

Filosofia

PAUL RICOEUR, *Ermeneutica. Scritti e conferenze 2*, a cura di Vinicio Busacchi, Jaca Book, Milano 2023, pp. 258, euro 26.

Quasi vent'anni fa veniva a mancare il filosofo francese Paul Ricoeur (1913-2005), unanimemente riconosciuto uno dei padri dell'ermeneutica contemporanea e tra i maggiori pensatori del xx secolo. Da allora la sua biblioteca e il suo vasto archivio personali sono confluiti in un'istituzione chiamata Fondo Ricoeur, locato presso la libera facoltà di teologia protestante di Parigi. Da anni tale Fondo ha intrapreso la rimessa in circolazione di alcuni testi ricoeuriani ancora in forma di mano/dattiloscritti inediti e di altri già editi ma non facilmente reperibili da parte della maggioranza degli studiosi del filosofo, che ormai si sono moltiplicati a livello mondiale (Ricoeur è ampiamente tradotto e letto in inglese, anche in virtù dei suoi anni di insegnamento alla Divinity School dell'università di Chicago). Queste raccolte sono state puntalmente tradotte in italiano: nel 2020 è apparso da Jaca Book il volume *Intorno alla psicoanalisi. Scritti e conferenze 1*, curato da FrancESCO Barale [da me recensito in «Humanitas» 4(2020), pp.673-676]; a fine 2023 è invece stato pubblicato con il medesimo editore il volume intitolato *Ermeneutica. Scritti e conferenze 2*, a cura di Vinicio Busacchi (l'edizione francese fu predisposta da Daniel Frey e Nicola Stricker). In quest'ultimo libro sono raggruppati cinque lunghi saggi ricoeuriani esplicitamente dedicati a temi ermeneutici, saggi che risalgono agli anni Settanta e Ottanta e che sviluppano e integrano opere fondamentali come *La metafora viva* del 1975 (da noi tradotto nel 1981); la trilogia di *Tempo e racconto* apparsa dall'83 all'85; infine la raccolta *Dal testo all'azione* dell'86, che idealmente continuava le riflessioni de *Il conflitto delle interpretazioni*, già apparso nel 1969 (da noi nel 1977). Dei cinque saggi ora riproposti gli ultimi due si distinguono per la volontà del loro autore di approfondire un tema che, fino a metà degli anni Settanta, era stato solo marginalmente tematizzato in chiave filosofica, ossia la rivelazione biblica e i connessi miti soteriologici, temi tutti riconducibili a un ambito di "filosofia della religione", anche se Ricoeur sembra esitante a usare quest'etichetta disciplinare alla quale preferisce quello di ermeneutica *tout court*. Il primo di questi due testi si intitola *Ermeneutica dell'idea di rivelazione*, ed è la rielaborazione di una conferenza data a Bruxelles nel 1976; il secondo fu preparato per un convegno promosso da Giovanni Ferretti a Macerata nel 1988 e porta il titolo *Miti della salvezza e ragione* (già edito nel volume *La ragione e i simboli della salvezza oggi*, Marietti, Genova 1990). Tra i due quello che offre più spunti teoretici è però il primo, poco conosciuto anche tra i cultori dell'opera di Ricoeur.

Il saggio *Ermeneutica dell'idea di rivelazione* è emblematico della rigorosa metodologia filosofica di Ricoeur nella misura in cui questo maestro della riflessione, intesa come il pensiero che dispiega se stesso e non lascia nulla per assunto acriticamente, cerca di "disambiguare" i termini fondamentali della questione affrontata, qui il termine "rivelazione" da un lato e dall'altro lo strumento che

l'interroga, la "ragione". Ciò comporta un lavoro analitico, cioè letteralmente lo sforzo di sottoporre ad articolazione critica la nostra idea di rivelazione: l'idea infatti è mediana e mediatrice, oggetto di analisi essa stessa ma al contempo strumento per quell'analisi. In concreto, sul primo termine, siffatto lavoro porta a decostruire la rivelazione (sì come idea, ma già codificata e ri-tracciabile in testualità) in diverse tipologie di discorsi: il discorso profetico; il discorso narrativo; il discorso prescrittivo; il discorso di saggezza; il discorso dell'inno (che personalmente avrei tradotto "di gratitudine"). Questi cinque tipi di discorso coprono abbastanza bene lo spettro dei generi letterari in cui, se è permesso un gioco di parole, si rivela la rivelazione ossia viene a parola l'esperienza rivelativa nella sua forma originaria, prima cioè della sua elaborazione razionale, che in questo contesto si declina quasi sempre come teologia. Ecco il vettore della ricerca ricoeuriana, qui come frequentemente si trova altrove nelle sue riflessioni: un risalire (fenomenologicamente?) all'origine del concetto, nell'esperienza e nelle variegate forme in cui l'attingiamo, come se una "filosofia riflessiva" fosse condizione di possibilità e di pensabilità di ogni "filosofia speculativa". Ma poiché solo un paziente lavoro ermeneutico può guidarci in questa "riflessione" originaria, ecco che l'ermeneutica diviene il miglior strumento filosofico e la base per ogni ulteriore elaborazione concettuale, speculativa in senso lato e dunque anche teologica. Su questo Ricoeur è chiaro e molto convincente: «Un'ermeneutica della rivelazione deve indirizzarsi in modo prioritario alle modalità più originarie della lingua di una comunità di fede, di conseguenza alle espressioni con le quali i membri della comunità interpretano a titolo originario la propria esperienza per se stessi e per gli altri» (p. 180). La carica di implicazioni di quest'approccio è enorme, perché costringe chi pensa la fede ad andare alle radici storico-linguistiche del momento germinale di quella fede, con il rischio di constatare che l'evoluzione concettuale ha portato i simboli della fede a dire altro rispetto alla semantica di cui erano originariamente portatori. Poiché quello di Ricoeur è e vuole restare un metodo e un vettore (in dialettica, forse anche in polemica con altri metodi più fenomenologico-astorici e/o scientifico-positivisti, io credo), egli non si spinge a trarre conclusioni pratiche ("pastorali" diremmo noi) dal rigore del suo metodo, ma noi ben intuiamo quali e quante conclusioni siano potenzialmente possibili. Restiamo allora pure noi sul piano analitico, che restituisce all'idea di rivelazione la sua complessità discorsiva. Ma soprattutto metabolizziamo il fatto che esistono molti preconcetti, gadamerianamente intesi, anzi dei veri pregiudizi che ostruiscono una piena comprensione della rivelazione. Perciò il secondo passo da fare, secondo questo padre dell'ermeneutica contemporanea, è quello di demolire tali pregiudizi. A tal fine «occorre convincersi che i generi letterari della Bibbia [perché di questa specifica rivelazione stiamo parlando, del testo fondativo delle religioni monoteiste] non costituiscono una faccenda retorica che sarebbe possibile abbattere [leggi: rimuovere] al fine di portare alla luce un contenuto di pensiero indifferente al veicolo letterario» (*ibidem*). Da qui la sua proposta di ricostruire una "poetica" – in senso forte, direi aristotelico del termine – come "discorso sulle diverse possibilità dei discorsi", una poetica che

stia alle forme letterarie come la rivelazione sta ai cinque tipi (biblici!) di discorso visti sopra. Solo quest'approccio olistico e non pregiudiziale permetterebbe una comprensione più autentica del fenomeno chiamato "rivelazione" e come tale potrebbe darcene un'"idea", un'intellezione. Per quest'approccio Ricoeur usa gli aggettivi "polisemico e polifonico" che gli sono cari.

Nella seconda parte del saggio il termine sottoposto a vaglio analitico è "ragione", qui *pars pro toto* per la stessa filosofia, la quale deve assumersi la responsabilità di riconoscere la non-piena autonomia del soggetto pensante e la non-piena trasparenza del vero cui approda. E come la rivelazione non può celarsi dietro la pretesa di un'assoluta eteronomia, così la ragione non può fingere di poter godere di un'assoluta autonomia. Attraverso una serrata disquisizione sul senso analogico e metaforico del linguaggio, Ricoeur smonta ogni pretesa di assoluta indipendenza del soggetto (del *cogito*) dall'esperienza e dall'universo di segni senza i quali non potrebbe neppure esprimersi (forse neppure pensarsi pensante). È quel che definisce «lo spodestamento della coscienza nella sua pretesa di costituire in se stessa e a partire da se stessa ogni significazione. Questo spodestamento è operato sul terreno delle scienze storiche ed ermeneutiche, al cuore stesso del problema della comprensione» (p. 201). E siamo così risospinti al nucleo o tema centrale dell'ermeneutica ricoeuriana di quegli anni: la riscoperta del testo (e della testualità) come "mondo dell'opera", estesi sia alla scrittura sia all'oralità e che si estendono all'azione, al mondo del fare, giacché il dire è un fare e ogni azione è leggibile come un testo scritto. Temi familiari a chi conosca il corpus principale dell'opera ricoeuriana. La questione poi dei simboli e delle forme della scrittura biblica era stata esaminata da Ricoeur in due altri saggi affini, da tempo disponibili agli studiosi di lingua italiana: *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, del 1975 (in Italia edito a Paideia nel 1977; riedito da Claudiana nel 2021), tratto da un'opera collettiva dedicata all'esegesi come "metodo di esercizio di lettura"; ed *Ermeneutica biblica*, a sua volta del '75, tradotto e pubblicato da Morcelliana nel 1978. Nel saggio qui presentato, tuttavia, emergono anche temi nuovi, che verranno ripresi e sviluppati in seguito, come la questione della memoria (e dell'oblio) nella forma di una "ermeneutica della testimonianza", che torna centrale là dove si indagher seriamente la dialettica tra verità e storia. Il rapporto tra *histoire et vérité*, sulla scia di Gabriel Marcel e dell'esistenzialismo cristiano (da Kierkegaard a Mounier), segnò l'inizio della vocazione filosofica di Ricoeur e, come possiamo constatare in questi lavori della metà degli anni Settanta, restò sempre sottotraccia la sua preoccupazione teoretica. Del resto, cos'è la rivelazione se non un insieme di segni di questa dialettica e una narrazione di eventi in cui tale tensione dialettica si manifesta?

Come sempre la prosa di Ricoeur è complessa, in virtù della sua *vis* analitica, ma non è mai oscura e tanto meno oracolare. Nondimeno, la traduzione di questi saggi risulta a tratti difficile a leggersi e qua e là quasi incomprensibile. Sospettiamo un qualche difetto traduttorio dal francese, non necessariamente del traduttore/curatore ma *byproduct* di qualche artificio algoritmico che ha corretto, anzi s-corretto automaticamente il testo stravolgendone la semantica. Peccato. È

il prezzo che paghiamo alle moderne tecnologie, a conferma della tesi di fondo dell'ermeneutica ricoeuriana: meglio andare all'originale, all'origine e al punto germinale di ogni testualità; una fatica aggiuntiva certo ma senza la quale rischiamo di non accedere al senso pieno di ciò che vuol rivelarsi, ai significati e all'inesauribile polisemia e polifonia dei segni e dei simboli che abbiamo ricevuto dalla T/tradizione.

Massimo Giuliani

ARIANNA FERMANI, *Navigazioni filosofiche tra le parole greche del desiderio*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2024, pp. 144.

La parola “desiderio” custodisce etimologicamente la cifra dell'assenza e della lontananza, la tensione verso un “altro” a cui ci sentiamo legati; in essa convivono passione e azione, dolore e piacere. Forse nessuna lingua sa esprimerne le sfaccettature molteplici come quella greca, che conosce molti modi di dire il desiderio. Da qui muove la ricognizione di Arianna Fermani, docente di Storia della filosofia antica all'Università di Macerata, un itinerario innanzitutto filosofico – ma non privo di incursioni nella letteratura – che tocca otto parole greche del desiderio.

Il volumetto, agile nella lettura e nel formato, inaugura la collana “mare dentro”, nata dall'idea di contrastare l'«inabissamento del valore della parola» (p. 15) oggi in atto indagando parole antiche ed eterne, per «capire meglio chi siamo e chi vorremmo essere» e dunque «cambiare la rotta della nostra esistenza, se e quando è necessario» (p. 13). Se i termini esaminati suonano lontani, lo stesso non si può dire delle esperienze profondamente umane che essi evocano.

Ciascuno degli otto brevi capitoli è dedicato a una delle parole prese in esame ed è corredato da note di carattere bibliografico e di approfondimento, con occasionali richiami anche alla filosofia moderna e contemporanea.

Il desiderio come tensione e aspirazione è per i greci *órexis*, istinto naturale insopprimibile e, se non tenuto a freno, potenzialmente pericoloso, valorizzato appieno solo dall'imposizione di un limite. È *órexis* il desiderio di conoscenza che, secondo l'*incipit* della *Metafisica* di Aristotele, accomuna tutti gli uomini e la forza che, nella *Fisica*, spinge ciascun essere vivente verso la forma che gli è propria. Una possibile manifestazione di *órexis* è *boulesis*, il desiderio come volontà, aspirazione ragionata, slancio che non è frutto dell'istinto ma di un pensiero. Questa componente razionale manca del tutto nell'*epithymía*, il desiderio che annebbia il senno, il cavallo nero che mal tollera le briglie dell'auriga nel *Fedro* di Platone. È un desiderio che afferisce ai piaceri del corpo, che mira al soddisfacimento dei bisogni più bassi e, se incapace di trovare un punto d'approdo, rischia di trascinare nel vizio. Eppure, a testimoniare la ricchezza semantica, è lo stesso termine che nella *Retorica* aristotelica indica il desiderio di conoscenza, quasi un corrispettivo dello *studium* latino. *Hormé* sottolinea la capacità del desiderio di trasformare la tensione in impeto, di generare movimento; *óistros* ne conser-

va la dimensione dolorosa nell'immagine del pungolo che non concede tregua, del chiodo fisso che rende schiava l'anima che desidera. In ciò *óistros* è anche sinonimo di *mýmps*, "tafano", la cui accezione positiva è impiegata da Platone, nell'*Apologia di Socrate*, per descrivere il maestro, assillo della città di Atene.

Le ultime tre parole del desiderio esaminate sono accomunate dal legame etimologico con la vista e dalla discendenza divina: *Éros*, *Hýmeros* e *Póthos* – rispettivamente il desiderio erotico, il sogno a occhi aperti e lo struggimento per ciò che è lontano – nella tradizione mitologica sono fratelli, figli di Afrodite. Il primo, di gran lunga il più rappresentato nell'iconografia e forse anche per ciò il più familiare all'immaginario comune, è raffigurato come un giovane alato, capriccioso e astuto, che orchestra sotterfugi e scherzi spesso crudeli a cui nemmeno gli dèi possono sottrarsi. Nel *Simposio* di Platone è un demone, una creatura a metà tra uomini e dèi, nato dall'unione, durante il banchetto per la nascita di Afrodite, di *Póros*, "espediente", e *Penia*, "povertà".

La "navigazione" tratteggiata dell'autrice svela la pregnanza del concetto di "desiderio" e, di conseguenza, dei termini che i greci hanno coniato per significarlo. L'intento di indagare parole di una lingua antica per ricercarne le implicazioni per il tempo presente è motivato dalla convinzione, alla base dell'idea della collana e dei prossimi volumi già progettati, che, «senza passare attraverso una profonda "ecologia" del linguaggio, non potrà mai esserci nessuna vera trasformazione del mondo in cui viviamo» (p. 17).

Martina Veraldi

Teologia

Meister Eckhart. La luce dell'anima, Introduzione, traduzione e note di Marco Vannini, Lorenzo de' Medici Press, Firenze 2024, pp.186, €18,00

Il testo *Meister Eckhart. La Luce dell'anima*, curato da Marco Vannini – che i lettori attenti alle tematiche della mistica speculativa già conoscono per l'intensa e pluridecennale opera di traduzione dell'opera di Meister Eckhart (n. 1260 - m. in data incerta, entro 1329) – raccoglie venticinque sermoni, latini e tedeschi, alcuni finora inediti in italiano.

L'ampia e profonda introduzione di Marco Vannini termina con le parole programmatiche «è urgente tornare» (p. 33): ritornare, cioè, alla visione che unisce antica sapienza filosofica e messaggio evangelico affinché di quest'ultimo sia ancora dato di cogliere l'essenza salvifica, che è universale e al di là di determinati modi teologici o devozionali. Ed è "urgente" un tale ritorno, poiché l'atmosfera del nostro mondo occidentale quasi soffoca l'anelito spirituale autentico, gettando bocconi di pseudo-spiritualità in pasto a coloro che cercano una via che conduca oltre, al di là della pesante cappa di materialismo e consumismo. Ma spesso sono ancora narcisistiche le vie offerte, e un vano benessere psicofisico ne è la meta, mentre lo spirito è assente, sconosciuto, negato.

Il testo ripropone la distinzione paolina, e ancor prima platonica, tra uomo psichico e uomo spirituale: il primo – prevalente oggi – non comprende le realtà spirituali *«che sono per lui sciocchezze»* (p. 14), supponendo che le scienze che si occupano del corpo e della psiche siano sufficienti a donare conoscenza e salute, mentre purtroppo è assente nella nostra cultura la pneumatologia, conoscenza dello spirito *«e ciò spiega ad abundantiam non solo il vicolo cieco in cui si è cacciata la psicologia, ma, ben di più, l'enorme disagio esistenziale della società presente»* (p. 10). Il mito del progresso che corre verso un sempre maggior bene colonizza da tempo l'immaginario, trasformando l'esistenza in una sfrenata corsa in avanti, in ossequio al dogma che avere sempre di più sia garanzia di felicità per tutti: eppure l'infelicità guadagna sempre più spazio, manifestandosi in varie forme di malessere individuale e collettivo.

Ritorniamo allora alle parole dei sermoni di Meister Eckhart, autentico Maestro dello spirito: egli ci parla della scoperta – possibile ad ognuno e in ogni tempo – dell'uomo interiore, realtà profonda, luce *«senza spazio di tempo o di luogo, e senza alcuna rappresentazione di quegli spazi»* (p. 19), secondo le parole di Agostino a cui Meister Eckhart fa spesso riferimento, collegandosi così idealmente al grande insegnamento del neoplatonico Plotino che profonda influenza ebbe sullo stesso Agostino.

La realtà profonda che abita nell'interiorità – luce pura, assoluta quiete, essenza divina – è purtroppo di solito oscurata dalla prepotente attività dello psichismo, saldamente bloccato nel suo pensarsi un "io", legato a desideri, paure, conflitti e, in una parola, alla volontà propria. E da ciò viene ogni sofferenza umana; da ciò deriva anche la necessità di un cammino di svelamento della luce che sempre è accesa nel fondo dell'anima. Secondo il dettato evangelico – *«chi vuole seguirmi, rinunci a sé stesso»* (p. 15) – lo svelamento avviene tramite il distacco dalle dimensioni della corporeità: tempo, spazio e molteplicità, e così conduce a riconoscersi come spirito, vita, beatitudine, amore, *«unione inscindibile di intelligenza e amore universali»* (p. 29).

Le parole dei sermoni di Meister Eckhart sono universali, suonano familiari nella mistica di ogni cultura, laddove esista la comprensione del fatto che *«ad un "io" determinato, nato nel tempo e destinato a perire, ovvero questo corpo e questa psiche che mi accompagnano variamente nel tempo – non dirò che "sono" perché ad esso non inerisce l'essere – fa riscontro un "io" più vero, un "io" spirituale. Che è fuori del tempo, nell'eterno, nell'Uno, e questo, propriamente questo, io sono»* (p. 12). Per esempio, in ambito di Buddhismo Mahayana, troviamo profondi insegnamenti riguardo la realtà luminosa, la ricchezza inesauribile che pulsa al fondo di ogni essere umano, che tuttavia non è riconosciuta da chi vive immerso in un'attività tutta esteriore e, a causa di questo suo ignorare, sperimenta soltanto sofferenza e continua percezione di privazione. Questa realtà luminosa e inesauribile potrà svelarsi a poco a poco attraversando diversi stadi fino alla completa liberazione di essa dalle maglie dell'oscurità e dell'ignoranza di chi davvero si è. Ugualmente in Meister Eckhart troviamo la descrizione dei vari tipi di persone e delle modalità con cui in esse la luce divina si manifesta, dalla completa oscurità

e non riconoscimento fino allo svelamento completo (cfr. p. 113). Similare anche il percorso indicato per svelare tale realtà nascosta nell'interiorità: abbandonare l'attaccamento a un piccolo io e così aprire la porta alla percezione della ricchezza dell'interdipendenza infinita di tutto nel Tutto e all'incondizionato amore universale. In entrambi i casi, poi, è richiesto un impegno radicale e continuo perché il distacco si attui in modo significativo, come afferma Meister Eckhart: *«l'uomo, per il regno dei cieli, deve dare tutto quello che ha: la volontà propria. Finché mantiene ancora qualcosa della volontà propria non ha meritato il regno dei cieli.»* (p. 115). Quando abbandona la volontà propria, i legami al suo piccolo io, allora *«pienamente l'anima diventa l'essenza che è Dio, e non di meno»* (p. 121).

Riguardo al termine Dio – fondamentale in ogni teologia – si può dire che esso per Meister Eckhart sia soltanto un nome tramite il quale la nostra cultura esprime quella che è una realtà indicibile: *«Chi conosce qualcosa in Dio e gli attribuisce un nome, quello non è Dio. [...] Infatti Dio è al di sopra dei nomi, e inesprimibile»* (p. 102). Risuona l'ammonimento di Lao Tse, filosofo cinese del VI secolo a.C.: *«Il Tao di cui si può parlare non è l'eterno Tao»*, a ricordarci – allo stesso modo del Nostro – che l'esperienza dell'assoluto non sarà mai concepibile in parole e concetti.

Il commento di Marco Vannini ci aiuta a comprendere come per Meister Eckhart le teologie, e le mitologie, siano in sé stesse fasulle poiché ci parlano e ci inducono a immaginare Dio come altro rispetto al nostro essere: anche riguardo, dunque, alle immagini e rappresentazioni di Dio si deve esercitare il distacco, per giungere a realizzare – letteralmente: rendere reale – la conoscenza di sé, del fondo dell'anima, in cui si scopre che *«il fondo di Dio è il mio fondo, e il mio fondo è il fondo di Dio»* (p. 23). Al di là quindi di ogni immagine preconcepita, di ogni attaccamento al già dato e già detto, libero e distaccato: così il Magister ci indica la strada di un vero “post-teismo” o “trans-teismo”, in cui ciò che è ricercato non è una differente rappresentazione concettuale o immaginativa ma quella profonda esperienza interiore in cui l'anima *«non è più ridotta all'apparenza, alla congettura, alla fede, giacché è giunta alla verità»* (p. 132), sperimentandosi direttamente come uno nell'Uno. E questa conoscenza non è comparabile alla conoscenza di un oggetto altro dal conoscente: *«Fino a che una cosa è oggetto della nostra attenzione, non siamo ancora uno nell'Uno. [...] Perciò non si può vedere Dio che nella cecità, conoscerlo con la non-conoscenza»* (p. 131).

Distacco, dunque, da concettualità, rappresentazioni, immaginazioni, e soprattutto distacco dalla volontà propria; non si deve tuttavia cadere in un errore nihilista, cioè pensare che Meister Eckhart insegni un distacco dal mondo nel senso di isolamento e indifferenza ad esso anzi, il distacco dalla volontà egoica conduce ad attività disinteressata svolta per puro amore: *«[...] pregano incessantemente coloro che compiono le loro azioni per amore di Dio, con amore sempre uguale, uscendo dal proprio io senza ricercare il benché minimo godimento»* (p. 129). Come in ogni autentica visione spirituale, la conoscenza di sé e del Tutto come Uno mai è disgiunta dalla qualità relazionale dell'Amore incondizionato, donato in libertà e distacco.

Ritornare, dunque, “*urgentemente*” si diceva all’inizio, a considerare l’essere umano nella sua oggi negletta dimensione interiore, appoggiandoci alla squisita sintesi di filosofia greca e messaggio evangelico quale emerge, in questo caso, dai sermoni eckhartiani: non è esagerato dire che ricollegarci a questa radice potrebbe essere una via per condurci fuori dal caos e dalla sofferenza del tempo presente nel nostro mondo occidentale. Questo è un motivo in più per essere grati all’instancabile opera di Marco Vannini che ci interpella a riportare in vita – innanzitutto in noi stessi – questi antichi insegnamenti, non soltanto per un interesse intellettuale ma, soprattutto, come via di conoscenza e amore che possa donare una possibilità migliore in cui ritrovare la nostra più piena umanità.

Raffaella Arrobbio

MARCO VANNINI, *Sulla religione vera. Rileggere Agostino*, Lindau editore, Torino 2023, pp. 181.

Prendendo spunto dal trattato *De vera religione* di Agostino, Marco Vannini costruisce un’appassionata – e appassionante – perorazione in favore della *religione del logos*, della religione della ragione, del cristianesimo come religione del Logos, cioè dello spirito.

Nel troppo malinteso e criticato discorso pronunciato nel 2006 a Ratisbona, papa Benedetto XVI proponeva di superare la moderna limitazione della ragione a ciò che è empiricamente verificabile, e riaprire ad essa il suo antico e più ampio orizzonte, nel quale la tradizione della fede cristiana è illuminata dal *Logos*. E si domandava se l’interrogarsi su Dio per mezzo del *Logos* sia ancora valido oggi o debba essere relegato al passato: il libro di Vannini risponde proprio a questa domanda sostenendo – con le parole di Agostino del *De vera religione* – che «filosofia – cioè ricerca della saggezza – e religione sono la stessa cosa» (p. 13) e «Paradossalmente, queste tesi sono ancor oggi sostenibili, purché si ripristini il significato originario e fondamentale dei termini essenziali: filosofia, religione, cristianesimo» (p. 14). Proprio questa è, dunque, la ricerca che l’Autore sviluppa nel testo, assumendosi l’onere di chiarire quei termini fondamentali – filosofia, religione –, nella convinzione che essi possano donarci la possibilità di un cristianesimo rinnovato, che ritrovi le sue radici di «esercizio spirituale» (p. 74) fondato sull’essenziale indicazione evangelica: «*abnegare semetipsum*» (p. 144), esercizio di distacco che profondamente trasforma l’essere umano aprendolo all’esperienza dello spirito, esperienza che «essenzialmente è un ritorno dell’Io a sé stesso: non più l’individualità egoistica, ma ciò che veramente siamo, ragione universale» (p. 72).

Questa esperienza è universale, al di là dei sistemi culturali, religiosi e di credenze particolari anzi, «la credenza, e la rappresentazione che la segue, fanno da ostacolo al comunicarsi della pura luce e alla trasformazione dell’anima in quella luce» (p. 145).

Nell’attualità del nostro mondo – pervaso sempre più sottilmente da relativismo, materialismo, oblio della trascendenza, tutti fattori implicati purtroppo

nell'aumento collettivo di infelicità, insicurezza, paura, angoscia e solitudine, sofferenza alla quale con i mezzi attuali non sembra sia facile trovare rimedio – l'opera che Marco Vannini ci propone potrebbe essere qualificata come "terapeutica" in quanto offre la possibilità di scoprire l'antica sempre nuova realtà «*altra* da quella del corpo, del tempo, del molteplice» (p. 17); l'esperienza di tale realtà «pura luce, che nell'anima appare quando essa si è liberata dal molteplice» (p. 21) potrebbe essere fonte di guarigione davvero radicale per chi in tal modo ritorni a percepirsi come spirito, libero dall'autolimitazione del vivere in una esclusiva dimensione di corpo e psiche.

È questa, in fondo, l'esperienza "terapeutica" incontrata da Agostino: egli – come racconterà poi nelle *Confessioni* – uscì dalla confusione interiore che caratterizzava i suoi anni giovanili grazie non soltanto all'ascolto della predicazione del vescovo Ambrogio di Milano, ma in modo eminente grazie alla lettura di libri di autori neoplatonici che lo condussero a sperimentare la vera essenza dell'esperienza interiore dell'anima e di Dio, che è al di là di ogni idolatrica superstizione, e inoltre «non dipende da testi sacri o da autorità ecclesiali» (p. 16).

Plotino è dunque alle spalle del giovane Agostino, indirizza la sua ricerca, gliene indica il metodo – *Non uscire fuori di te, ritorna in te stesso* (*De vera religione*, xxxix, 72) – e lo conduce alla meta che «si vede solo là "dove è la luce senza spazio di luogo e di tempo, e senza alcuna rappresentazione di quegli spazi", ovvero fuori da ogni determinazione storica» (p. 16).

In *Sulla religione vera* Vannini ci offre una interessante carrellata di autori espressione della filosofia greca classica, intesa non come «insegnamento di una teoria, e meno ancora esegesi di testi, ma un'arte di vivere, uno stile di vita determinato, che impegna tutta l'esistenza. È una vera e propria conversione, che cambia l'essere di chi la compie» (p. 45). Questi aspetti caratterizzanti la filosofia antica si travasano direttamente nella via cristiana dei primi secoli, comprendendo così anche Agostino che, in questo senso, non rappresenta certo un'eccezione allo spirito del suo tempo, che vede confluire l'esperienza della filosofica greca con l'insegnamento evangelico.

Come ci fa notare l'Autore (p. 87-88), Agostino, nel prosieguo della sua esistenza, entrerà poi in contraddizione con il sé stesso giovane lettore di Plotino: diventato vescovo, assume gli atteggiamenti tipici del difensore dell'istituzione ecclesiastica di cui è rappresentante, spingendosi anche su modalità polemiche estremiste, potenzialmente aggressive. Non è da dimenticare nemmeno che dobbiamo ad Agostino – nel XIX libro del *De Civitate Dei* – la teorizzazione dottrinale della guerra giusta (anche se Agostino non usa esplicitamente questa espressione, lasciandola uscire implicita dal discorso: sarà Tommaso d'Aquino a evolvere linguisticamente il concetto agostiniano e ad introdurre direttamente il termine *bellum iustum*) in cui l'uccisione del nemico non è più da considerarsi peccato, qualora il fine della guerra sia appunto giusto.

Questi allontanamenti dal dettato più strettamente evangelico non cancellano tuttavia, almeno per Marco Vannini, il valore del primo Agostino – neoplatonico – attraverso il quale, da un lato, si prolunga nel mondo cristiano l'influenza della

mistica plotiniana e, d'altro lato, si apre così la strada a tutta la mistica speculativa cristiana, che troviamo nel libro tratteggiata dall'Autore in molteplici esempi, da Meister Eckhart a Henri Le Saux, da Sebastian Franck a Giovanni della Croce.

La rilettura del pensiero dell'Agostino neoplatonico è oggi non soltanto una curiosità intellettuale ma, anche, un'opportunità per riscoprire il cristianesimo come religione del Logos, religione dello spirito, «erede del miglior pensiero classico, in una visione che niente ha a che fare con fatti storici o, meglio, mitologici, ma che si basa solo sull'esperienza interiore, *testimonium animae*, valida in universale, in ogni tempo e in ogni luogo» (p. 16).

Raffaella Arrobbio

Letteratura

FRANCESCA D'ALESSANDRO - DANIELE MOZZONI, *L'armonia semantica della poesia di Montale*, Prefazione di Enrico Girardi, Le Lettere, Firenze 2024, pp. 212.

Alle pagine giovanili del *Quaderno genovese* Eugenio Montale consegna l'idea che «la letteratura è musica» e «le lettere tendono sempre più alla musicalità». Quasi cinquant'anni più tardi, in *Auto da fé*, ribadirà che «la parola veramente poetica contiene già la propria musica». Non si tratta, però, solo di melodia, se spesso si spinge a parlare della presenza di «armonici» nel tessuto del testo: la letteratura e, più nello specifico, la poesia avrebbero in sé come componente intrinseca l'armonia, che permette di leggerle e interpretarle con l'ausilio di categorie mutate dalla musica, senza che ciò significhi snatarle o negarne le specificità irriducibili. È questo il fondamento del metodo critico delineato in questo volume da Francesca D'Alessandro, docente di Letteratura italiana e di Storia della critica e della storiografia letteraria all'Università Cattolica, e Daniele Mozzoni, insegnante di lettere e culture in Storia della critica e della storiografia letteraria. A partire dal principio della confluenza delle arti più volte ribadito con convinzione dallo stesso Montale, gli autori propongono una lettura originale delle prime tre raccolte del poeta ligure: *Ossi di seppia* (Gobetti, 1925; poi nell'edizione accresciuta Ribet, 1928), *Le occasioni* (Einaudi, 1939) e *La bufera e altro* (Neri Pozza, 1956).

All'indagine delle raccolte poetiche è premessa un'annotazione metodologica che chiarisce che cosa si intenda per musicalità della poesia: oltre il significante e le figure di suono, si tratta, più in profondità, di «una sorta di grammatica del pensiero e delle emozioni di cui è intessuta l'opera, l'essenza profonda della modalità comunicativa del mezzo espressivo di ciascuna arte» (p. 20). Il primo passo per rinvenire le tracce di questa trama musicale è l'individuazione degli armonici, «unità semantiche ricorrenti» che non si esauriscono nelle corrispondenze lessicali e che «svolgono il ruolo di vere e proprie funzioni relazionali, capaci di rivelare, nel suo farsi, la direzione poetica man mano impressa dall'autore al

testo» (*ibi*). Segue una ricostruzione dell'ordine cronologico di stesura dei componimenti, al fine di determinare la funzione di ciascun armonico nel disegno complessivo dell'opera anche in rapporto all'ordine di comparsa. Il percorso così tracciato conduce il lettore – in questo caso – della poesia di Montale ad allontanarsi dai sentieri interpretativi dominanti, senza per ciò rinunciare al sostegno di metodi critici consolidati, dalla variantistica alle concordanze, dall'ordine cronologico di redazione dei testi al loro rapporto con le vicende biografiche dell'autore e con gli auto-commenti affidati a interviste e carteggi. Tra questi ultimi si ricorda, in particolare, il cospicuo scambio epistolare con Sergio Solmi (1899-1981), a sua volta poeta, amico di una vita e non di rado prima, lucida coscienza critica di Montale (*Ciò che è nostro non ci sarà tolto mai. Carteggio 1918-1980*, a cura di F. D'Alessandro, Quodlibet, Macerata 2021).

A questa premessa segue un agile *Glossario critico*, che sintetizza – anche a beneficio del lettore inesperto nel campo – i concetti essenziali presi a prestito dal lessico musicale. Le definizioni, avvertono gli autori, non sono da intendersi come categorie da applicare in maniera univoca, ma come strumento duttile da adattare, di volta in volta, all'opera d'arte presa in esame, senza la pretesa di costringerne l'individualità entro uno schema interpretativo rigido. E la scelta di una terminologia musicale non intende negare l'autonomia del linguaggio poetico, ma è legittimata e, anzi, resa necessaria, dal fatto che «ogni arte specifica “stinge” sulle altre arti», come lo stesso Montale scrive in un articolo pubblicato sul «Corriere della Sera» il 25 settembre 1962. Ne risulta un metodo che potrebbe prestarsi alla lettura di ogni opera letteraria, in prosa e in poesia, soprattutto quando la sua applicazione è suggerita – com'è per Montale – da dichiarazioni di poetica dell'autore, ma, in ogni caso, solo a condizione che sia giustificata dalla natura del testo che l'atto critico, per sua vocazione, si impegna a non tradire. In linea con questo principio, l'indagine delle raccolte del poeta ligure è sorretta da un confronto costante con i testi, ampiamente citati e ricapitolati nell'*Indice dei titoli e dei capoversi*.

La coerenza del metodo proposto si misura soprattutto nell'esame, più approfondito e sistematico, degli *Ossi di seppia*. La poesia di Montale ha origine, per sua stessa ammissione, dalla percezione di una profonda disarmonia con la realtà, dall'esigenza avvertita di «risolvere tutte le antitesi [...] nell'opera di bellezza». Da qui sorge lo slancio a oltrepassare quel muro «scalcinato» contro cui si stampa l'ombra dell'«uomo che se ne va sicuro» (*Non chiederci la parola*), nel tentativo di avvicinare una verità sfuggente, di trovare «una maglia rotta nella rete» (*In limine*), «l'anello che non tiene» (*I limoni*), di spingere lo sguardo verso l'Altro. In questa tensione dinamica, metafisica, gli autori identificano l'unità semantica originaria della poesia di Montale, la tonica della raccolta, «centro gravitazionale delle ricorrenze semantiche» (p. 28).

Nella lirica *Riviere*, collocata in chiusura già nell'edizione Gobetti, il poeta si augura, «ballottato come l'osso di seppia dalle ondate», di «svanire poco a poco» per fondersi nei colori dei tramonti e rifiorire nel sole. L'amore giovanile per Anna degli Uberti accende in lui la speranza che un accordo con la vita e con

l'esistente sia davvero possibile: così la tonica trova nel tema amoroso la sua dominante, la funzione che le si contrappone e «la verifica, la compie, la rafforza: una sorta di contrafforte dialettico» (p. 28). L'armonia completa con il creato, che al poeta fanciullo sembrava possibile, rappresenta però un approdo soltanto apparente, destinato a infrangersi con la fine dell'infanzia. La dominante degli *Ossi di seppia* – l'amore, seppur sottovalutato dai primi critici – prende forma soprattutto attorno alla figura di Paola Nicoli, a cui, in *Casa sul mare*, il poeta confessa: «forse solo chi vuole s'infinita, / e questo tu potrai, chissà, non io». A lei augura la possibilità di salvarsi, di sfuggire alle maglie della necessità, che vede negata a se stesso.

Il percorso disegnato da D'Alessandro e Mozzoni prosegue con un'incursione, più panoramica, nelle due raccolte successive agli *Ossi di seppia*, *Le occasioni* e *La bufera e altro*, tra continuità armonica e variazioni di tonalità. Ne emerge con chiarezza l'idea che il pensiero poetico di Montale abbia nella disarmonia il suo punto di partenza ma non d'approdo e che, lungi dall'arenarsi nel nichilismo del male di vivere, sia piuttosto animato dal desiderio di proseguire in un cammino di ricerca. L'esistenza di un'armonia musicale nella poesia è per Montale un'esigenza espressiva che fa da contrappunto a un'armonia possibile con la realtà. O, viceversa, «resta il dato che in Montale, nonostante tutto, un'armonia con la realtà o con la vita pare possibile; che questa trovi un corrispettivo poetico e musicale [...] è più di un presentimento» (p. 162).

Martina Veraldi