

## Bibliografica

D. Venturelli, *Etica, fede e storia*, Liguori Ed., Napoli 2016, pp. 182.

Tramontati i grandi sistemi, naufragate le grandi illusioni, figlie della pretesa di voler tutto dominare e controllare, quel che rimane è il compito non dilazionabile, tanto coraggioso quanto umile, del mettersi alla ricerca non solo del significato da attribuire oggi alla storia e all'interesse che l'essere umano non smette di coltivare nei suoi confronti, ma anche del senso – e dunque della lezione e del messaggio – che dalla considerazione filosofica di essa possono sorgere, specie se non si dimentica che essa è fatta di *storie* di uomini in carne ed ossa. E se è vero che il discorso storico, pur avvalendosi «d'una somma di conoscenze per modo di dire *obiettive*, della ricostruzione fedele e dell'autenticità delle fonti» (p. 3), non potrà mai garantire lo sguardo asettico dello scienziato, è però ancor più vero che proprio questo permette l'accesso ad un piano di comprensione, altrimenti precluso.

Nasce così un libro che sa coinvolgere il lettore in un viaggio appassionato e appassionante: quasi un diario di bordo, capace di annotare percorsi e risvolti, attraverso i quali l'intreccio tra etica e storia traspare assumendo i colori di un filosofico che, con tutta evidenza e senza nulla togliere alla fluidità del viaggio, riesce a trasformare l'interesse per la storia in una professione di fede nella capacità tutta umana di attingere e coltivare un senso unitario. E ciò, non *nonostante*, ma proprio grazie alla ricchezza delle differenze: è la lezione di Herder, certamente, ma è anche quella di un Kant, la cui ragione, letta da questo punto di vista, fa presto ad evidenziarsi come capacità di porre *Grenze* e di abitarli, vigilando attentamente sulle arroganti prevaricazioni dell'intelletto e coltivando insieme inquietudine e preziosità dei confini.

Quando poi su quella linea di confine si staglia un nome eterno come quello di Abramo – reso eterno, certamente, dall'essere stato ricordato, ma ricordato, d'altra parte, perché eterno, sicché «Ebrei, cristiani e musulmani pronunciano ancora oggi il suo nome» (p. 2) – allora si aprono scenari tanto inattesi quanto straordinari. E, mentre si accende «la domanda se *Dio* non sia il nome religioso» di un radicale a priori, di un *prima* mai passato, capace di tralucere nella storia e, insieme, di non risolversi mai in essa, trova finalmente lucida espressione il mistero della relazione uomo-Dio, pur senza nulla togliere alla profondità che lo riguarda: «l'uomo è-con

*Dio*; Dio è-con l'uomo, ed è difficile dire dove, nel loro asimmetrico rapporto, l'io umano finisce e il Tu divino cominci», distinti e confusi, come sono, tra proiezione dal basso e riflesso dall'alto (p. 7).

Così, mentre nell'esistenza di Abramo, grumo di terra dinanzi a Dio, si vanno evidenziando già tutti i termini di ciò che oggi chiamiamo "etica della responsabilità" (p. 98) e persino l'intreccio kantiano tra cielo stellato e legge morale (p. 12), nella storia di Babele e della sua distruzione è possibile leggere in uno la comparsa del singolo – Abramo, individuato dalla ripetizione del suo nome e dal suo incessante dialogo con Dio – e la crisi dell'unità "tentata" dai costruttori della torre, «crisi d'un certo *unanimismo* impersonale, anonimo e omicida» (p. 47); ma anche l'origine, mitica e storica insieme, perciò potentemente simbolica, di ciò che in Jaspers si tradurrà in «invito a *risolversi* per la comunicazione illimitata», che è «anche e simultaneamente un invito a non voler soffocare in noi l'*umanità*» (p. 162). Se Babele è «iniziativa che rivendica le forze e le capacità prometeiche dell'uomo» con il suo «brulicante formicaio, la massa anonima, la folla convenzionale» e la totale assenza di *nomi* e *volti propri* (p. 43), la nostra età vede insieme «l'affermarsi del principio d'individualità e, al tempo stesso, la comparsa, denunciata da Nietzsche, Le Bon, Ortega, di un nuovo tipo d'uomo, l'*uomo-massa*» (p. 163).

Certo, storia è ciò che passa, ma è anche ciò che permane: è la lezione di Jaspers (p. 182), ma anche già di Hegel, che definiva storico ciò che perdurava negli effetti (p. 64). Accade così che, proprio alla luce della storia, che si occupa di *particolarismi* e di singolarità, si evidenzino *eternità* universali: «il particolarismo ebraico, quello cristiano, quello musulmano: *ciascuno*, a suo modo, *universale* dell'universalità dell'*umano*, non dell'*universalismo* coatto del dominio e della conquista» (pp. 59-60). Ed è chiaro, allora, che in un mondo in cui non esistono più leggi eterne cui fare riferimento, quel che va riscoperto è «il fenomeno o il dato primordiale, la relazione interpersonale, il faccia a faccia con l'altro uomo», dal momento che «la costruzione, oggi così necessaria, dei ponti tra culture e religioni della terra» deve far leva sul «concreto bisogno di giustizia che qualifica l'*umanità* dell'uomo» (p. 102).

Così, sullo sfondo di ogni pagina il tema di fondo rimane la *relazione*, mentre il mistero, che fin dalle pagine aristoteliche la riguarda e la sostanzia, assume i contorni delle vicende umane e i colori della vita, proprio perché colta mentre si delinea tra l'*oscurità* e la dimensione luminosa del *Sacro*, come in Heidegger, e dunque tra la Verità e l'Esserci (pp. 147 ss.); o mentre prende la forma della «regola aurea» della reciprocità nel *Progetto* e nella *Dichiarazione* di Küng per un'*etica mondiale* (p. 115). O, ancora, quando si spinge fino al rilievo dell'*Augenblick*, «esperienza temporale dell'eterno, [...] *punto fermo* che permette alla *coscienza*, la cui struttura gli è *analogica*, di rispondere alle sfide del *relativismo* e dell'*assolutismo* puntando sulla *relatività dell'assoluto*» (pp. 123-124), dal momento che «*relatività e assolutezza*

sono grandezze che si rapportano l'una all'altra ogni *momento* in ogni *individuo*, e che questo è anche l'insegnamento biblico (Abramo è in fondo l'archetipo di tale rapporto)» (p. 125).

Tutto questo si delinea in una trama di senso che vede lucidamente insieme Capograssi e Meinecke, Schleiermacher e Humboldt, fino a Bloch ed Heidegger, colti e ripresi attraverso il lavoro di ricostruzione dello storicismo *critico e problematico* ad opera di Caracciolo e di Tessitore (p. 121). È quest'ultimo, infatti, che ha saputo coltivare il dialogo con «Piovani, con Capograssi, con Manzoni, con Vico in pagine di profondissima umanità» (p. 134). Allo stesso modo, leggere insieme Droysen ed Heidegger permette uno sguardo prospettico che riesce a tenere fecondamente insieme la *Lichtung* heideggeriana e la consapevolezza di Droysen del fatto che «la biografia del singolo e la storia universale sono in ogni loro piega biografia e storia *sacra*» (p. 147).

Proprio perché scritti in momenti diversi, i saggi che compongono il libro ben esprimono nella loro continuità quel che immancabilmente succede a chi, frequentando i filosofi di ogni tempo, legge i grandi miti. Accade infatti che le pagine della Scrittura vengano illuminate dallo scandaglio filosofico, mentre quest'ultimo trova un senso inaspettato proprio attraverso l'uso che di sé consente. Perciò ad ogni pagina resta nell'aria una domanda di fondo: è la figura di Abramo che ha ispirato pagine indimenticabili o sono state queste pagine ad alimentare nel ricordo l'eternità di Abramo? Ed è dunque Babele che illumina Ortega, è il Vangelo di Giovanni che ispira, nemmeno tanto sotterraneamente, Heidegger e Droysen? O, piuttosto, è ciò che hanno compreso filosofi come Levinas, Ortega, Heidegger, Droysen etc. a permettere una più profonda e sempre nuova comprensione di Abramo, Babele e del Vangelo di Giovanni?

Per dovere capire che non si tratta di domande che aspettano risposta. Proprio alla luce di queste pagine, pur sorgendo come domanda, esse in realtà si impongono come ulteriore testimonianza di un *Eterno* che attraversa sia la *storia*, sia le singole *storie*, senza mai risolversi in alcuna di esse. È *l'iniziativa* iniziata (p. 48).

Tra asceti e mistica, tra proiezione e riflesso, tra immanenza e trascendenza, quel che si impone è la relazione e la specificità della *luminosa oscurità* che la riguarda: una volta instaurata, essa implica una tale reciprocità di influenza e determinazione fra i due termini, da rendere entrambi *termine ed inizio*. E se Dio certamente non diviene, tuttavia diviene altrettanto certamente il suo rapporto con l'uomo, maturando attraverso le generazioni, e inducendoci a concludere che «non è escluso che l'intera storia del mondo sia forse solo un cenno al di là del tempo e della storia...» (p. 182).

Grazia Tagliavia

P. Florenskij, *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, Edizioni San Paolo, Milano 2016, pp. 596.

Il dato storico-editoriale della pubblicazione in lingua italiana, a quarantadue anni di distanza l'una dall'altra, delle prime traduzioni mondiali delle due maggiori opere di Pavel Florenskij, di cui l'ultima è proprio *La filosofia del culto* (vedi anche P. Florenskij, *Stolp i utverzdenie Istiny*, ed. it. a cura di E. Zolla, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. P. Modesto, Rusconi, Milano 1974), si propone come testimonianza di un interesse certamente non ordinario che l'Italia riserva da tempo al filosofo di origine armena, denominato dai suoi contemporanei "Leonardo Da Vinci della Russia" (cfr. *Introduzione* di N. Valentini, p. 7).

Sarebbe forse addirittura sufficiente il riferimento al geniale artista fiorentino, insieme al primato detenuto dal nostro Paese per queste prime traduzioni assolute, per intravedere in siffatte convergenze, come avrebbe senza dubbio fatto un pensatore quale Henry Corbin, quasi dei frammenti di vettori di senso spirituali, *phantasmata* di ierostoriche armonie prestabilite.

Dopotutto, è stata l'autorevolezza di Elémire Zolla a sottolineare, nella prefazione al saggio di Florenskij sull'icona del 1922 (*Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, p. 12), la stretta parentela spirituale che potrebbe rivelarsi dalla lettura comparata del prete ortodosso e dei sufi sciiti dell'antica Persia, tanto amati da Corbin e famosi per la loro capacità di rinvenire (o costruire) analogie e corrispondenze simboliche.

Anche volendo sfuggire da simili suggestioni, rimane però impossibile non rilevare l'importanza culturale di questa traduzione di *Filosofija kul'ta*: l'opera che essa rende fruibile (frutto della rielaborazione di un corso di lezioni tenuto nella primavera-estate del 1918 all'*Accademia della società dei professori* di Mosca) è infatti unica non solo per la vastità dei temi trattati (che spaziano dal significato ontologico dei sacramenti [*tainstva*] alla teologia della storia, dal simbolismo rituale alla derivazione della terminologia filosofica dal linguaggio culturale), per gli strumenti eruditi utilizzati (si veda, ad esempio, l'analisi etimologica del lessico della testimonianza evangelica contenuta nel cap. VII, *I testimoni*) o per la versatilità nel comporre una molteplicità impressionante di approcci metodologici (analisi metafisica, storia delle religioni, ermeneutica biblica, antropologia filosofica, fenomenologia delle religioni), ma soprattutto per la sua capacità di indurre e quasi costringere il lettore a ripensare per intero le categorie filosofico-culturali della modernità europea.

Potenzialmente la pietra maggiore di scandalo è rappresentata, innanzitutto, dalla tesi centrale di Florenskij secondo cui il culto, nel suo intreccio indissolubile di dimensione sacramentale e dimensione rituale, sarebbe la linfa segreta dell'attività

culturale umana nella totalità dei suoi settori e delle sue articolazioni (capp. I-III). Il rapporto di subordinazione della filosofia rispetto al culto, ad esempio, sarebbe tale da non permettere nemmeno il *confronto* tra i due termini, allorché vi può essere relazione di paragone solo ed esclusivamente tra culti differenti (cap. III, *Culto e filosofia*, p. 197).

Se dal un punto di vista delle fonti una simile posizione si richiama dichiaratamente (pp. 137-140) agli studi di fenomenologia e antropologia religiosa prodotti in area anglo-americana (Spencer, Tylor, Jevons, Grant Allen, Robertson Smith, A. Lang, Frazer) e dalla scuola sociologica francese facente capo a Durkheim (qui utilizzati *malgrado e contro* le intenzioni programmatiche dei loro autori); teoreticamente, invece, l'argomentazione si svolge a partire da quello che si potrebbe considerare il cuore metafisico dell'opera, la teoria del SIN (acronimo di *Sacra, Instrumenta, Notiones*: vedi parte II, *Culto, religione e cultura*).

Prendendo avvio dalla considerazione del fatto che ogni realizzazione umana (*instrumentum*) richiede la dimostrazione del suo senso-significato (*smysl*), mentre ogni concetto-termini (*notio*) postula una sua esistenza o realizzazione effettiva (pena il suo decadere al rango di *nihil audibile*), Florenskij deduce la necessità di un terzo tipo di attività che funga da ponte tra la produzione di concetti-significati e la produzione di macchine-attrezzi, in cui sia possibile constatare la coincidenza definitiva di *idea e realtà fattiva*, di ἐνέργεια e ἔργον (p. 120).

La medesima necessità, simultaneamente e più tragicamente, si impone d'altronde *ex latu subjecti*: la separazione tra le due attività dell'intelletto rischia di degenerare nella scissione dell'intelletto stesso, che precipiterebbe, così diviso, in una vera e propria *folia ontologica* (p. 121).

Questa terza attività ricercata, autentica scala tra il visibile e l'invisibile, il sensibile e l'intelligibile, la terra e il cielo, è proprio il culto, «cratere nel quale la lava non si copre mai di una crosta di pietra, [...] finestra aperta nella nostra realtà, dalla quale si vedono altri mondi, [...] breccia nell'esistenza terrena, dalla quale si riversano da un altro mondo rivoli che la nutrono e la rafforzano» (p. 70). Il culto non solo reintegra l'intelletto – su cui incombe la minaccia di un'attività teorico-pratica infernalmente dispersiva –, ma salva anche l'uomo dallo scontro che in lui si consuma tra impulso titanico impersonale (ὄψια) e volto archetipico (ὑπόστασις), restaurando la coappartenenza del “principio sostanziale” e del “principio personale” nella natura divina (parte IV, *Sacramenti e riti*).

In questa cornice teorica, è quasi inevitabile che la filosofia sia chiamata a un *aut-aut* tra culto-centrismo ed ego-centrismo, orientamenti paradigmaticamente rappresentati, secondo Florenskij, dalle *Weltanschauungen* di Platone e di Kant, alla cui sinossi il pensatore russo dedica pagine importanti e ricche di suggerimenti metodologici (parte III, *Culto e filosofia*). A risaltare, nel corso di questo *excursus*,

è specialmente la differenza nel modo di procedere delle filosofie dei due pensatori, l'una (quella platonica) antinomica e rispettosa del mistero della trascendenza, l'altra (kantiana) centrata sul mito dell'autonomia radicale della ragione (*razum*) e rovinosamente contraddittoria: «È tutta intessuta di contraddizioni, non di antinomie, non di coraggiosi “sì” e “no” tra loro distinti e con tutta la loro nettezza affermati, ma di enigmatici sorrisi con l'ambiguo insinuarsi del “sì” nel “no” e del “no” nel “sì”» (p. 168).

Antinomico come il pensare platonico, del resto, è il sottofondo di tutte le trame concettuali dell'opera florenskijana, finalizzate, se non a spiegare, quanto meno a *balbettare* l'incontro ineffabile del mondo umano con quello divino, il cui apice è raggiunto nel mistero eucaristico (costantemente presente nel raggio d'attenzione dell'autore sin dal primo capitolo, *Il timore di Dio*).

In effetti, più che a una teoria del culto, sembra che padre Pavel abbia mirato con questa sua fatica a elaborare un appassionato invito a *vivere* il culto, anche se ciò è avvenuto di fatto tramite il sostegno di solide argomentazioni filosofiche, teologiche, filologiche e storiche. Motivo per cui ci si può chiedere se, per lo meno a tratti, ancor più interessante – rispetto a questa parte “introduttiva” – non sia tutta la sezione più propriamente “mistagogica”, incentrata sui sacramenti e la preghiera, nella quale Florenskij pare lasciarsi alle spalle ogni preoccupazione riguardante la polemica con la filosofia e la cultura moderne (capp. V-IX).

Proprio in questa sezione è abbozzato l'ambizioso progetto della “deduzione dei sette sacramenti”, che, per il suo inserimento all'interno dell'*antropodicea* (quella discesa di Dio verso l'uomo che giustifica e santifica il mondo umano, rivelandone le strutture e i fini essenziali) quasi si presenta come il rovesciamento categorico di qualunque *Daseinsanalyse* di stampo heideggeriano: vengono così valorizzati i momenti fondamentali della santificazione della realtà, il simbolismo dei sacramenti, il loro rapporto con i riti e con le principali funzioni psico-fisiologiche umane, l'apporto cruciale del calendario liturgico (*misjaceslov*) alla vita del culto (Appendice al cap. VI, *Lineamenti di una fenomenologia del culto*), la dimensione angelica degli elementi (cap. VII, par. 11), gli esorcismi, la simbologia dei sacri paramenti, del vasellame e degli utensili cerimoniali, i significati reconditi del martirio (cap. VIII) e della preghiera (cap. IX, *Il culto razionale della parola*).

Naturalmente, gran parte delle tesi e delle suggestioni dell'opera, pur nella loro incisività e pregnanza, rimane da verificare, così come le interessantissime ipotesi di ricerca sull'origine storica (e non solo) della filosofia e del mito dalla religione e sulla discendenza teologico-rituale del lessico filosofico. Tuttavia, la forza della riflessione florenskijana, scaltrita dal contatto con le fonti e da un indefesso lavoro di scavo nella tradizione filosofico-teologica, sta per l'appunto nel saper riproporre i *suoi* problemi come autentici e urgenti temi di dibattito.

La traduzione di Leonardo Marcello Pignataro è basata sull'edizione critica del 2004 a cura dell'igumeno Andronik Trubačëv, di A.N. Char'kovskij e S.M. Polovinkin. L'*Introduzione* e le *Note esplicative* di Natalino Valentini costituiscono un grande aiuto per l'orientamento storiografico e bibliografico del lettore all'interno non solo dell'intera opera di Florenskij attualmente disponibile in italiano, ma anche del contesto intellettuale in cui l'autore si è mosso, ha studiato e ha redatto i suoi scritti. A ciò è aggiunta una *Nota bibliografica* in cui sono incluse le maggiori monografie su Florenskij in lingua inglese, francese, tedesca, spagnola e russa, mentre un ricco *Indice dei nomi* chiude il volume, elegantemente rilegato e corredato di un pregevole progetto grafico.

*Gabriele Papa*

A. Ardovino, *Interpretazioni fenomenologiche del cristianesimo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2016, pp. 324.

Il rapporto tra fenomenologia e teologia risulta complesso e in continua ridefinizione all'interno del pensiero heideggeriano, e per questo occorre seguirne gli sviluppi all'interno dei diversi lavori dell'autore. Il testo di Adriano Ardovino comincia proprio cercando di far luce su questo aspetto, nello specifico partendo dalle questioni che Heidegger affronta nei corsi friburghesi del '21-'22 e, successivamente, in *Essere e Tempo* (1927). La prospettiva che il libro offre insiste sulla presenza di elementi fenomenologici e di riflessione teologica anche negli scritti in cui Heidegger abbandona il lessico della fenomenologia inaugurando la filosofia dell'evento (*Ereignis*).

Nei corsi friburghesi è Paolo di Tarso il punto di riferimento, in quanto offre una via d'accesso al fenomeno originario della vita fattizia di cui la fenomenologia è scienza originaria. Il cristianesimo rappresenta un paradigma storico attraverso il quale «l'essenziale della vita fattizia e del mondo-del-sé» (p. 71) entra nella vita come tale. Per ripetere l'esperienza originaria di una *christliche Faktizität* bisogna operare una «distruzione» fenomenologica dei coprimenti storici (dovuti all'incontro del cristianesimo con i concetti della metafisica greca) per attuare nuovamente il senso della religiosità cristiana, la quale «è nell'esperienza fattizia della vita, è essa stessa in senso autentico» (p. 71). L'esperienza del cristianesimo, nel suo radicamento nella vita effettiva e, quindi, nella sua storicità offre un'esperienza kairologica del tempo incentrata sulle tematiche paoline dell'annuncio e della *παρουσία*.

Fenomenologia e teologia rappresentano, dunque, due vie d'accesso privilegiato alla fatticità della vita. La fenomenologia focalizza una ricchezza di senso che

si articola, in una scala ascendente, dal Che-Cosa del contenuto al Che dell'attuazione passando per il Come del riferimento, caratterizzato da quello sguardo che si configura come un non-più del contenuto oggettivato e il non-ancora dell'attuazione appropriante che determina la comprensione fenomenologica, la sua maturazione temporale. In ciò si scorge l'aspetto negativo, che fa da monito da un lato al tentativo di permanere nell'oggettivazione del Che-Cosa, dall'altro rispetto al suo inderogabile doversi rimettere al Che della sua temporalità, dell'effettiva attuazione.

La teologia, dal canto suo, prende le mosse da un essere-divenuti che apre alla comprensione temporale del passato nella luce dell'accoglimento dell'annuncio e dell'attesa dell'evento, intesi come attuazione di quel fenomeno originario radicato nella vita fattizia. Solo «nell'esplicazione di tale sapere e nella sua forma d'espressione concettuale si offre il senso di una costruzione concettuale teologica (*theologische Begriffsbildung*)» (p. 79). L'accoglimento dell'annuncio, che si traduce nel doppio gioco di grazia e decisione, «porta la vita stessa nell' "emergenza" (*sich-hinein-Stellen in die Not*), e consente di *vedere* "che-cosa" è e "come" si *attua* la vita fattizia, "che" viene vissuta nell'assillo del movimento autentico, e non invece arrestata, rappresentata o oggettivata» (p. 80). La distinzione tra fenomenologia e teologia è soltanto modale, le due discipline sono considerate come due modalità di accesso alla vita fattizia che condividono diversi aspetti.

Nella prospettiva del '27 la fenomenologia diviene il metodo che tematizza l'oggetto dell'ontologia fondamentale, la quale è distinta totalmente da ognuna delle scienze particolari, intese come possibilità del *Dasein* che prendono il loro senso a partire da una preliminare indagine ontologica. La teologia in quanto tale è intesa come scienza ontica al pari delle altre e, dunque, distinta in linea di principio dalla fenomenologia. Ma c'è anche un altro aspetto che va considerato: partendo dal fatto che la fede è quella dimensione esistenziale autentica dell'essere cristiani in cui si radica la teologia, essa è intesa come il prendere-parte e l'aver-parte all'evento della croce. In ciò sta il suo radicamento nell'ontico, in quanto è l'«indicazione formale» dell'evento (nel suo carattere effettuale) che resta distinto dalla neutralità di un'ontologia indifferente al suo contenuto. La fede rappresenta il punto d'origine e il punto d'arrivo dell'essere-credente, di modo che la teologia è una scienza che si occupa tanto dell'agire del credente quanto dell'agire di Dio sul credente. Tale possibilità esistenziale del *Dasein* è donata nel momento stesso in cui è afferrata nella rivelazione, ed essa si rivela a sé nell'alternativa tra l'esser-giusto e l'esser-peccatore. Ma tale dinamica non viene a patti con la struttura ontologico-esistenziale dell'autoassunzione, con la quale il *Dasein* assume se stesso nella «proprietà» della *Eigentlichkeit*, rivelando anche la possibilità dell'«improprietà» della *Uneigentlichkeit*. Tale aspetto è precristiano in quanto ogni teologia non può che partire dall'auto-comprensione ontologica. L'elemento precristiano è superato (*überwunden*) dalla



fede cristiana solo conservando il suo tratto originario, che in questo senso resta precristiano. In altre parole si tratta di un togliamento ontico che conserva la propria struttura ontologica. In tal modo le possibilità ontico-effettive dell'essere-credente sono afferrate a partire da un contesto ontologico-esistenziale che dà conto esclusivamente dalla regione ontologica in cui si radica il contenuto precristiano dei concetti teologici.

Nel secondo capitolo Ardovino ritorna su alcune tematiche del giovane Heidegger per mostrare come continuino ad accompagnare anche lo Heidegger non più fenomenologo. Possiamo dire che, in modo ancora sottotraccia rispetto ad *Essere e Tempo*, il cristianesimo rappresenta per Heidegger un accesso che dà una direzione al corso della storia, facendola scaturire da un'origine nel momento stesso in cui questa si sottrae. La condizione storica è quella di una presenza che si muove tra due assenze inoggettivabili. Nei primi anni '20 l'analisi della predicazione paolina offre gli spunti per una fenomenologia dell'annuncio che ha il suo Come nel volgere lo sguardo dagli idoli a Dio e il suo Che nella temporalità dell'annuncio, illuminato da un avvenire già operante nel presente e nel passato indirizzati verso l'attesa paradossale di un evento che è già stato. In tal modo il Che-Cosa di questo contesto di senso è Cristo, ἀρχή ed ἔσχατον, evento atteso che è evento costituente dell'attesa stessa. Come sottolinea Ardovino, tale aspetto paolino dello Heidegger fenomenologo si ripresenta in forma nuova nel pensiero dell'ultimo Dio.

Nei *Contributi alla filosofia* (opera composta tra il '36 e il '38) la prospettiva di separazione radicale tra teologia e fenomenologia pare messa da parte, a patto che si tengano ben distinte l'essenza originaria della *Christlichkeit* e il suo ordinamento storico-politico.

L'*Er-eignis* è per Heidegger «l'essenziarsi dell'essere stesso» (p. 132), ovvero il suo presentarsi, il Come della sua manifestazione. Tale «essenza dell'essere» (p. 137) mette in moto un pensiero capace di cogliere l'intera vicenda dell'essere, a patto che tale pensiero sappia custodire la dinamica appropriante-espropriante dell'evento. Un tale pensiero è un pensiero iniziale-principale in quanto insiste sulla natura fondamentale dell'essere e coglie quella torsione che non «rappresenta» più l'essere ed è pertanto capace di custodirne la verità.

La *Verweigerung* dell'essere, il suo sottrarsi all'oggettivazione, perviene al pensiero iniziale nel momento in cui quest'ultimo assume l'intera vicenda del pensiero occidentale come un allontanamento da un inizio che può essere superato soltanto in un inizio altro. L'inizialità storica dell'essere è custodita proprio dal movimento della sua sottrazione. La via d'accesso alla storicità avviene attraverso la *Gefüge*, ovvero la struttura unitaria delle diverse *Furgügen* dell'evento, che secondo Ardovino funge ancora da indicazione formale dell'evento stesso (per riprendere un'espressione dello Heidegger fenomenologo), il quale può essere colto sempre e solo nella

fatticità del momento storico. Il tal modo il pensiero dell'evento è una ricerca di accesso all'origine, alla provenienza dell'essenza, ovvero all'essenziarsi stesso.

Ma essendo l'essere evento di una svolta che tiene insieme svelamento e nascondimento, donazione e sottrazione, l'appropriazione sarà sempre un radicale *Enteignis*, un espropriarsi consegnandosi «all'alterità appropriante di quell'essere che arreca ogni proprietà» (p. 136). Lo stesso rapporto uomo-Dio va pensato come *Übereignung*: entrambi sono segnati da un «bisogno d'essere» (p. 137) che è il tratto del manifestarsi l'uno all'altro e l'uno per l'altro. Ma la ricusa intrinseca alla manifestatività dell'essere è anche ciò che reca l'occultarsi l'uno per l'altro di Dio e dell'uomo. In questo contesto va intesa la figura del *letzter Gott*, che tuttavia non è semplicemente un calco della struttura dell'evento, ma aggiunge qualcosa.

Nei *Contributi* Heidegger ne parla come il totalmente Altro, che si distingue da tutto il già stato, di cui ha bisogno come ciò-da-cui e contro-cui si distingue e ciò-di-fronte-a-cui e contro-a-cui si determina come alterità radicale. Esso consiste di un «resto», una traccia di alterità che in ogni momento può sottrarsi impedendo di essere «rintracciata». Un altro aspetto fondamentale è il suo essere-contro rispetto al Dio dell'onto-teo-logia cristiana, caratterizzato dalla rappresentatività, dal carattere storico-mondano, dalla *personalitas*. Esso insomma supera ogni rappresentazione del divino, una delle quali (l'ultima) è quella cristiana, e sorge di contro al Dio morente, il Dio della metafisica la cui morte è fine e compimento.

In *La storia dell'essere* Heidegger si riferisce all'ultimo Dio, con richiami paolini, nei termini di un Estremo, il quale «non lo conoscono né l'affaccendamento di un fare (*Machen*) né il calcolo di un prevedere (*Vorsehen*)» (p. 145), che ne caratterizza un essere-venturo che impedisce qualsiasi sua rappresentazione. Tale Ultimo riesce a sopportare su di sé un *ἔσχατον* talmente radicale da non accedere alla luce dell'essere che si essenzia nell'evento.

L'evento, il cui essenziarsi ha carattere temporale, si presenta sempre sotto il doppio carattere della manifestatività e della negazione, in cui il manifestarsi è sempre un contemplare l'assenza da cui proviene e verso cui si volge, che ne rappresenta l'origine (il non-più e il non-ancora).

In particolare l'Estraneità dell'ultimo Dio rispetto all'evento è sottolineata nei *Contributi*, in cui Heidegger dice che «l'evento [...] è la rete alla quale l'ultimo Dio si aggancia-restandovi-sospeso, onde poterla strappare, concedendogli di aver-terminare nella sua incomparabile unicità, divino e raro come il più estraneo a tutto ciò che è essente» (p. 161). Questo passo da un lato sottolinea l'estraneità rispetto all'essere, alla compaginazione dell'evento e alla ricusa e dall'altro il compiersi della storia, la sua fine essenziale che è l'altro inizio, presentato come un aver-terminare dell'evento. La preparazione per il passaggio dell'Ultimo, il cui senso è reperibile nella figura della *Entscheidung*, in tal modo assume il suo senso solo se pensata nella

dinamica di reciproco scontro tra Dio e l'uomo, terra e mondo, in cui nessuno dei polo può essere pensato come autosufficiente. Lo strapparsi della rete comporta una *Rettung* dell'ente (che non può pensarsi come una redenzione), ovvero una sua trasfigurazione salvifica che prende senso dal «rinnovamento del mondo a partire dalla salvazione della terra» (p. 164), e che non può non tenere conto della chiusura che sta al fondo della trasfigurazione stessa.

In una ripresa del movimento iniziale del libro, Ardovino sottolinea come l'interesse manifestato da Heidegger verso la fatticità nei primi corsi friburghesi subisca, a partire già dal 1923, una retrocessione rispetto all'interesse per l'ontologia. Già in questi anni l'«ermeneutica della vita fattizia» diviene «ermeneutica dell'esserci», i cui oggetti sono l'«esistenza» e i suoi espliciti concettuali. Tale aspetto si fa centrale in *Essere e tempo*, in cui la fatticità sta di contro all'*Existenzialität* dell'esserci come la sua *Angewiesenheit* che emerge nella *Befindlichkeit*. Il testo di Ardovino cerca di mostrare, tuttavia, come anche quando l'ontologia prende un posto primario (già a partire dal *Natorp-Bericht*) il riferimento alla fatticità è sottointeso per una corretta comprensione dell'esistenzialità.

La costituzione della Cura include al suo interno fatticità, esistenza e scadimento. Essa può essere letta come una contrapposizione binaria di fatticità ed esistenza (considerato che lo scadimento è spesso associato all'atteggiamento oggettivante). Da tale contrapposizione dell'ontico e dell'ontologico scaturisce la dicotomia tra improprietà e appropriazione. Tuttavia la strada dell'autenticità provoca fin da subito un'inevitabile ricaduta nell'ontico, di cui già a partire dal 1928 Heidegger si fa carico. Tale aspetto si fa esplicito nel corso di Hegel del 1931, dove i termini «ontologia» e «ontologico» risultano insufficienti per problematizzare il reale oggetto di indagine.

La radicalizzazione di tale prospettiva si ha nel 1962, nella conferenza *Tempo ed essere*, nella quale l'essere non è più nemmeno pensato come evento, ma come un totale eclissarsi che destituisce completamente la differenza ontologica. Svelamento e nascondimento sono modalità del mostrarsi dell'essere non nel senso di una distinzione, ma di un differimento dall'ente che è come «motilità della storia in quanto storia della metafisica» (p. 183). Il «prendere dimora» nell'evento è anche la «fine della storia dell'essere» (*ibidem*). Tale storia dell'essere è anche il suo destino che è pensato attraverso il ritorno radicalizzato alla distruzione.

Ardovino fa vedere con precisione come l'attenzione all'aspetto della distruzione fosse già emersa nei corsi friburghesi, in cui il cominciamento della filosofia veniva individuato nella pratica decostruttiva che affonda le radici nella storia e nella vita. L'oggetto di tale decostruzione è da un lato la filosofia greca, dall'altro quella moderna, in modo tale che essa si realizza come distruzione della filosofia cristiana e della teologia (che diventa un pre- e un retro-riferimento). Se il cristianesimo è

la manifestazione pienamente storica della vita, il paradigma storico attraverso cui comprendere la vita fattizia, esso include nella sua storia il decadimento della vita nei suoi coprimenti storici. In tal modo l'approccio decostruttivo si fonda su una doppia negatività, quella della (1.) distruzione fenomenologica che consente l'accesso alla (2.) negatività della stessa vita fattizia (attraverso l'indicazione formale). La filosofia si oppone al nulla della vita fattizia nel suo movimento di ripresa-ripetizione attraverso una negazione della negazione, che fa emergere la fatticità come il «no» della vita, ma lo fa maturare anche come accesso alla fatticità nella sua negatività.

Tali tematiche emergono dall'interpretazione fenomenologica di Agostino di Ippona, in particolare rispetto alle *Confessioni*. Tale aspetto è approfondito negli ultimi due capitoli del libro, in cui si cerca di presentare il rapporto che lega Heidegger ad Agostino. In Agostino il *confiteri* è una dimensione attuativa in cui l'aspetto del Che-Cosa si dilegua rispetto al Come del suo riferirsi al contenuto. L'atto del confessare va anche al di là di ogni possibile contenuto di cui è condizione e di ogni modo del riferimento, giungendo fino a confessare ciò di cui non si può parlare, di cui non si ha certezza e non si conosce. Si confessa il non essere l'Altro cercato di se stessi e di tutte le cose. La confessione prevede una retrocessione rispetto all'Altro, una perdita di centralità. Essa è una maturazione temporale della vita stessa, in cui perde d'importanza il Che-Cosa rispetto al Che e al Come esso si esperisce. L'Altro si costituisce come assente, e la sua presenza è solo la sua allocuzione nella pratica performativa della confessione, Uno che quando è qui continua a mancare. La confessione porta dunque a maturazione il paradosso del tempo presente, riconoscendo la verità nell'ignoranza di sé e dell'Altro.

Nel libro x delle *Confessioni* l'analisi della memoria mostra come in essa possa realizzarsi l'incontro con l'altro da sé nell'oblio. Spostando ancora una volta il fuoco dal Che-cosa la memoria contiene come *locus* al Come stesso del ricordare appare come essa si autotrascenda giungendo perfino a ciò che *in* essa non c'è. La connessione tra memoria e oblio è rivelata dalla dimensione autentica dell'oblio, ovvero quella a cui ci si apre consapevolmente. In tal modo la dimenticanza della dimenticanza diviene un modo cruciale della manifestazione, nella sua co-appartenenza con il nascondimento.

Un altro importante spunto di riflessione è l'indagine fenomenologica agostiniana sul tempo. Ad esso l'uomo si rapporta come ad un *esse*, nonostante esso si costituisca sempre come un non-essere (più e ancora). Il punto sta, per lo Heidegger di *Essere e Tempo*, nello spostare lo sguardo dalla distinzione ontica dei tre tempi (passato, presente, futuro) all'articolazione ontologica dell'unico *tempus praeteriens*. In altri termini: riconoscere il passato nel suo essere-in-quanto-passato e il futuro nel suo essere-in-quanto-futuro come modalità dell'essere-presente. Questo è ciò che fa Agostino considerando le articolazioni temporali sempre come *praesens*

*de*, nelle forme di *memoria*, *adtentio* ed *expectatio*. Riconducendo il Che-Cosa delle determinazioni temporali al Come del loro essere-presente, si tengono distinti il movimento e la durata, in cui la seconda non è legata alla misura del primo ma alla misura «dell'esperienza e del discorso che le dà voce» (p. 250). La *distentio* agostiniana è ricondotta all'*animus* che mostra una unità nella molteplicità e una molteplicità nell'unità. In tal modo il tempo cessa di essere il tempo misurato per divenire il mezzo entro il quale misuriamo il misurabile, e la comprensione dei fenomeni cronologici è ricondotta al carattere estatico dell'*animus*. Questo «unitario tenersi-dentro-la-separazione» (p. 255) fonda la possibilità della dispersione quanto del raccoglimento, e questo doppio gioco di *tendere* e *tenere* è *actio animi*, di modo che esso si tiene solo nel raccoglimento in una dispersione che si risolve nell'articolazione temporale. La stessa confessione come pratica discorsiva adottata da Agostino porta a consapevolezza l'incomprensione del tempo attraverso l'*explicatio*, che non rimuove la domanda sul tempo ma la porta alla sua maturazione, facendo emergere autenticamente la mancanza senza oggettivarla.

In conclusione, possiamo dire che attraverso un'analisi dettagliata e filologicamente accorta dei testi heideggeriani Ardovino mostra come alcune categorie determinanti l'impostazione del giovane Heidegger continuino ad animarne la produzione successiva. I testi in cui il punto di riferimento di Heidegger si sposta da Paolo ai Greci mostrano in questo senso la necessità della reintroduzione dell'orizzonte fattizio per supportare la stessa ontologia fondamentale. Ma anche i testi più maturi, in cui è abbandonato del tutto il lessico della fenomenologia, denunciano un debito verso quegli spunti paolini che animavano gli anni delle prime indagini fenomenologiche. Presentando l'intera parabola del pensiero heideggeriano il testo fa così emergere alcuni problemi che, se nascono in ambito teologico, non abbandonano in realtà mai il corso del *Denkweg* maturo, offrendo così ai teorici della continuità heideggeriana un'utile linea interpretativa.

*Giuseppe Pagano*

E. Mazzarella, *L'uomo che deve rimanere. La smoralizzazione del mondo*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 214.

Sortiscono l'effetto voluto dall'Autore questi saggi che, per quanto pubblicati dal 2004 al 2014, sono tragicamente attuali. Testimoniano, infatti, nel loro ben articolato insieme la capacità di resistenza di un "tecnico" della filosofia («la filosofia come amore per il sapere che *vi si mantiene*, lo cerca e vi sa stare come apertura di mondo in cui si tiene aperto, è una *tecnica*», p. 204) abilmente infiltrato in questa

società del rischio analizzata da Beck e già *liquidata* da Bauman. Se il progresso tecnico-scientifico spinge ad una corsa forsennata senza limiti spazio-temporali, l'uomo corre il rischio di perdere contatto con il suolo, le sue origini, i suoi simili e i suoi limiti e quindi con sé stesso e con quell'Essere che non ha saputo intuire. Un essere, una realtà di appartenenza che ignorata si fa sempre più sottile e rischia di infrangersi. «Pattinando sopra il ghiaccio sottile, la nostra speranza di salvezza sta nella velocità» (Emerson, *Prudenza*), citando questo esergo a *Vita liquida* (Bauman), Mazzarella interpreta la velocità come la necessità di «fare in fretta a pensare magari come e dove fermarci. Forse presso noi stessi, presso la nostra forma di vita come *homo sapiens sapiens* raggiunta e conosciuta» (p. 162). A questo antropomorfo, l'unico tra gli enti a sapere quel che fa, quando e se lo sa, fa appello Mazzarella per far fronte a quell'individuo individualizzato in cui lo iato tra natura e cultura si è risolto nella «*sussunzione* in ambiente tecnico della natura alla cultura» (p. 130) e per questo dimentico della «differenza cosmologica come sentimento della sproporzione tra il mondo che si è e il mondo che si ha, che si riceve- e non certo da sé» (p. 128). Una tecnica, un saper fare che pretende di saturare lo iato scoperto tra l'uomo e il reale, non può che dimenticare, in balia dei suoi successi, che la scienza è cultura e, come tale, deve essere anche capacità critica, capacità di divisione e analisi innanzi tutto di sé stessa. L'uomo, cacciato dal giardino della creazione, si fa dio egli stesso, quasi a vendicarsi del castigo divino, la volontà di potenza non è più nemmeno *hybris*, ma *tecnogenesi* «che si fa *antropogenesi* integrale di un *homo cultura* che crede di poter sussumere sotto di sé le sue stesse condizioni di *homo natura* e persino la sua datità - potendola dare a sé stessa - di *homo natura*» (p. 128). Nietzsche e Heidegger sono gli strumenti per empatizzare e avere cura di questo individuo che vive "l'esito concreto di ciò che Nietzsche intese come nichilismo etico", questa che Mazzarella definisce "*smoralizzazione* del mondo", per sottolineare che quella che può sembrare una conquista, una liberazione dal mondo sovrasensibile, trascendente, dio o legge di natura, è l'essere schiavi di un io «che si fa 'sovrasensibile' a sé stesso, assegnando a sé valori che si pretendono 'nati' e 'sentiti' nel puro riferirsi a sé della sensibilità individuale come basevole a sé stessa come fonte di diritto, e del diritto - di ciò che è giusto chiedere» (p. 32). La singolarità di questo *libitum* individuale, che sembra controbilanciare, se non contraddire, la globalità di un mondo che si pretende senza confini, è solo la mancata consapevolezza che l'*ethos* è sempre un *gedeute Welt*, un mondo già 'interpretato' non solo socialmente, ma anche naturalmente, nell'innesto biosociale della cultura nella natura. Tra la legge scritta nel cuore e la legge del noi politico, tra Antigone e Ismene, l'uomo esercita la sua libertà secondo leggi che, per potere essere quelle di una determinata società, devono essere innescate su un fondamento trascendentale che la tecnica attuale pretende «di recidere artificialmente, in laboratorio; di riprogrammare socialmente» (p. 33).

Una libertà che pretende di muoversi fuori “dalla carne del mondo”, da quei legami familiari e trascendentali che costituiscono la vera origine dell’essere morale. La *smoralizzazione* del mondo costringe l’autore ad una esplicitazione di necessità (*L’uomo che deve rimanere*), suggerita dall’urgenza di un intervento, verrebbe da dire naturale, che riduca i rischi. Naturale perché l’individuo che può montarsi e smontarsi a piacimento, che non conosce, di fatto, limiti di spazio e presuntuosamente, limiti di tempo – si possono sostituire all’infinito i pezzi di un androide – è pur sempre quell’animale definito culturalmente *razionale* e sociale, dove la mente culturale è di chi definisce e deve essere anche di chi è definito. L’autore sa bene dove è necessario fermarsi, sa che bisogna pensare in fretta questo *dove*: «È l’uomo l’animale che si fa simile a Dio, dove la superbia del serpente si fa tarlo nel cuore del verme della carne, l’animale che si è fatto immaginare da Dio a sua immagine, o che è lo stesso che ha immaginato Dio a sua immagine; è *la cultura*, il luogo di resistenza dell’evoluzione a sé stessa, il *kathèkon* dell’evoluzione» (p. 133). Come già in *Vie d’uscita* Mazzarella scorge in questo *conatus* intenzionale il *progetto ri-petitivo originario*, il *programma stazionario metafisico*, secondo il quale l’uomo *resiste* nella sua identità cercando di «sopra-vivere alla *physis* da cui proviene e su cui emerge» (p. 134). E nel resistere nella misura della sua natura non può cedere né al titanismo di ergersi contro il mondo, né rassegnarsi ad un lasciarsi andare, a un *mutare*. Una rassegnazione più tragica e meno umana della *volontà di potenza* che nel suo voler potere andare oltre, si fa *Qualcuno*. Nello sforzo consapevole di resistenza tra natura e cultura l’animale razionale assume il carattere di *animale resiliente*. «Nel *kathèkon*, nel *freno che ritarda*, nella *dilazione*, che all’animale resiliente guadagna questa sua capacità, questo carattere acquisito, c’è il futuro dell’uomo che deve rimanere».

Il tecnico infiltrato, l’autore, si è già da tempo rivelato filosofo, esercitando la filosofia come dilazione temporale, come freno a quell’evoluzione che pretende di ‘avolvere’ l’uomo dal mondo in cui sta, alienandolo dalla sua natura. Perché la tecnica, nel trarre le regole generali dall’esperienza, *satura* prepotentemente lo iato tra natura e cultura e fa dello ‘spazio tecnico’ l’*habitat* naturale della *hybris*. Alla tracotanza Mazzarella oppone la *chàris, pietas* o grazia che sia, che è fondamentalmente il vincolo all’origine (non solo della specie), consapevolezza di un sapere il cui potere non è assoluto. Nel *programma stazionario meta-fisico*, nel *sopra-vivere* alla *physis* convivono l’inviolabile sfera dell’essere di Parmenide e l’inesorabile divenire di una natura che ama nascondersi. Nell’intuizione di entrambi, il filosofo si fa sapiente e agisce secondo le tre virtù che il cristianesimo adotta come teologali: la fede nell’uomo, la speranza che permanga nella sua natura razionale (non è questo resilienza?), e, perché questo accada, il ricorso alla carità che Mazzarella esercita donando il suo logos. Il volume è una risposta al *come* fermarci: «[...] trovare un senso che dia senso al lavoro dello spirito come stare al mondo, alla resistenza dell’esistenza che si vede

emergere come “qualcuno” dalla vicissitudine senza angoscia del “qualcosa”, del puro divenire “senza coscienza”. Qui c’è l’eterna chiamata dell’uomo alla filosofia, e per i filosofi, come domanda da tenere accesa, un compito».

*Ersilia Caramuta*

R. Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*, Feltrinelli, Milano 2017, pp. 312.

Il testo di Rocco Ronchi si segnala per l’intento di dare l’avvio a un discorso coraggioso e originale: rintracciare una linea nascosta che attraversa l’intera filosofia occidentale (e segnatamente la filosofia moderna e contemporanea) e che è caratterizzabile dall’Autore quale “canone minore” della filosofia stessa. Minore perché non è quello che ha segnato le direttrici fondamentali della storia del pensiero dell’occidente e dello sviluppo estremo, novecentesco, della filosofia. La proposta interpretativa di Ronchi non rileva semplicemente un interesse di tipo storico, o di carattere statistico, ma ambisce a far uscire il pensiero filosofico odierno dallo scacco, da una *impasse* irredimibile cui la filosofia da Kant in avanti sembra condannata. Il canone minore è infatti quello che mina ogni tendenza del discorso filosofico a ripiegarsi su se stesso, ogni approccio troppo facilmente autocritico che minaccia di non portare a niente se non a una sorta di agnosticismo intellettuale cui tutte le forme di antropologismo sembrano peraltro condurre. Il libro di Ronchi cerca di ricondurre invece il pensiero verso la direzione di una filosofia della natura, e dell’esperienza pura, che altro non è che l’intendimento della natura stessa al di là delle opposte (ma in fin dei conti accomunanti) concezioni dell’idealismo e del realismo.

Abituati in quanto lettori da almeno duecento anni alla fine della filosofia, alla morte della filosofia, Ronchi ci porta a rileggere il luogo comune della filosofia come esercizio dell’interrogazione frustrata dalla finitezza dell’uomo, come prassi del domandare nell’oltranza di un indefinito oltre il quale non è possibile scorgere la verità, mortificata da un’ostacolante ‘fenomenizzazione’. Per Ronchi la filosofia, oltre al porre questioni, deve rispondere, e trasgressivamente, trasgredendo cioè la coscienza del limite che è diventata il vero assoluto della filosofia moderna e contemporanea. L’*habitus* mentale del canone maggiore della riflessione moderna infatti, tanto autorevole da investire correnti di pensiero lontane tra loro, non fa che alimentare forme più o meno conclamate di limitazione riflessiva, di dismissione del pensiero filosofico stesso. La filosofia collassa su se stessa se il filosofo nel corso della sua ricerca, tramite gli strumenti del *logos* e del linguaggio, riconosce di essere irrimediabilmente incapace di reggere fino alla fine la tensione alla verità, a causa dello stesso uso che fa, e che non può fare a meno di fare, del linguaggio e



del *logos*. Posto di fronte a questo umanissimo scacco, il filosofo dovrebbe tacere (come ammonisce Wittgenstein), ma pure, del suo stesso tacere, parla, di modo che il filosofare diventa un perpetuo sebbene elegante giro a vuoto. Se questa è la postura conclusiva (e il pensiero del '900 pur con articolazioni e interessi e approcci diversi sembra avvitarci intorno a questo trionfo della contingenza), la filosofia abdica più o meno scopertamente alla pretesa di aver parte all'evoluzione della vita vivente nella sua universalità. Ogni espressione della vita intelligente, in ogni processo dell'esperienza, sostiene infatti Ronchi, accade necessariamente in modo filosofico, è filosofia. Filosofico è il dischiudersi dell'infinta totalità dei processi di esperienza, che consiste nell'assoluta trascendentalità dell'atto sempre in atto dell'esperire. Si tratta di un esperire non solo, si badi, umano, o in primo luogo umano, ma dell'esperire in quanto tale, perché assunto come l'atto del vivente in quanto tale. La filosofia europea moderna nelle sue maggiori espressioni si riduce invece all'esercizio razionale della dimostrazione dell'infondabilità del principio di ragione stessa, e subordina l'esperire a un altro ordine, esso sì trascendente, esso sì metafisico. La degenerazione, il depotenziamento dell'istanza metafisica che caratterizza il canone maggiore coincide dunque con la filosofia moderna e contemporanea quale vessillo dell'impossibilità del cominciamento e della fine (in quanto compimento del discorso filosofico stesso). Si sposa con ogni tentativo di rivolgersi al fenomenico in quanto tale, all'orizzonte del finito, e della filosofia stessa fa «così per lo più un'immensa propedeutica alla impossibilità del filosofico» (p. 12). Per Ronchi è necessario invece riprendere il consiglio dato a Socrate nel *Parmenide*: occorre spingersi nel pensare «fino al punto di pensare l'essere del *mostruoso* (capelli, fango, sudiciume), perché la filosofia possa finalmente cominciare» (p. 14). E cosa si deve intendere per mostruoso? L'oltre l'umano, l'oltre l'orizzonte dell'umano, che l'Autore riconosce nell'immanenza assoluta, nella processualità di una unità molteplice, ovvero nel naturante della natura irriducibile a ogni logica relazionale soggetto-oggetto.

La scienza moderna più che la filosofia oggi è la coerente espressione dello spirito originario del filosofare. E la tecnica da parte sua non va riferita semplicemente all'ambito circoscritto della produzione di manufatti, ma essa è l'espressione immanente della forza creativa, naturante, della natura stessa. I capisaldi attorno a cui questo canone minore si articola sono, ribadiamo, parmenidei, monisti, su un asse in cui spiccano W. James, H. Bergson, A.N. Whitehead, G. Gentile. Il canone minore del filosofare, che è il vero *habitus* della filosofia, d'altronde non contrassegna una lista di filosofi da una parte e una lista di sofisti dall'altra, ma può attraversare anche un singolo pensiero, anche non monista, antropologizzante, quasi un'aporia o una trafittura che il pensiero dà alle sue premesse da canone maggiore (e per contraccolpo un Gentile, ad esempio, che pure è visto come importante esponente del canone mi-

nore, non sembra capace di trarre le estreme conseguenze del suo pensiero, e ricade in una logica dei contrasti e in un antropologismo nefasti, cfr. pp. 285-288).

Il libro di Ronchi, come si può intuire da questa breve disamina, è un testo che azzarda un'ipotesi importante e lancia al contempo una sfida. Il lettore è chiamato in qualche modo a prendere una posizione. L'idea di delineare un canone minore, nascosto, che scorre attraverso e dentro la filosofia moderna, sebbene con uno sguardo oltre i confini del moderno, stigmatizza per converso come canone dominante quel ragionare di filosofia in termini dialettici, quindi costitutivamente dualistici, che potrebbe essere proprio della metafisica ma che per Ronchi è l'espressione dell'atteggiamento antropologizzante di cui si diceva all'inizio. Il canone minore si caratterizza infatti per un monismo di fondo, sebbene in una *unitas multiplex*, un processo in cui l'unità sia concepita attraverso la molteplicità e viceversa, un modo di pensare cioè che mostra nella molteplicità la realtà, la vita dell'unità.

La critica della filosofia come scienza della verità porta all'adesione a una riduzione "relativista", dove il centro d'attrazione, l'uomo, è l'unico soggetto riconosciuto come soggetto della filosofia. Ora, se l'orizzonte della comprensione del senso dell'essere è l'uomo, la filosofia come progetto speculativo è già di fatto compromessa. L'Autore propone invece la filosofia come aspirazione a un sapere che vada al di là dell'umano. Il limite, la finitezza, la contingenza, egli sostiene, non possono essere l'orizzonte in cui situarsi per pensare speculativamente. La trasgressione del limite è invece veramente filosofica. Il filosofico della seconda metà del '900 (e prima ancora a partire da Kant) è un pensiero dal tenore antropologico: il fondamento di ogni accesso a ogni comprensione della verità è l'assunzione della finitezza dell'uomo. Questa, seguendo il canone maggiore, ci mette in rapporto con la verità quale presa di coscienza di un'inferenza tutta umana. Non c'è intuizione intellettuale, ma solo sensibile: la conoscenza è dunque solo fenomenica. La contingenza, il limite, la finitezza sono la radice che accomuna delle esperienze di pensiero diverse il cui risultato è che non c'è alcun sapere assoluto: se la finitezza è fondamento, l'essere-per-la-morte è l'orizzonte intrascendibile nel quale dobbiamo situarci per scoprire la contingenza dell'ente e allora il filosofico per intero va verso la sua dismissione. Il canone maggiore riduce tutte le scelte della natura a scelte dell'uomo. Fenomenologia, ermeneutica, filosofia analitica, decostruzionismo: per queste correnti di pensiero la vera scienza è quella dell'uomo, che ci lega a una conoscenza finita degli enti e di noi stessi in quanto fenomeni ridotti alla misura di una costitutiva condizione relazionale. Una sorta di metafisica della dialettica, della circolare claustrofobica correlazionalità, da cui il senso più radicale del "fuori", nonostante l'apparente sporgenza relazionale, resta... fuori (cfr. le belle pagine sul valore del metodo dell'intuizione intellettuale bergsoniana nel panorama, ostile al massimo grado, di una fenomenologia che concepisce il mondo fuori solo *per* la coscienza che lo pensa, pp. 124-132).

Non è un caso allora che la scienza, che parla del mondo e della natura, dell'oggettività delle cose 'senza' l'uomo come unità di misura, si divarica dalla filosofia novecentesca, la quale bolla come "ingenuità" il credere nel reale sussistente in se stesso e la pretesa di una conoscenza che può attingerlo. L'assunzione della finitezza come fondamento, come orizzonte di comprensione del senso dell'essere, è la celebrazione della contingenza come assoluto. La filosofia quale meraviglia di fronte alla fenomenicità dell'ente (che potrebbe pure non essere) celebra un'idea di fondamento nella contingenza. Sovvertire la contingenza, la morte e il limite come imprescindibile punto di partenza e fine di ogni filosofia (da canone maggiore) è ciò che si fa invece quando si «[procede] nella direzione di una radicale desoggettivazione del trascendentale» (p. 142). Il canone minore smette di concepire il cambiamento in modo predicativo, come cambiamento *di*. Nega ogni dualismo di soggetto e oggetto, rifiuta un *che cosa* che appare a un *chi*, perché del reale solo si può dire che è, e non che sia vero o da aggiornare, o falso – cioè relativamente. L'infinita unificazione del molteplice e insieme l'infinita moltiplicazione dell'Uno «è l'essere sempre dentro di un *fuori* assoluto rispetto alla "nostra esperienza"» (p. 285), è *in atto* dell'intuizione intellettuale. Non c'è alcuna biforcazione o dialettica che sia veramente utile per comprendere e attingere alla verità dell'essere: «la natura non precede il pensiero della natura, il fenomeno diviene fenomeno coincidendo con lo stesso "pensiero" del fenomeno. Il fenomeno è pertanto *storico*, esso si risolve nella sua stessa genesi e non ha una consistenza reale al di fuori del suo processo in atto» (p. 289). L'intuizione intellettuale non è quindi solo un metodo, «l'introdursi dal di fuori nell'essere»; è molto di più: plotinianamente «vuol dire partecipare all'atto che costituisce l'oggetto dell'intuizione, il quale atto è ancora intuizione. Intuire lo spirito è *essere* lo spirito che intuisce. Conoscere è *essere* la cosa conosciuta» (p. 290). Cos'è quindi filosofare dentro al canone minore, se non lo sforzo aspro, faticoso, intellettuale, attraverso cui la realtà accade?

*Francesco Affronti*

D. Fleres, *L'ontologia relazionale di J.G. Fichte*, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 255.

Nella storia del pensiero filosofico vi sono sempre stati termini che hanno caratterizzato in modo pregnante e profondo un autore e la sua opera condizionandone spesso la fortuna. Nel caso di Fichte, ricorrono nei suoi libri espressioni come "idealismo trascendentale", "sistema della libertà" o *Dottrina della scienza* (caso raro in cui il titolo di un testo fondamentale diventa la parola più significativa del pensiero di un autore), che qualificano chiaramente la sua filosofia. Allo stesso

tempo, però, le dure controversie sostenute con pensatori del suo tempo, in primo luogo Schelling ed Hegel hanno generato giudizi, valutazioni e quindi locuzioni che peseranno a lungo sulla ricezione del suo pensiero. Si deve in particolare a Pareyson e a Lauth una svolta nella tradizione storiografica novecentesca nella direzione di un radicale rinnovamento della filosofia tedesca da Kant ad Hegel, favorendo in tal modo una fioritura di studi fichtiani che ha riguardato diverse generazioni di studiosi in Italia, in Europa e nel mondo.

All'interno di queste linee interpretative si inserisce la recente pubblicazione della tesi di Dottorato di Daniele Fleres che si propone di studiare il pensiero del filosofo tedesco nei suoi tratti generali, con riferimento però ad alcune opere come la *Missione dell'uomo* del 1800, la seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804 e la *Dottrina morale* del 1812. Questi testi sono presentati all'interno di una differente scansione dell'attività filosofica fichtiana rispetto alla tradizionale divisione del suo pensiero in due filosofie: infatti all'interno di una concezione unitaria del pensiero di Fichte, vengono dall'Autore distinte tre fasi della sua produzione e della sua riflessione, differenti solo per terminologia, una "prima" (1793/1800), una "mediana" (1801/1808) e una "tarda" (1809/1814), cui corrisponde lo sviluppo del sistema, articolato in una critica alla *Dottrina della scienza*, nell'esposizione della filosofia prima e nell'analisi delle scienze filosofiche applicate. Questa configurazione storica obbedisce ad una riconsiderazione delle opere fichtiane alla luce di una conoscenza più accurata delle molteplici esposizioni della *Dottrina della scienza* (frutto specialmente dell'edizione critica delle opere di Fichte curata da Lauth) che induce l'Autore a privilegiare l'esposizione del 1804 piuttosto che il testo del 1794/95 più conosciuto, ma valutato anche dallo stesso Fichte una stesura provvisoria e incompiuta.

La filosofia di Fichte è interpretata da Fleres come un'«*ontologia relazionale*». L'espressione desunta da Pareyson è densa di implicazioni perché mette in risalto la "relazione" come tratto essenziale dell'esistenza. Discostandosi dall'immagine stereotipata di idealismo soggettivo incentrato sull'Io puro, Fleres sottolinea il carattere trascendentale del pensiero di Fichte in quanto «il vivere umano è sempre nel fatto dell'unità di essere e pensiero, che si rappresenta nell'immediata e unitaria prospettiva in cui viviamo come coscienza» (p. 20). Alla filosofia, che per Fichte si costituisce nella libertà, spetta dunque il compito di comprendere l'unità della coscienza in rapporto alle sue disgiunzioni.

Nella prima parte del suo lavoro, egli si sofferma su alcuni corsi preparatori ed introduttivi alla *Dottrina della scienza* del 1794 come la *Missione del Dotto* e *Sullo Spirito e la Lettera* fino a giungere all'opera la *Missione dell'uomo* del 1800. Si tratta della prima fase del pensiero fichtiano contrassegnata dalla dimensione "critica" della filosofia ovvero «dell'intuizione della spiritualità come essenza dell'uomo e

del pensiero» (p. 24). L'esistenza umana in Fichte non si rivolge unicamente alla rappresentazione delle cose, ma aspira al «sopra-sensibile». Quest'ultimo motivo, secondo Fleres, si evidenzia con intensità e chiarezza nella *Missione dell'uomo*. Essa fa parte delle opere popolari, ma detiene un forte valore teoretico nel descrivere i fondamenti del dogmatismo e il successivo passaggio all'idealismo. Nelle tre parti in cui è divisa l'opera (*Dubbio, Sapere, Fede*), si assiste ad un iniziale primato della realtà esterna, della natura sull'Io, ad un successivo momento basato su un dialogo tra i due punti di vista in cui è l'idealista a cercare di mostrare le contraddizioni del dogmatico; quest'ultimo, nel negare se stesso a favore del contenuto, della cosa, arriva quindi ad una condizione di "nichilismo". La consapevolezza del nulla, del dolore permette il passaggio per mezzo della volontà, alla *Fede*, al sovrasensibile. L'idealismo per Fichte è proprio il costituirsi della "relazione" ontologica a partire dalla finitezza dell'esperienza umana.

L'attività spirituale della coscienza umana trova un pieno svolgimento nella seconda esposizione della *Dottrina della scienza* del 1804, un insieme di ventotto lezioni tenute privatamente dal filosofo a Berlino davanti a un pubblico ristretto e pubblicate postume, alla cui lettura è dedicata non a caso la parte centrale del libro di Fleres; infatti in questa esposizione si rivela compiutamente l'ontologia di Fichte come «unità-di-relazioni» (p. 25). La *Dottrina della scienza* mostra i fondamenti del sapere in rapporto ad un Assoluto inteso come «inconcepibile» e realizzandosi pertanto come «sapere-del-sapere-di-(non)sapere» (p. 75). L'analisi di questa relazione si snoda in un itinerario commentato in modo approfondito e puntuale da Fleres, segnato da una fase propedeutica (i *Prolegomeni*), dal raggiungimento di una intelligenza suprema (ascesa alla *Dottrina della ragione e della verità*) e infine da una terza parte discendente in cui il principio illumina il sapere che si comprende come «manifestazione dell'Assoluto» (*Dottrina del fenomeno e della parvenza*). Nella ricchezza di innumerevoli temi di grande suggestione, basti pensare alla riflessione sulla "Luce" e più in generale alla confutazione delle varie forme di "idealismo" e di "realismo", sono significative le pagine che l'Autore dedica al rapporto tra Kant e Fichte: il primo ha il merito di avere colto nel legame tra essere e coscienza l'elemento qualificante di un pensiero che si differenzia dal dogmatismo. Tuttavia in Kant l'intuizione dell'unità (l'Io penso) presuppone la distinzione tra sensibile e sovrasensibile di cui è ulteriore espressione la divisione delle tre Critiche; ne deriva quindi che la sua sintesi è fattuale, nella *Dottrina della scienza* invece, l'unità si definisce sapere puro e si pone come genesi e "atto". L'unità in Fichte non è perciò l'unità di un molteplice, ma fondamento originario tra l'assoluto e le sue disgiunzioni. E questo insieme di relazioni costituisce il filo conduttore dell'intera opera.

Nella parte conclusiva del libro, Fleres mette l'etica al centro della sua interpretazione, soffermandosi specificatamente sulla *Dottrina morale* del 1812. In que-

sto scritto si impone infatti il carattere fondante del principio morale come l'affermarsi del rapporto causale tra il "concetto", la spiritualità e il "mondo". Tale legame si rivela nella coscienza umana e la dottrina morale diventa pertanto manifestazione di questa relazione che si risolve nella deduzione del dovere. Il dovere, si attua in un primo tempo nell'Io che incarna la vita del concetto e successivamente in una dimensione comunitaria. La comunità, concepita da Fichte come sfera spirituale, rappresenta quindi l'elemento fondante della dottrina morale in quanto il dovere si richiama non solo all'individuo, ma principalmente ad una originaria relazione intersoggettiva. La possibilità di conseguire il bene e conseguentemente la verità risiede nello sforzo della coscienza verso l'ideale, l'assoluto, che Fleres indica come compito dell'uomo per una «eticità ontologica del Dovere alla libertà» (p. 26).

Tra i diversi meriti che vanno riconosciuti al lavoro di Fleres, a partire dalla chiarezza argomentativa con cui egli solleva questioni cruciali del dibattito filosofico moderno e contemporaneo, vi sono due aspetti da sottolineare: innanzitutto, l'analisi rigorosa e puntuale dei testi fichtiani di cui egli offre un eccellente commento sollecitando il lettore, a sua volta, ad un impegnativo sforzo di lettura e di riflessione. In secondo luogo, la passione e il vigore interpretativo della lettura, che traspaiono continuamente dalle pagine del libro ma si esprimono soprattutto nel mettere in evidenza il carattere ontologico trascendentale del pensiero di Fichte, conferendogli una forte accentuazione etica e ponendolo con ciò in un dialogo innovativo e originale con le tematiche filosofiche, religiose e morali, proprie del nostro tempo; il che, per un pensatore, la cui opera è stata paragonata alla Rivoluzione francese, sembra essere la giusta prospettiva.

*Claudio Lentini*