultimo?

Cfr. B. Nardi, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze, 1967, e dello stesso autore *Dante profeta*, in *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari, 1983. Su profezia e 'tempo abbreviato', cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

p. 223 In generale, il nesso politica-nichilismo ha rappresentato il centro di questa riflessione. Alla luce dell'idea di profezia esso viene inteso come l'annullamento di ogni 'ulteriorità' rispetto al compiuto dispiegarsi della razionalità tecnico-amministrativa. Ma 'l'ulteriore' non è semplicemente un futuro messianico secolarizzato, bensì il Comune, ciò che a nessun individuo – e dunque neppure a nessuna individua epoca – appartiene, l'*inappropriabile*. In questa direzione andrebbero sviluppate le importanti riflessioni di R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino, 1998 (cfr. anche il volume collettivo curato dallo stesso con C. Galli e V. Vitiello, *Nihilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000).

LETTERA VI

p. 230 Con il titolo *L'ospitalità di Abramo* sono stati raccolti e tradotti da D. Canciani alcuni tra i più importanti saggi di L. Massignon (Medusa, Milano, 2002). Per Massignon la triplice preghiera di Abramo (per gli incircoscisi di Sodoma, per Ismaele e per Isacco) definisce insuperabilmente la relazione-*pólemos* fra i tre monoteismi. Si tratta di assolutamente distinti inseparabili. La loro unità è presenza vivente in Abramo, ma l'idea della sua instaurazione ha valore puramente escatologico. Pretendere *in hoc saeculo* di ridurre i Tre alla misura di uno dei Tre significa una tragica incomprensione del simbolo. La pura *fede* di Ismaele, la sua fede che la giustizia gli permetterà di riconquistare la primogenitura, la pura *speranza* di Isacco, l'incondizionata universalità dell'*amore* che si rivolge a tutti, anche agli incircoscisi (sulla base della radicale *Unwertung* che fa del Nomos non più il Signore, ma, all'opposto, innalza a Dio chi è stato dal Nomos

crocefisso: cfr. J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano, 1997), non sono che immagini (*Gleichnis*, nel senso di Goethe) del «políteuma en ouranoîs» (E. Peterson, *Die Kirche aus Juden und Heiden*, in *Theologische Traktate*, Echter, Würzburg, 1994).

p. 244 Sul rapporto amore-*êthos*, V. Vitiello, *Ethos ed Eros in Hegel e Kant*, E.S.I., Napoli, 1984; S. Givone, *Eros/Ethos*, Einaudi, Torino, 2000.

p. 246 Alla memoria dell'«irrimediabile» e irricordabile passato che l'amore custodisce in sé ha dato voce Goethe nella sua lettera a Charlotte von Stein del 14 aprile 1776, e in poesie come questa: «Ah, tu fosti in tempi già vissuti la mia sorella o la mia donna». Gli amanti si interrogano su cosa il destino prepara per loro – e trovano il più profondo passato.

p. 248 L'«impotenza» del Dio Agape cristiano è per Overbeck l'assolutamente stra-ordinario. Ciò rende a priori impossibile fare di Dio il «cavallo vincente»; ma, ad un tempo, lo può rendere anche «invincibile», poiché appunto irraggiungibile da parte delle potenze mondane. Egli è invincibile nel cuore che lo ama *nelle sue sconfitte: in hoc signo 'super-vince'*.

p. 253 Sul «mistero» di Israele, F. Mussner, *Traité sur les juifs*, Cerf, Paris, 1981 (l'annuncio del non-ancora destinato a rimanere crocefisso fino alla fine dei giorni) e F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Albin Michel, Paris, 1955 (la *durata* della storia – la storia come ancora da giudicare – è Israele: l'eternità della durata). In Italia ha dedicato alla figura escatologica di Israele un appassionato studio P. Stefani (*Tradimento fedele*, Dehoniane, Bologna, 1983; *Luce per le genti*, San Paolo, Milano, 1999). Ma guai a rimuovere lo «scandalo»... Léon Bloy!

LETTERA VII

p. 255 Sulla «musica» in Platone, cfr. E. Moutsopoulos, *La musica nell'opera di Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 2002. Solo perché armonica ne è l'essenza, l'anima potrà

produrre manifeste armonie. Il detto plotiniano che «sempre l'anima metaforizza» esprime la stessa idea. Metaforizzare, in questo senso, indica infatti quella attività per cui l'anima in ogni ente distinto avverte ciò che intimamente lo accomuna all'altro. Potremmo dire che è questo il pathos che anima l'intero procedere del logos platonico (cfr. G. Krüger, *Ragione e passione*, Vita e Pensiero, Milano, 1995).

p. 259 La numerologia del *Timeo* andrebbe confrontata con l'enigmatico discorso delle Muse all'inizio del Libro VIII della *Repubblica* (K. Gaiser, *Il discorso delle Muse*, Vita e Pensiero, Milano, 1998).

p. 265 Per la musica in Dante, si vedano i contributi di L. Richter, K. Kropfinger, M. Pazzaglia, in AA.VV., *La musica nel tempo di Dante*, Unicopli, Milano, 1988.

p. 270 La poesia non si impone, dirà Celan, ma *si espone*: si espone alla *intraducibilità* della parola, e cioè all'esaurirsi del rappresentare. Assai vicino il pensiero di Heidegger: il poeta è essenzialmente *Ascolto-Gespräch*: parola che dialoga col fondo inesauribile del linguaggio, parola che vorrebbe incarnare ciò che sfugge necessariamente al pensiero astratto: la relazione originaria tra parola e cosa. Il linguaggio diviene per l'energia che proviene dall'idea di tale relazione, che mai è stata e mai si dà.

'Salva', allora, il Bello? Solo se custodisce nel suo apparire il 'tremendo' dell'assenza di 'ciò' che vuole manifestare.

LETTERA VIII

p. 276 L'idea della libertà in Kant si fonda integralmente sulla distinzione tra essere fenomenico ed essere noumenico. Il carattere empirico dei nostri atti non è che *manifestazione* dell'assoluta incondizionatezza del nostro *carattere*. Da qui parte Schopenhauer, rivelando la fonte dimenticata di Kant: il mito platonico di Er nella *Repubblica*. Ma, allora, il fondamento del bene e del male sarebbe anteriore alla nostra stessa nascita, al nostro ve-

nire all'esistenza, come Kant stesso sembra avvertire in *La religione nei limiti della semplice ragione*. Questa linea di idee è del tutto incomponibile con quella di ispirazione cristiana, come, tra gli altri, mise in evidenza J. Maritain in saggi lucidi e senza compromessi (*Dio e la permissione del male*, Morcelliana, Brescia, 1965; *L'idea tomista della libertà*, in *Da Bergson a Tommaso d'Aquino*, Mondadori, Milano, 1947). Per il cristiano la *dignitas causalitatis* è supremo dono di Dio all'uomo, che, se accolto, lo ordina al Fine, opera in lui la *conversio in Deum*. L'analogia con l'idea kantiana potrebbe reggersi soltanto trasformando in *no-oúmenon* il Dio-che-dona!

Ma la 'potenza' storica del discorso tomista, per cui l'*ordo amoris* si dispiega dal *naturale* all'intellettuale fino al perfettamente gratuito, ed è la naturale volontà di *beautitudine ad obbligarci ad ammettere che siamo potenzialmente liberi da ogni bene finito, difficilmente potrebbe essere sottostimata*. In essa si afferma che l'uomo rimane servo finché nel suo *operari* egli è determinato da qualsiasi fine particolare, *dipende* da altro da sé, finché, insomma, la propria persona non viene compiutamente soddisfatta, trasformandosi in un tutto-parte-di-un-tutto. La potenza di questo discorso risuona ancora sia nella 'fine' hegeliana della storia, che in Marx, nella piena emancipazione del *labor* che l'Opera della Tecnica promette. L'onnipotenza non consiste nel poter fare o avere *ogni cosa* (che fa dipendere, necessariamente, dalla cosa 'consumata', che condanna alla nausea dell'eterna ripetizione), ma nello spogliarsi di ogni bisogno. L'onnipotenza è colma nell'atto del suo svuotarsi.

p. 278 Sul fatto del volere: M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, ed. cit., vol. 41, 1984; ma il confronto, in generale, è con Schelling's *Abhandlung über das Wesen der Freiheit*, vol. 48, 1988. Le citazioni di Schopenhauer sono tratte da *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (di cui G. Faggin curò un'edizione italiana, *I due problemi fondamentali dell'etica*, per l'«Enciclopedia di autori classici» diretta da Colli, Boringhieri, Torino, 1970). Nella Introduzione Colli accenna alle connessioni nient'affatto superficiali dell'etica schopenhaueriana con il pensiero, già contenuto nelle più antiche *Upaniṣad*, di una comune appartenenza

della totalità degli essenti, di un loro originario co-appartenersi, come condizione della pensabilità stessa dell'agire etico. Anche l'imperativo kantiano si basa sullo stesso presupposto o sulla stessa intuizione, in nessun modo deliberata o prodotta, innegabile anche laddove sembra venire più violentemente negata (proprio il *negarla* ne mostra, ancora una volta, il carattere presupposto), intuizione *in cui*, cioè, siamo *nati*.

p. 295 Jules Lequier fu riscoperto in Italia da A. Del Noce, che ne curò un'ampia antologia, *Opere*, Zanichelli, Bologna, 1968, introducendola con una monografia fondamentale. Le *Oeuvres complètes*, pubblicate a Neuchâtel nel 1952 presso le Éditions de la Baconnière, non pare abbiano influito profondamente nel dibattito filosofico francese, malgrado la comunanza dei temi con il pensiero di Ricoeur, Lévinas, ecc. Il curatore delle *Oeuvres complètes*, Jean Grenier, pubblicò nel 1926 un saggio, *Trois penseurs italiens*, in cui prendeva in esame anche l'opera di Rensi, applicando così in qualche modo il 'metodo' di Lequier: solo al fondo dello scetticismo può rivelarsi il carattere pienamente noumenico della libertà. Di Grenier si veda ancora, *Le choix*, P.U.F., Paris, 1941. Un confronto con Lequier sarebbe reso necessario anche dagli ultimi, e forse più importanti, lavori di Luigi Pareyson, nel suo 'disperato' tentativo di re-interpretare la 'linea' Schelling-Heidegger in una chiave cristologica (L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 1995).

p. 301 *Dell'essenza della verità* è citato dall'edizione italiana di *Wegmarken*, Segnavia, cit., pp. 133-157. Il saggio rielabora una conferenza del '30 ed è da considerare contemporaneo del corso universitario 1931-1932, che porta lo stesso titolo.

p. 310 Chi si 'giustifica' per le opere, chi ama egoisticamente in vista del 'contraccambio', ama «come un pidocchio ama il mendicante», dice, *tragice*, Lutero. Ma quali sono – occorre aggiungere – le parole dello stesso dottor Martin Lutero il giorno prima di morire? Di fronte a quell'*Eneide divina* che gli appare la storia di Giovanni Battista, del Cristo, degli Apostoli e di Paolo così esclama: «noi siamo dei mendicanti, è proprio vero!».

p. 311 Le ricerche di É. Benveniste (*Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, Einaudi, Torino, 1976) e di M. Mauss (*Essai sur le don* (1924), in *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., Paris, 1950) sembrano essersi imposte all'indagine filosofica più recente. Per un tentativo di sintesi: M. Hénaff, *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, Seuil, Paris, 2002; J.T. Godbout, *L'esperienza del dono*, Liguori, Napoli, 1998. Secondo una prospettiva cristiana, A. Mastantuono, *La profezia straniera. Il perdono in alcune figure della filosofia contemporanea*, San Paolo, Milano, 2002. Sull'iconologia del dono ha scritto un memorabile saggio J. Starobinski, *Largesse*, Éd. de la Réunion, Paris, 1994.

Strettamente connesso al problema del dono è quello della *philía*, per cui il confronto necessario è con J. Derrida, *Politiques de l'amitié*, Galilée, Paris, 1994. Cfr. *L'éthique du don. Jacques Derrida et la pensée du don*, a cura di J.-M. Rabaté e M. Wetzel, Métailié, Paris, 1992. Su linee affini procedono le importanti ricerche di J.-L. Nancy (*L'esperienza della libertà*, Einaudi, Torino, 2000; *Il senso del mondo*, Lanfranchi, Milano, 1997).

p. 320 La soprannaturalità del dono, in quanto perfettamente gratuito, pura *dépense*, dischiude la dimensione *teologica dissacrata* (e purtuttavia tale: teologica) di Bataille, alla cui opera si riferisce, evidentemente, il termine «acéphale». Saranno da riconsiderare, in questo quadro, tutti i documenti del Collège de Sociologie (cfr. D. Hollier, *Le Collège de Sociologie*, Gallimard, Paris, 1979); G. Bataille, *La nozione di dépense*, Bollati Boringhieri, Torino, 1992; *Il limite dell'utile*, Adelphi, Milano, 2000. Si può dire: il culmine del possibile, per Bataille, coincide con l'im-possibile, con il puro eccesso, del *per-donare*. Una traccia: confrontare quest'idea di im-possibile con quella di *decreatio* in Simone Weil.

p. 324 Sui 'servi inutili' di *Lc*, 17, 10, il Cardinale Carlo Maria Martini ha dettato una stupenda omelia per la festa di sant'Ambrogio del 1997.

PARTE TERZA

LETTERA I

p. 331 Questa lettera sviluppa le idee di *Dell'Inizio* essenzialmente 'in confronto' con M. Donà, sul piano filosofico (*Aporia del fondamento*, La Città del Sole, Napoli, 2000; *Aporie platoniche*, Città Nuova, Roma, 2003), con B. Forte (*Sui sentieri dell'Uno*, San Paolo, Milano, 1992; *Trinità per atei*, Cortina, Milano, 1996) e con P. Coda (di cui è necessario vedere la 'summula' *Il logos e il nulla*, Città Nuova, Roma, 2003), su quello più propriamente teologico. Ma l'autore che davvero 'accompagna' queste pagine dal loro interno è V. Vitiello (*Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995; *Il Dio possibile*, cit.).

In P. Coda è particolarmente importante l'apertura alla mistica trinitaria della grande tradizione bizantina e russa, fino a Florenskij e a S.N. Bulgakov (P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Bulgakov*, Città Nuova, Roma, 1998). Per Coda, sulla traccia del sofianismo russo, non si tratterebbe più di concepire l'unità tra le Persone, ma il *divenire* dell'una nell'altra. La natura umana *diviene* umano-divina. Ma non si afferma così una nuova identità, in cui va a fondo il principio della relazione? «*Relatio realiter competit Deo*»: la 'massima' tomista va tenuta ferma *ad ogni costo* – e fino in fondo: e cioè, Dio si dice, non in termini tautologici, ma contra-dicendosi. L'inne-

gabile non può esser tale se non negando la propria negazione, che dunque contiene in sé ed esprime da sé. Per annullarla? Ma così la relazione cesserebbe di ‘competere’ a Dio – e lo stesso nesso trinitario si ridurrebbe al ‘passato’ di Dio (cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit.), ad una delle sue ‘rappresentazioni’ (in fondo, anche per Hegel è così). Ma allora è la contra-dizione umano-divina che va tenuta ferma e l’innegabile coincide con la innegabilità di tale contra-dizione? Si trasforma il discorso analogico in *hybris* teosofica non appena si voglia affermare il simbolo della divino-umanità? No – se questa divino-umanità è in relazione con i ‘profunda Dei’, con ‘ciò’ che ek-siste nel Deus-Trinitas senza esservi compreso (cfr. *infra* Lettera III della Parte terza). Sì – qualora ‘tutto’ Dio sia mediazione, e mediazione soltanto, e ogni mediazione sia Dio (Simone Weil, *Quaderni*, ed. cit., vol. III, p. 415).

p. 340 Analogica è l’ispirazione della ‘estetica teologica’ di H.U. von Balthasar. Analogica non può che essere ogni ‘theologia crucis’. Intorno al nodo dell’analogia si intrecciano le diverse vie di questa ricerca (che ha perciò tratto evidente ispirazione da E. Przywara, *Analogia entis*, Vita e Pensiero, Milano, 1995). Ma l’analogia non è veramente tale (e cioè *koinonía* degli assolutamente distinti), se non nel ‘punto’ in cui ‘sa’ rovesciarsi in separazione dei perfettamente uniti. Qui è la sua *escháte hora*, allorché essa si fa immagine del veramente Com-possibile.

p. 343 Paul Natorp aveva perfettamente ragione (*Sulla dottrina platonica delle idee*, in *Logos-Psyche-Eros*, Vita e Pensiero, Milano, 1999) nel sottolineare come l’«al di là dell’*ousía*» della *Repubblica* non attinge affatto ad una qualche dimensione di im-possibilità, ma al *pensiero* dell’Essere in sé, alla sua espressione ultima e più pura. Nulla di ‘nascosto’ né di ‘sconosciuto’. Paolo non può perciò chiamare gli Ateniesi a ‘conoscere’ ciò che non saprebbero ancora, ma a persuadersi che ciò che sanno è ‘follia’ agli occhi del vero Dio. L’‘al di là dell’essere’ del Dio che Paolo annuncia è l’‘al di là’ del *pensiero* del Bene-Agathón che il pagano conosce e su cui ha eretto il proprio ‘sistema’. In ciò consiste il vero dramma Atene-Gerusalemme

(che continuerà finché il Cristianesimo sarà la religione dell'Occidente), dramma che Jan Patočka (*Platone e l'Europa*, a cura di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1997) tende a leggere in termini forse troppo 'continuistici'.

p. 350 Grande eco ha avuto nella teologia contemporanea l'idea qabbalistica della creazione come di un 'ritirarsi' di Dio. Ora questa idea – presente perfino in Newton, come testimonia Locke nell'*Essay!* – è perfettamente compatibile con l'idea dello spazio infinito della nuova cosmologia, matrice universale delle cose, e perciò alla fine identica all'infinità divina. Dio si 'ritira' nella propria ineffabile 'singolarità', ma insieme, *ek-siste* attualmente nella infinità dell'estensione. E l'estensione così intesa cesserà, come Henry More obietta a Cartesio, di avere il carattere di una 'creatura'. Eterogenesi dei fini per le edificanti-sentimentali versioni contemporanee dello *simsum!*

LETTERA II

p. 355 Come una radicale anti-teodicea va compreso Leopardi 'nostro' (*Zibaldone*, 4174 sgg., 4252-4253, 4258). La teodicea trascorre necessariamente in 'logodicea': è la potenza dell'arma del logos che trionfa 'dimostrando' la 'innocenza' di Dio! D'altra parte si potrebbe anche affermare che la 'distruzione' della teodicea (uno dei segni della crisi della teologia del Novecento) rende 'invisibile' il nostro peccato. 'Giustificare' Dio significava affermare il nostro essere-colpevole. 'Difendere' Dio era anche accusarci. Se il Dio 'giustificato' è quintessenzialmente il Dio dei cattivi filosofi, l'uomo che si 'libera' dalla teodicea, dagli 'avvocati' di Dio, correrà il rischio fatale di trasformarsi in 'avvocato' della propria stessa storia, intesa come l'insieme dei propri *fatti*.

Non è forse per sfuggire a tale arrischio che K. Barth 'lotta' col problema della teodicea nelle pagine centrali del vol. III della *Kirchliche Dogmatik*, T.v.z., Zürich, 1950? Queste pagine («Gott und das Nichtige») andranno, a loro volta, lette nel confronto con Schelling, 'a monte', e con il Pareyson già citato, 'a valle'. (Su Pareyson hanno

insieme recentemente discusso G. Riconda e X. Tilliette, *Del male e del bene*, Città Nuova, Roma, 2001).

p. 369 Nietzsche definisce «grandiosa iniziativa» quella della filosofia tedesca (Hegel) di non considerare assolutamente più «argomenti contro la divinità» male, errore, dolore, e la contrappone in positivo al «moralismo» di Schopenhauer (*Frammenti postumi 1885-1887*, 2[106]); egli disprezza bene e male («Prefazione» allo *Zarathustra*) proprio perché intuisce, ‘platonicamente’, la sovra-essenzialità *di entrambi*. «Al di là del bene e del male» significa interpretarli genealogicamente come, rispettivamente, nient’altro che «casta» dei buoni, e «massa, polvere» dei cattivi (*Umano, troppo umano*, I, par. 45), ma tale interpretazione è volta, appunto, a mostrare la irrimediabile natura di ‘idee confuse’.

p. 370 Sul *De providentia*, cfr. *L’avvocato di Dio. Colloquio sul De providentia di Seneca*, a cura di A. Traina, Pátron, Bologna, 1999. La presenza di Seneca nella cultura filosofica contemporanea andrebbe tutta riconsiderata. Sono alcuni dei grandi spagnoli del Novecento ad averla più profondamente avvertita: J. Bergamín in *Fronteras infernales de la poesía* (1959), María Zambrano, *El pensamiento vivo de Seneca* (1944).

LETTERA III

p. 373 Il confronto è qui con i grandi Cappadoci, più ancora che con il *De Trinitate* di Agostino, in particolare con *Peri toû hagiou pneúmatos* di Basilio di Cesarea, a cura di B. Pruche, Les Belles Lettres, Paris, 1968. C. Moreschini ha recentemente curato l’edizione italiana delle *Orationi* di Gregorio di Nazianzo (Bompiani, Milano, 2000), e il *Contro Eunomio* di Gregorio di Nissa (Rusconi, Milano, 1994). Una teologia trinitaria è ‘vocata’ all’*improbus labor* di accordare la singolarità concreta dell’*ousia* aristotelica al Bene sovra-essenziale platonico. Ma ciò comporta concepire proprio lo Spirito-Pneuma come lo spirito-della-singolarità. Nietzsche nello *Zarathustra* propone di tradurre *Spirito* con *Sturm*. Spirito è l’esser-tempsta della

singolarità, l'essere vento anima-animante, inarrestabile, della singola, inalienabile *ousia*.

p. 387 Sul «vino forte» dell'elezione il confronto è ancora con K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, cit., vol. II, Parte seconda, 1942.

Uno sviluppo essenziale: la relazione tra 'elezione' e 'responsabilità', ovvero tra Barth e Weber. Se l'elezione si 'incarna' in segni determinati, questi finiranno con l'esser perseguiti *per sé*. La risposta a Chi ci ha 'fatto segno' si trasformerà nella 'responsabilità' di obbedire ai segni – e nel dimenticare Chi in essi si ri-vela. La 'secolarizzazione' del grande 'scandalo' della elezione (con la sua conseguente rimozione) è un problema immanente alla sua stessa idea, che Barth tuttavia non affronta. Un discorso analogo potrebbe esser svolto per la teodicea (di cui alla precedente Lettera). Nietzsche lo aveva perfettamente compreso: sotto le parole natura, progresso, perfezionamento continua a vivere una superstiziosa fiducia nella connessione «tra felicità e virtù», «tra infelicità e colpa». (*Frammenti postumi* 1887-1888, 10[7]). O meglio: ciò che era *esperienza* dell'esser-chiamato e del dover-rispondere, ed *esperienza* della propria colpevolezza, si fa *superstizione* sulla 'giustificazione' dei segni ricevuti e sull'inevitabile progresso della nostra 'missione'.

p. 394 «Quale ragione hanno per dire che non è possibile resuscitare? Cos'è più difficile, nascere o resuscitare, che ciò che non è mai stato sia o che ciò che è stato torni ad essere? È più difficile venire all'esistenza o ritornarci? L'abitudine ci fa sembrare la prima cosa più facile, la mancanza di abitudine impossibile l'altra: quale volgare maniera di giudicare!», B. Pascal, *Pensée*, 222, nell'edizione di L. Brunschvicg. Tuttavia, la questione non sta nell'andare-e-venire della vita, ma nell'intendere *questa* come Vita, *Aión*.

LETTERA IV

p. 401 Per Merleau-Ponty il riferimento è essenzialmente alle *Lezioni* al Collège de France del 1956-1960, ora in *La natura*, a cura di M. Carbone, Cortina, Milano, 1996.

(Cfr. Enrica Lisciani Petrini, *La passione del mondo. Saggio su Merleau-Ponty*, E.S.I., Napoli, 2002).

p. 404 Chi ha corrisposto più profondamente e dolorosamente alle *ultime* proposizioni del *Tractatus*? Ingeborg Bachmann, credo (*Il dicibile e l'indicibile. La filosofia di Ludwig Wittgenstein*, in *Il dicibile e l'indicibile. Saggi radiofonici*, Adelphi, Milano, 1998).

p. 405 Per l'ascolto in Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, SugarCo, Milano, 1978, e i corsi su Eraclito del semestre 1943 in *Eraclito*, cit. Sintetizzano con efficacia la discussione sul tema nella filosofia contemporanea, R. Mancini, *L'ascolto come radice*, E.S.I., Napoli, 1995; G. Ripanti, *Parola e ascolto*, Morcelliana, Brescia, 1993; Gemma Corradi Fiumara, *Filosofia dell'ascolto*, Jaca Book, Milano, 1985; M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990.

p. 408 Quali letture dell'autentico anti-dualismo platonico e neoplatonico citare? Ma proprio quella di Hegel anzitutto! (Cfr. le *Lezioni su Platone 1825-26*, a cura di Y.L.J. Wieillard-Baron, Guerini, Milano, 1995).

p. 410 Il processo di desomatizzazione del logos, che qui è analizzato in chiave teoretica generale, presuppone le ricerche storiche di E.A. Havelock, sviluppate da G. Reale nei suoi studi su Socrate, Platone e l'‘oralità dialettica’.

Un ‘aureo’ libretto sul venir meno del corpo della voce ha scritto Maria Tasinato, *L'occhio del silenzio*, Arsenale, Venezia, 1986. Ma il corpo della voce è... donna? Così pensa Adriana Cavarero, *A più voci. Filosofia dell'espressione vocale*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Sui fili che intrecciano e distinguono silenzio, parola, voce, scrittura ritorna continuamente la riflessione di C. Sini (*Il silenzio e la parola*, Marietti, Genova, 1989; *Etica della scrittura*, Il Saggiatore, Milano, 1992), che ha anche introdotto l’edizione italiana di uno straordinario libro, cui qui si fa esplicito riferimento: A. Kallir, *Sign and Design. The Psychogenetic Source of the Alphabet* (1961), trad. it. *Segno e disegno. Psicogenesi dell’alfabeto*, Spirali, Milano, 1994.

p. 411 Il ‘corpo’ husseriano è *partecipe* pieno di tutte le funzioni della coscienza; «l’intera coscienza di un uomo è in certo modo legata al suo corpo proprio» (*Ideen*, II, par. 39). Ma è essenzialmente proprio nel poter-parlare (o significare in generale) che questo legame si manifesta. E dunque sta nella stessa costituzione ‘solipsistica’ dell’insieme corpo-coscienza che si ‘apre’ trascendentamente il mondo dell’intersoggettività.

p. 415 I riferimenti (polemici) al tema tanto dibattuto del ‘silenzio di Dio’ sono rivolti anzitutto alle numerose e note opere di A. Neher – ma anche, per motivi diversi, a quelle di S. Quinzio. Si tratta sempre, in loro, di silenzio generante parola, o, che è lo stesso, riassorbente in sé la parola. Ma l’oscillare tra silenzio e parola non potrà mai cogliere il proprio del silenzio.

LETTERA V

p. 418 L’esperienza-teoria di San Juan de la Cruz è qui pensata come ‘exemplum’ dell’esperienza mistica. Per i suoi aspetti teologico-filosofici lo studio più importante è quello di Edith Stein, *Kreuzenwissenschaft* (1950), trad. it. *Studio su San Giovanni della Croce*, O.L.D., Roma, 1996; J.L. Aranguren analizza insieme il valore letterario dell’opera di San Juan in un saggio bellissimo: *San Juan de la Cruz*, in *Estudios literarios*, Gredos, Madrid, 1976. Nel quadro generale della mistica spagnola: H. Hatzfeld, *Estudios literarios sobre la mística española*, Gredos, Madrid, 1976; P. Sainz Rodríguez, *Introducción a la historia de la literatura mística en España*, Espasa-Calpe, Madrid, 1927. La *coincidentia* di oscurità e luce, di tenebra e «smisurata chiarezza» (per dirla con Musil) è certamente vissuta dalla mistica cristiana come il segno di quella Verità che si manifesta, in tutta la sua *dóxa*, proprio sulla Croce. Senza tale Passione nessuna Luce sarebbe concepibile. La ‘via mistica’ che sperimentano Ulrich e Agathe nell’*Uomo senza qualità* apparirebbe, da questo punto di vista, completamente infondata, poiché essi pretendono di raggiungere la Chiarezza senza *credere* nella verità di quella *passione*.

Anzi, essi ritengono che ogni fede oscuri l'idea stessa di quella *Klarheit*.

p. 420 Per comprendere il rapporto tra *philo-sophía* e ék-stasis mistica occorre ricordare quel passo del *Timeo* (71 e-72 a) nel quale si afferma che chi è *énous* non può essere ad un tempo *éitheos*; il sopraggiungere del Dio, che nella *mania* si rivela, ‘caccia’ le facoltà della mente – ma, d'altra parte, affinché ciò che il Dio ha ‘dettato’ possa presentarsi all'anima, affinché ciò che il Dio ha indicato (nel senso del *semainein*) possa non perdersi nel completo oblio, torna ad essere necessaria la mente, l'uomo deve ritornare *émphron*. Non spetta a chi rimane ‘entusiasta’ *giudicare* delle apparizioni e dei segni del Dio. Sembra allora che in Platone, *alla fine*, sia la parola che giudica a coronare l'ék-stasis. Non così in Plotino: allorché si perviene al compimento della *teoria*, è nel silenzio che occorre procedere, in un silenzio-che-tace (*Ennead.*, V, 1, 4). L'anima ‘procede’ in ciò che non consente di essere definitivamente-univocamente determinato, ‘procede’ *en apóro*. Il Fine è *aporia* per il logos (VI, VIII, 2); il Fine si rivela dove il logos si fa *lógos siopón* (III, VIII, 6), logos-che-tace. E tuttavia – non è qui ancora il logos che *sa* di esser pervenuto alla *propria aporia*, a *sapere* di dover tacere?

p. 427 La perfetta soppressione di ogni alterità risuona nelle ‘formule’ *ṣūfi*. La loro comparazione con la mistica ‘filosofica’ europea rimane un problema da affrontare con grande prudenza e misura. Nei confronti del platonismo, per i motivi appena indicati; nei confronti della mistica cristiana, per la presenza in quest'ultima, sempre, ‘nonostante’ tutto, del problema cristologico-trinitario, dell'esigenza insopprimibile di una *Kreuzenwissenschaft*, appunto. M. Vannini, il più importante studioso italiano di Eckhart, si è confrontato con grande vigore, anche se con esiti diversi da quelli qui sostenuti, con la ‘aporia’ dell'anima *una* con Dio (*Mistica e teologia*, Piemme, Casale M., 1996; *Il volto del Dio nascosto*, Mondadori, Milano, 1999; *La morte dell'anima*, Le Lettere, Firenze, 2003). Per Eckhart, cfr. E. Zum Brunn e A. de Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative*, Beauchesne, Paris, 1984; Gwendoline Jarczyk e P.-J. La-

barriera, *L'impronta del deserto. L'ateismo mistico di Meister Eckhart*, Guerini, Milano, 2000.

p. 430 M. Vannini ha anche curato, insieme a Giovanna Fozzer e Romana Guarneri, una stupenda edizione del *Miroir della Porete* (Margherita Porete, *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Milano, 1994). Ma in generale sul linguaggio delle mistiche sono fondamentali i lavori di G. Pozzi (*Scrittrici mistiche italiane*, a cura di G. Pozzi, C. Leonardi, Marietti, Genova, 1988; G. Pozzi, *Grammatica e retorica dei santi*, Vita e Pensiero, Milano, 1997).

p. 431 Per Gentile, oltre ai passi della *Logica*, si vedano *Concetti fondamentali dell'attualismo*, in *Introduzione alla filosofia* (1943), Sansoni, Firenze, 1981; *Il carattere religioso dell'attualismo italiano*, in *La religione*, Sansoni, Firenze, 1965. Anche il capitolo conclusivo di *La teoria generale dello spirito come atto puro* era dedicato al problema: *Idealismo o misticismo?* Nell'attualismo può essere colto *radicitus* il problema di un *Mistico senza fede*, che incessantemente *consuma* in sé l'Ignoto, se ne alimenta e lo riproduce. Ispirazione fichtiana più ancora che hegeliana. L'identità del Logos giovanneo col Logos *dell'Io* è esplicitamente, infatti, affermata da Fichte nella *Introduzione alla vita beata*.

Su alcuni di questi aspetti dell'attualismo, da prospettive diversissime, andranno riconsiderate le ricerche di Bontadini, Del Noce, Severino.

Per uno sguardo impietoso sul rapporto mistica-nichilismo non si può non citare E.M. Cioran (in particolare *Lacrime e santi*, pubblicato nel '37, l'anno del suo arrivo a Parigi; ediz. italiana a cura di S. Stolojan, Adelphi, Milano, 1990).

LETTERA VI

p. 436 Per la relazione dell'idea di *fanā'* con teologia e filosofia nell'Islām, cfr. L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, Vrin, Paris, 1951; *Études de philosophie et de mystique comparées*, Vrin, Paris, 1972.

p. 437 Il senso della preghiera nella ‘prova’ anselmiana non sembra colto da Barth nella sua fondamentale monografia, *Anselmo d’Aosta. Fides quaerens intellectum* (1931), a cura di M. Vergottini, Morcelliana, Brescia, 2001. Esso è al centro, invece, della ricerca di H.U. von Balthasar, sia in *Gloria* che in *La preghiera contemplativa*, Jaca Book, Milano, 1981. Su Anselmo, ancora, A. Koyré, *L’idée de Dieu dans la philosophie de St. Anselme*, Vrin, Paris, 1984; G.R. Evans, *Anselm and Talking about God*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1978; R. Nardin, *Il «Cur Deus homo» di Anselmo d’Aosta*, Lateran Univ. Press, Roma, 2002. Sulla preghiera specificatamente, fondamentale il saggio di M. Corbin che introduce al vol. V delle *Opere* di Anselmo (*Prières et méditations*, in *Oeuvres*, Cerf, Paris, 1988).

Per l’*Itinerarium* di Bonaventura, É. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventura*, Vrin, Paris, 1978. *Tópos* dell’itinerario nella forma della preghiera è quello dello Pseudo-Dionigi (*De mystica theologia*, I, 1): la preghiera soltanto può portare alla «caligine luminosissima che arcana-mente insegnà».

p. 441 La conoscenza del *prâgma tóûto* è il luogo della filosofia proprio in quanto ne traccia il confine. Si tenta qui un ‘serio gioco’ intorno all’idea di luogo (*tópos*) come l’‘ultimo’ del corpo, di cui Aristotele parla nella *Fisica* come di uno dei problemi più ardui di tutta la filosofia. La filosofia deve ‘osarlo’, per quanto stretto sia il sentiero che vi conduce; ma è la sua luce che occorre sfidare. È nella sua luce che si lancia il tuffatore di Paestum!

p. 443 Sul linguaggio, in evidente ‘dialogo’ anche con la *Settima Lettera*, cfr. E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992.

p. 449 I contributi critici sulla filosofia di Colli sono ancora assolutamente incomparabili alla sua originalità e importanza. Cfr. S. Barbera e G. Campioni, *Giorgio Colli*, F. Angeli, Milano, 1983; G. Auteri, *Giorgio Colli e l’enigma greco*, Coop. Univ., Catania, 2000.

p. 454 Importanti osservazioni sul rapporto tra filosofia e preghiera sono contenute nell’*Epilogo* dell’ultimo

LETTERA VII

p. 462 La percezione del Bello vale come prefigurazione-anelito del ‘toccare il Dio’, dell’armonizzarsi tra anima e Uno, della *epharmogé* che compie la ‘iniziazione’. Questa è la funzione sistematica che svolge l’‘estetica’ da Platone alla Weil. La ‘prima’ contemplazione del Bello *inizia* a districare dalla trama, dalla rete degli interessi particolari, *dis-interessa*. In essa si rivela così la stra-ordinaria capacità dell’anima di liberarsi-abbandonare tutto – ‘tremenda’ facoltà, che nel platonismo può aprire sia ad una mistica radicalmente nichilistica (come già si è visto), sia alla visione della singolarità intramontabile del *prágma toûto*. In tale visione è *salva*, allora, per sempre anche l’*aisthesis* originaria. Essa è il ‘colpo’, il *thaûma* che ha generato l’intero itinerario. (Su bellezza e verità, su tale ‘armonia’ che il Moderno sembra, ma sembra soltanto, dimenticare, ha scritto pagine importanti F. Rella, in particolare in *L’enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano, 1991).

p. 471 *Aisthesis theîa* è l’idea stessa che regge tutta la forza immaginativo-simbolica della *Commedia*. In questo senso, il realismo figurale di Dante ‘tiene’ ancora alla forma dell’icona: un’*aisthesis* che si ‘indìa’, e un divino che si ri-vela nel *Nunc instantis* dell’opera, della ‘cosa’ sottratta alla caducità.

Quale nome aggiungere a quello di Florenskij parlando di icona? Forse soltanto quello di S.N. Bulgakov (*La consacrazione dell’icona e il suo significato*, in «Filosofia e teologia», 2, 1992). Si vedano N. Valentini, *Pavel Florenskij: la sapienza dell’amore*, Dehoniane, Bologna, s.d., e *Cristianesimo e bellezza*, San Paolo, Milano, 2002 (che contiene due saggi di Florenskij e uno di N.O. Losskij). La luce dell’icona è Sì alla *vita eterna*, o alla *eternità* della Vita-Aión. Contraccolpo metafisico a quest’idea dell’icona è la dissacrante pagina che Nietzsche dedica alla Madonna Sistina in *Umano, troppo umano*, II: «venerino pure qui i

vecchi che sono avvezzi al pregare e all'adorare qualcosa di sovraumano; più giovani, così sembra gridarci Raffaello, vogliamo stare dalla parte della bella fanciulla [...] con il suo sguardo seducente e tutt'altro che devoto».

Simone Weil ha un'espressione che dice insuperabilmente la drammaticità dell'icona, in quanto concretissima ri-velazione del Volto inattingibile: è bello ciò che rende manifesta l'*assenza* di Dio (*Quaderni*, ed. cit., vol. II, p. 72). Tale è anche la bellezza dell'Angelo; ma per intenderne il significato è necessario, come qui si accenna, collocarne la figura nella storia dell'idea di anima da Aristotele ai commenti tardo-antichi del *De Anima*, al Medioevo scolastico, alla filosofia islamica. È questo il filone meno valorizzato da H. Corbin nelle sue straordinarie ricerche angelologiche. Cfr. H.J. Blumenthal, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of the De Anima*, Duckworth, London, 1996; H.A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*, Oxford Univ. Press, Oxford, 1992. Sull'Angelo, in particolare nel Novecento, la recente, ampia ricerca di S. Zucal, *Ali dell'invisibile*, Morcelliana, Brescia, 1998.

LETTERA VIII

p. 479 La speranza cristiana per Leopardi non può consolare l'uomo dalle sue miserie, poiché «affatto diversa ed aliena» dal voler esser felici vivendo (*Zibaldone*, 3497 sgg.). Come il cavallo non può desiderare la felicità dell'uomo, così l'uomo non può desiderare la felicità dei Beati. Il Cristianesimo sarebbe più potente nell'atterrire, poiché l'*Inferno* coinvolge i sensi più dell'immagine dei *gaudia Paradisi*. Ma è proprio così? Il *Paradiso* di Dante è solo *cognitio perfecta*? Certamente no; è anzitutto *operatio iucunda*. E in terra? Non è *Paradiso già* l'essere-con Lui (*Lc*, 23, 43)?

p. 479 Socrate prega l'amico di sacrificare un gallo ad Asclepio perché finalmente lo libera dal male di vivere in un corpo-prigione? Ma via! Quando mai Asclepio ha guarito dalla vita! E quale greco sarebbe stato Socrate a immaginarlo soltanto! Addirittura un'esasperazione carica-

turale della sua immagine nietzscheana! Egli è *alla fine* e, alla fine, può dire di *essere-stato-bene*, di essere *eudaimon*, di aver ‘sconfitto’ tutte le voci che volevano ‘tradirlo’, che volevano ‘sedurlo’ dal suo proprio *daimon*. Così ha visto, una volta per tutte, G. Dumézil, «*Nous devons un coq à Asklépios...*», in «... *Le moine noir en gris dedans Varennes*», Gallimard, Paris, 1984, trad. it. «*Noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio...*», in «... *Il monaco nero in grigio dentro Varennes*», Adelphi, Milano, 1987.

p. 480 *Hilarótes* del Paradiso dantesco, mai solo felicità della *mente*; metafisica della Luce che si *incarna* in figure; Ineffabile che sensibilmente si mostra e colpisce. Ineffabile che non si può tacere. (Perciò, in un bel saggio, P. Valesio può tracciare un parallelo con Iacopone, «O entenebrata luce ch'en me luce»: la letteratura del silenzio, in *Del silenzio*, a cura di Giovannella Fusco Girard e Anna M. Tango, Ripostes, Roma, 1992. Si veda, per aspetti filologici connessi a questi problemi, G. Mazzotta, *Teologia ed esegesi biblica, Paradiso*, III-V, in *Dante e la Bibbia*, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze, 1988).

p. 484 Insistiamo su questo: in questa ‘Città’ della gioia *in atto* proprio l’essere identico a sé di ciascuno appare come il *Comune* di tutti. Cade il velo della *dóxa*, che contrapponeva identità e differenza e condannava all’infelicità della morta separazione, mai così prepotente come nella mera con-fusione. L’essere se stessi è la gioia di essere prefettamente *en philía* con l’altro da sé. (Su questi sviluppi del mio discorso, il confronto è essenzialmente con *Tautótes* e *Gloria* di E. Severino).

Questo Paradiso è l’esatto opposto dell’utopia ‘borghese’. Adorno fa notare lungo tutta la sua opera come quest’ultima non riesca a immaginare la gioia perfetta senza la figura dell’*escluso*: «per essa esiste gioia soltanto nella misura dell’infelicità del mondo» (Th.W. Adorno, *Beethoven*, Einaudi, Torino, 2001, p. 52). Quel considerarci nel «regno della Grazia» che per Kant, sulla scia di Leibniz, costituisce «una idea praticamente necessaria della ragione», comporta sempre, per tale ‘utopia’, qui e ora, il ‘regno dei dannati’.

p. 487 La 'fine di tutte le cose' è per Kant una facies dell'abisso della ragione (cfr. F. Desideri, *Quartetto per la fine del tempo*, cit.; S. Givone, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 1995). Una rivisitazione di tale 'fine' e della 'morte del sole' è il libro di M. Sgalambro dallo stesso titolo, Adelphi, Milano, 1982.

p. 490 Immagini, icone del Paradiso: M. Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 1971; P.A. Bernheim, G. Stavridès, *Paradiso Paradisi*, Einaudi, Torino, 1994. Ma si sappiano le *Omelie* di Gregorio Pàlamas per intenderne l'*aisthesis theia* (Y. Spiteris, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Lipa, Roma, 1996).

Hesychia è quello stato di corpo-e-anima capace di tale sentire, di tale pathos. (Sull'esicismo: I. Hausherr, *Hésychiasme et prière*, Pont. Instit. Orientalium Studiorum, Roma, 1966; L. Rossi, *I filosofi greci padri dell'esicismo*, Il Leone Verde, Torino, 2000).

CONGEDO

p. 502 Il problema dell'analogia nella Romantik è stato studiato negli ultimi anni con particolare ampiezza e rigore da G. Moretti, in numerosissimi contributi (in particolare: *La segnatura romantica. Filosofia e sentimento da Novalis a Heidegger*, Hestia, Cernusco L., 1992. Moretti ha anche curato con F. Desideri una pregevolissima edizione italiana dell'*Opera filosofica* di Novalis, Einaudi, Torino, 1993). Anche gli studi di M. Frank vi ruotano attorno (*Das Sagbare und das Unsagbare*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980; *Ogni verità è relativa, ogni sapere è simbolico*, in *Romanticismo e modernità*, a cura di C. Ciancio e F. Vercellone, Zamorani, Torino, 1997). Ma è con il 'classico' *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia* di E. Melandri (Il Mulino, Bologna, 1968) che il confronto è essenziale, non solo per questa parte conclusiva, ma per tutto il libro.

p. 512 Tra chi ha avuto luogo il dialogo finale? Forse, Kierkegaard è presente: la verità del cristiano afferma che l'uomo è nella non-verità e può accedere alla Verità

solo *per-dono* (si tratta della stessa dinamica della *Lettera ai Romani*). Forse, Michelstaedter è presente: l'oltre-uomo è il Persuaso, il Buono, colui che può essere *hilaris* nel nulla-chiedere, dunque neppure di essere felice, colui che vive nel tempo come se il tempo non fosse (e allora l'*attimo, exhaíphnes*, sarà il suo 'luogo'). Ma Kierkegaard spera la ripetizione (come Abramo; come, in fondo, anche Giobbe); ripetizione è altro modo di dire resurrezione. Michelstaedter sa, invece, che la persuasione non può esser *per-donata* e che nulla può fare ritorno di ciò che la retorica rovina. Iperbolica, im-possibile è la Persuasione: l'Im-possibile è che la vita possa viversi nella Persuasione, che vivendo si possa non restare prigionieri della *dóxa*, dell'opinare, della retorica. Perciò la Musa insegna anche la strada dei 'nomi' (via fallace tout-court? E come potrebbe se è Alétheia a insegnarla!). Severino ha pensato proprio l'Im-possibile di Michelstaedter col massimo rigore – per annullarne, nel *pensarlo*, appunto l'impossibilità. Il confronto *ultimo* di questo libro è con lui (*Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980; *Gloria*, Adelphi, Milano, 2001, cui sono dedicate anche le pagine centrali del *Dio possibile* di V. Vitiello).

Baruch_in_libris

Baruch_in_libris

**FINITO DI STAMPARE NEL MARZO 2004
DALLA TECHNO MEDIA REFERENCE S.R.L. - CUSANO (MI)**

Printed in Italy