

Anno XIV

Numero 31

Ottobre 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie II

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 31

ottobre 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II) †

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II

Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

EDITORIALE

Sacro / Teologie II 6

TEMI

Antonio Albano - *La geometria aurea della Piazza dei Miracoli* 8

Alberto Giovanni Biuso - *Pilato, il Sacro* 32

Roberta Corvi - *Dimostrare l'esistenza di Dio. La riflessione di Sofia Vanni Rovighi* 43

Sarah Dierna - *Caduta e redenzione nella morte di Ivan Il'ič. Una lettura gnostica* 55

Daniele Iozzia - *Semplificazione formale ed espressione del sacro in Ingres* 63

Marica Magnano San Lio - *Fede filosofica e *Glauben* in Karl Jaspers: considerazioni epistemologiche e antropologiche* 75

Leonardo Messinese - *Il rigore del concetto, l'ordine del senso e la teologia filosofica. Risposta a Massimo Epis* 85

Enrico Moncado - *Heidegger: un itinerario escatologico (1919-1927)* 100

Enrico Palma - *Dalla fisica alla metafisica. Per un sentimento sacro dell'esistenza* 114

Angelica Rocca - *Νόμος ο Φύσις? Benjamin, Agamben e la vita sacra come soglia* 128

Salvatore Tedesco - *Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen. La letteratura di fronte al messianico. Quattro brevi esempi* 138

TEMI - II

Stefano Isola - *Né il vero né il falso, semmai l'irreale: quali esperienze musicali nel mondo post-covid?* 149

Giuseppe Savoca - *Informatica umanistica, infocrazia, automi e intelligenze artificiali* 162

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - *Proclo* 176

Michele Del Vecchio - *Augusto Del Noce* 183

RECENSIONI

Sarah Dierna - *Una critica del lungotermismo* 194

Valentina Surace - *La responsabilità dell'inconscio. A partire dalla psicoanalisi di Jacques Lacan* 199

DALLA FISICA ALLA METAFISICA. Per un sentimento sacro dell'esistenza

Enrico Palma

Università di Catania

*Viviamo nella caduta.
E che almeno sia gaia¹.*

La separatezza

Come sempre accade nei romanzi di Kundera, prima di entrare nel vivo della narrazione e delle relazioni che i personaggi intrattengono tra di loro, ci si imbatte nella lettura di quella che potremmo definire una *premessa filosofica* in piena regola. Un'introduzione sul senso filosofico dell'idea che il romanzo servirà a esprimere, a rappresentare plasticamente, l'istituzione di una cornice storico-ermeneutica che definisce l'alveo in cui ci si muoverà. Le parole-concetto messe in tensione tra di loro dalla maestria di Kundera, in particolare ne *L'ignoranza*, sono poche ma densissime, e si raggruppano in ritorno e nostalgia.

Kundera propone una ricostruzione del sentimento legato al ritorno, alla «grande magia del ritorno»² a seguito della quale, se sortisce il suo effetto, la separazione e la distanza si annullano, lasciando spazio a una vera gioia, quella del ricongiungimento, della dissoluzione del malessere causato dal trovarsi in un luogo che non si sente come il proprio. Il sentimento del ritorno, secondo lo scrittore ceco, diventa inoltre meno sfocato se lo si affianca, almeno in maniera duplice, da un lato alla tristezza e dall'altro al dolore. Da cui deriva, come possibile sintesi descrittiva del sentimento del ritorno, la nostalgia. Come prima testimonianza di tale sentimento, Kundera afferma che è frequente caratterizzarlo «come la tristezza provocata dall'impossibilità di ritornare in patria. Rimpianto della propria terra. Rimpianto del paese natio»³. A cui aggiunge, attingendo dalla tradizione greca e dall'eroe del ritorno per antonomasia,

1 A.M. Ripellino, *Notizie dal diluvio, Sinfonietta, Lo splendido violino verde*, a cura di A. Fo, F. Lenzi, A. Pane e C. Vela, Einaudi, Torino 2007, p. 243.

2 M. Kundera, *L'ignoranza*, trad. di G. Pinotti, Adelphi, Milano 2001, p. 11.

3 Ivi, p. 11.

Ulisse, il sentimento del ritorno come nostalgia in quanto «sofferenza dell'ignoranza. Tu sei lontano, e io non so che ne è di te. Il mio paese è lontano, e io non so che succede laggiù»⁴.

Il sentimento del ritorno, sommando le prospettive che Kundera considera, è quindi una forza del negativo: la tristezza per una lontananza, per una pienezza possibile ma distante nel tempo e nello spazio che risulta attualmente inattuabile; il rimpianto per il luogo da cui si è germinati e che era casa, lo spazio del sicuro, dell'affidamento certo, del benessere di reggersi in una zona ferma; il non sapere circa il luogo da cui si proviene, in cui non ci si trova ma si vorrebbe essere; e quindi il dolore per l'ignoranza, per il mancato sapere delle sorti di un luogo che si vorrebbero intrecciate alle nostre.

I dubbi e le amarezze con cui si conclude questo romanzo di Kundera inducono in verità a interrogarsi non tanto sulla funzione politica e identitaria dell'esilio e del sentimento del ritorno a esso collegato, bensì sul senso *metafisico* del plesso concettuale tristezza-dolore-ignoranza. C'è da chiedersi, infatti, se la nostalgia come espressione del ritorno non sia solo un esistenziale che si presenta in particolari circostanze ma una caratteristica propria della relazione tra io e mondo, tra esserci ed essere. Sugerirei quindi di guardare alla cosa in modo più originario, rintracciandovi le radici più fonde del problema, di guardare insomma alla vita come si presenta separata dal tutto da cui proviene, strappata all'omogeneo per divenire una forma, per essere ciò che è, per diventare essa stessa *metafisica* come ente isolato dagli altri corpi, dall'altra fisica, quella inorganica e non senziente, da cui il vivente, e in particolare il vivente uomo che noi siamo, si configura come una fisica diversa, inserita nel tutto ma formata nel senso di percepire tramite intuito, emozione e intelletto la sua separatezza di base, il sapere della sua stessa forma.

Una metafisica del vivente come sentimento e come scienza, che avverte il suo emergere separato nella propria forma e che sa di essere oltre, *metà*, al di là dei meri corpi, delle forme che non possono sapere, dell'ignavia del resto della totalità dell'ente. Una metafisica perciò in cui il sentimento e il sapere di tale separatezza, di questo oltre nel quale ri-

⁴ Ivi, p. 13.

siede propriamente la sua essenza come metafisica, fanno ripiegare ciò che è separato sulla sua condizione, sulla distanza, che è prossimale se non spiegata ma abissale se tenuta nella divaricazione dal ragionamento filosofico. L'umano, come essere il quale sente e sa filosoficamente della sua separatezza, è tale poiché è oltre la fisica dei corpi in virtù del suo distacco, reso tale da sentimento e conoscenza, da intuizione e sapere; ed è metafisico poiché può fare di questo sapere come intuizione esistenziale di sé un sapere generale, una scienza che indaghi l'essenza dell'origine e delle implicazioni di tale *metà*, di questo oltre, scarto, cambio di passo nella materia del mondo.

Il vivente umano incontra se stesso quando ragiona metafisicamente sul suo essere triste, sofferente e ignorante, poiché è avvizzito dal depotenziamento che riconosce in se stesso a partire dall'oltre che lo sovrasta; devastato dal decadere continuo e infermabile che è la sua vita inserita nel tempo; frustrato dal non sapere in merito alla sua provenienza, alla sua caduta, al luogo in cui l'ignoranza è in verità sinonimo splendente di intatta perfezione.

Perfezione che qui possiamo provare a definire come *sacro*, a cui l'ente consapevole, se vuole sperare in una serenità esistenziale, deve fare ritorno con il pensiero, più precisamente con il pensiero metafisico. La presente riflessione, per quanto sintetica, vuole allora proporsi come una ricognizione metafisica dell'esistenza umana nel mondo, il cui compito è interrogarsi sull'intero/sacro, sulla dinamica relazionale esserci-essere, sulla possibilità che il sapere può rappresentare come somma grazia del vivere.

Sentire il sacro

Una riflessione paradigmatica sul sacro è certamente quella di Rudolf Otto, punto d'incontro obbligato per qualunque argomentazione che voglia prendere le mosse da questo tema. Tuttavia, la domanda a cui sembra rispondere non è tanto *che cos'è il sacro?* – domanda che, pensando a Wittgenstein, forse non può nemmeno porsi – bensì sull'essenza del suo mostrarsi, qual è la natura della sua apparenza, quali sono i fenomeni, religiosi per lo più, in cui il sacro si rivela e si pone alla

comprensione. Non è quindi un caso che nel libro *Otto* faccia più volte riferimento alla filosofia kantiana, definendo il sacro come un concetto *a priori* dell'umano, un trascendentale del suo essere. Sarebbe però improprio definirlo un trascendentale della ragione, poiché è dalla sfera dell'irrazionale che *Otto* lo fa derivare: in termini più esatti si potrebbe dire che il sacro è l'inspiegabile fascinoso, è il tremendo e potente del mistero dell'essere che irrompe nell'esistente, a cui l'umano tenta di attribuire una parola che lo colga e lo esprima.

Otto, pur evitando di fornire una definizione rigorosa e circostanziata di numinoso – il concetto cardine della sua riflessione – ne suggerisce la comprensione tentando una mediazione tra soggetto e oggetto, un accorrere dell'un polo verso l'altro: afferma infatti che il numinoso riguarda il sacro, come esperienza religiosa di apparizione del divino, e l'umano, il quale, con i suoi strumenti sia razionali sia soprattutto sensibili, cerca di cogliere la circostanza in cui si trova. Il numinoso è una questione di risposta interna al trascendentale di cui l'umano è dotato per organizzare il contatto con il divino, il modo insomma in cui egli è, percepisce se stesso e la sua relazione con il mondo e con la possibilità somma di senso, che può consentirgli uno squarcio sulla struttura cosmica e sulla verità.

Ci chiediamo quindi se il numinoso in quanto tale valga come categoria *a priori* del religioso oppure se possa riferirsi anche ad altre sfere, imparentate comunque con il sacro e sollecitate da quest'ultimo. Un'esperienza non del trascendente ma dell'immanente, l'esperienza del contatto tra il sé e il circostante (o in senso largo il trascendente come ciò che supera e sta oltre il soggetto, anche alla Husserl), in riferimento ad alcuni fenomeni del vissuto individuale o della relazione io-mondo. Sacro da intendersi quindi non come quell'area di contatto ineffabile in cui umano e divino si toccano e in cui si concepiscono le religioni, la tangenza tra il naturale e il sovrannaturale a cui il numinoso dà appunto senso, bensì come l'*esistente* in quanto tale, la sostanza irriducibilmente materica dell'universo, il *plenum* del mondo nel suo eterno divenire e nella sua perfetta serenità.

Molto spesso si definisce il sacro come il perfetto eterno che subentra, agisce o fa sentire la sua presenza all'interno della temporalità umana,

che è segnata da corruzione, morte e dolore: in altre parole, il durevole fuori dal tempo che nel tempo non conosce una definizione. Possiamo esprimere con precisione il concetto lasciando la parola alla prosa lucida e tagliente di Cioran, la cui riflessione filosofica è intrisa di questi temi: «C'è un'eternità vera, positiva, che si estende al di là del tempo; e ce n'è un'altra, negativa, falsa, che si situa al di qua: quella stessa in cui imputridiamo, lontano dalla salvezza, fuori dalla competenza di un redentore, e che ci libera di tutto privandoci di tutto. Destituito l'universo, ci esauriamo allo spettacolo delle nostre apparenze. Si è forse atrofizzato l'organo che ci consentiva di percepire il fondo del nostro essere? E siamo per sempre ridotti alle nostre sembianze? Quand'anche si contassero tutti i mali di cui soffrono la carne e lo spirito, essi non sarebbero ancora nulla in confronto al male che deriva dall'incapacità di accordarci con l'eterno presente o di rubargli, per goderne, anche solo una briciola»⁵. Ma in una dimensione di perennità del divenire in cui è la materia a permanere pur nel suo mutare, a essere sacro è appunto il suo fattore invariante, la *hyle*, la materia stessa e la perennità delle strutture in cui si articola e di cui si occupa la metafisica.

Gli dèi sono le forme in cui la materia si dà ed essa stessa è dio. Ipotizzare un essere altro o un Altrove è dunque chiaramente insensato. Il sacro è immanente al mondo, è «qui, ora, sempre, è l'unità di materia, animalità, mondo»⁶. Con l'espressione *teologia del tempo*, Alberto Giovanni Biuso cerca infatti di argomentare una metafisica che vada al di là degli enti visibili, oltre la differenza di essere ed enti, al di là di un antropocentrismo che concepisca l'umano come un dio inconcusso. È una presa di petto di tutto il dolore dello stare al mondo, di essere stati gettati in esso come umani con un nascere inteso come non necessario, di pensare un riscatto, di redimere la finitudine che ci sostanzia in una riflessione che, consapevole del limite, vada al di là del limite stesso.

Le nozioni di sacro e di numinoso di Otto sono dunque da conservare e rilanciare, anzi da ampliare come percezione e intuizione della sacralità della materia e delle sue strutture deducibili filosoficamente dalla re-

5 E.M. Cioran, *Storia e utopia*, a cura di M.A. Rigoni, Adelphi, Milano 1982, pp. 127-128.

6 A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, Leo S. Olschki Editore, Firenze 2020, p. 85.

lazione io-mondo, dal modo fondamentale del *sentirsi* e infine dell'*essere* con cui l'umano dà un senso a se stesso e al tutto di cui fa parte.

Si dirà che affermare ciò, estendere il numinoso al sentimento della totalità materica dell'ente in quanto tale, esclude di fatto l'eccezionalità di quei particolari fenomeni che Otto definisce religiosi, oppure che intendere il tutto come sacro significhi svilirlo. In questo punto di vista è invece da riconoscere un egualitarismo ontologico individuato nella dignità materica dell'universo, in cui la vita organica (compresa quella umana) è solo una parte infima e trascurabile, la quale è misera in confronto al resto che la sovrasta ma grande per la possibilità di ottenere redenzione grazie al pensare tutto questo. Sacro è quindi il mondo, l'universo, la materia che lo compone e che varia incessantemente; e sacra è la relazione *sentita* dall'umano che riconosce nell'intero la presenza del divino, la sua sostanza e anche il suo continuo manifestarsi.

Numinosa deve allora diventare l'esistenza nella sua totalità: il sentimento di un essere-inseriti nel mondo in cui la grazia della materia giunge alla sua pienezza nell'istante della comprensione della dinamica metafisica che governa l'intero, l'essere, dell'appartenenza sacrale al tutto che vince la tenebra che è la vita consapevole staccatasi dal grembo materico, la quale può ritornarvi sentendo il sacro, quel mistero che non è «per la creatura solamente qualcosa di meraviglioso, ma qualcosa di meravigliosamente splendido»⁷. Sentire la meraviglia e lo splendore del sacro è l'obiettivo dell'esistenza, la chiusura di quel cerchio di cui il numinoso è il punto di inizio.

Lo stesso Otto prova a declinare il numinoso e l'esperienza legata a esso come un sentimento esistenziale e cosmico allo stesso tempo: «È il *sentimento di essere una creatura*, il sentimento della creatura che naufraga, nella propria nullità, che scompare al cospetto di ciò che la sovrasta», a cui fa seguire: «Quel che infatti è in gioco qui non è soltanto il momento dell'annientarsi e del riconoscere la propria nullità nei confronti di una qualsiasi potenza superiore, bensì di trovarsi al suo cospetto»⁸. Per alcuni riguardi, il concetto di numinoso proposto nel soggetto subissato da

7 R. Otto, *Il sacro*, trad. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2009, p. 49.

8 Ivi, p. 24.

una potenza che lo sovrasta e di fronte alla quale egli è posto (ricordando in questo un tipico ragionamento kierkegaardiano) ricalca il sublime kantiano della grandezza della natura dinanzi a cui il soggetto prova il misto di piacere e sgomento, come se uno degli aspetti del sacro e del numinoso stesso fosse ciò che si prova, la caratterizzazione ontologica che l'umano assume se misurato con qualcosa di incommensurabile.

Prosegue Otto: «Il sentimento di essere una creatura è un momento soggettivo concomitante, ed effetto di un altro momento sentimentale, che esso segue come un'ombra (vale a dire il momento dello "sgomento") e che, senza dubbio, si riferisce *primariamente e direttamente* a un *soggetto fuori dell'io*. Ma proprio questo è il numinoso. Là dove il *numen* è sentito presente, come nel caso di Abramo, o là dove si sente un qualcosa di numinoso verso cui l'animo si volge – e dunque solo in conseguenza di un'applicazione della categoria del numinoso a un oggetto reale o presunto tale – là può sorgere il sentimento di essere creatura come suo *riflesso*»⁹. Naturalmente, come Heidegger ha spiegato magistralmente nell'analitica esistenziale di *Sein und Zeit*, non in ogni momento dell'esistenza l'esserci è *eigentlich*, anzi, è per la più parte distratto nell'inappropriatezza della spiegazione pubblico-mondana del *si*, ed è e si pensa autenticamente soltanto quando richiamato dalla voce della coscienza, dalla possibilità del nulla e dall'angoscia. Allo stesso modo, non in ogni momento dell'esistenza l'esserci è numinoso, è coerente con la sacralità della materia e del tutto. Ma quando è in sintonia, quando cioè *prova* il sacro e *sente* il *numen* del cosmo, ci si identifica come una creatura, come un ente particolare immerso nel tutto e che resiste alla forza che gli si oppone tesa ad annullarlo; se vogliamo una creatura anche naufragata nell'essere e separata dall'intero, nel quale, se non fosse venuta alla forma in cui è, sarebbe stata serena e priva di dolore, poiché priva di coscienza, *ignorante*.

Possiamo rielaborare la conclusione dell'argomentazione di Otto individuando nella fusione tra soggetto e oggetto il sentimento del sacro, ovvero l'oggettivazione del mondo a partire da questo stesso sentimento: «Chi, in grado di annullarsi nella contemplazione, sappia spalanca-

⁹ Ivi, p. 25.

re risolutamente la propria anima all'impressione che emana da tutto questo scoprirà crescere in sé, docile a un intimo criterio la cui norma è ineffabile, il puro sentimento che "riconosce" il sacro, che possiede l'"intuizione dell'eterno nel temporale". Se vi è qualcosa di eterno e di santo, con questo carattere misto e fuso di razionale e di irrazionale, di teologico e di indefinibile, nella maniera in cui noi ci siamo sforzati di descriverli e di raffigurarli, questo qualcosa è presente qui, nella sua espressione più potente e più palpabile»¹⁰. Quello con il sacro è un incontro costante e potenzialmente sempre avveniente, il divenire umano che incontra l'eternità della materia, del tutto, e che in questo contatto trova la possibilità del suo riscatto e della sua liberazione.

L'impurità della forma

Possiamo proseguire la nostra riflessione incrociando una delle opere più intriganti di Jankélévitch, *Le pur et l'impur*. Puro e impuro sono concetti magnetici, che secondo Jankélévitch polarizzano le riflessioni storiche della tradizione filosofica occidentale e pongono un discrimine importante, dicendo molto sull'esistenza umana e sul mondo che la accoglie. Puro e impuro divengono allora un modo, certamente non casuale, per discutere di cosmologia, di metafisica e di ontologia esistenziale, in riferimento a tematiche come la caduta, la colpa, l'amore e il tempo.

La vita attuale dell'uomo, la vita organica che dura, che è immersa nel tempo, che vi è stata anzi gettata, è segnata dal puro o dall'impuro? E il mondo? Ma cosa vogliono dire precisamente queste due categorie? Il discorso di Jankélévitch parrebbe considerare puro e impuro come due trascendentali, due *a priori* dell'essere attraverso i quali l'essere e l'esistenza si organizzano. Inoltre, tale coppia di concetti, sottolinea Jankélévitch, di per sé non è mai pura; essa semmai è qualificabile soltanto come l'insieme di entrambi, il coesistere, l'accorrere dell'uno e dell'altro nella concomitanza del loro accadere concettuale e ontologico.

A questa premessa di carattere generale si concatena un altro aspetto: è l'universo come tale a essere impuro, poiché ha avuto un cominciamento e conoscerà una fine, ritornando in questo modo alla sua purezza

¹⁰ Ivi, p. 175.

originaria? O il tempo, l'universo materico, altrimenti l'essere, è esistito da sempre, e l'impuro ne è piuttosto una parte che inverte i punti di vista, ipostatizzando che il puro sia impuro e l'impuro puro? Potrebbe darsi – e questa è l'ipotesi che sosteniamo – che il puro ci sia da sempre, c'è e continuerà a esserci in quanto intero cosmico-materico, e che l'impuro che lo riguarda sia la vita consapevole di sé che è emersa come parentesi impura del puro? Ma se così fosse, non sarebbe il puro impuro poiché si sta preventivando che qualcosa di impuro è pur scaturito da se medesimo, affermandone quindi in maniera inequivocabile l'impurità? In questo senso, anche per rispondere alla facile obiezione che in modo del tutto ovvio emergerebbe dalla natura di questi discorsi, si potrebbe rispondere che puro e impuro sono il pregiudizio filosofico con cui l'umano pensa il mondo, categorie della riflessione teoretica che non si confanno all'ontologia delle cose pure, dell'universo puro. Ma niente impedisce, allo stesso tempo, di affermare che dall'altro *côté* puro e impuro siano ugualmente caratteristiche ontologiche primarie dell'essere, dell'universo materico-temporale in cui si raggruppano tutte le cose esistenti e la dinamica complessiva di enti, eventi e processi.

Come scrive Jankélévitch: «La purezza non è solo rara, è inesistente, ed è inesistente non solo di fatto o sino a ora: è *impossibile* che la purezza esista qui o là, sotto coordinate determinate di data o di luogo, impersonata da Pietro o da Paolo. La purezza non esiste – e tuttavia la purezza definisce la nostra vocazione»¹¹. Quest'ultima avversativa chiarisce in modo perentorio la nostra perplessità. Dando seguito al pensatore francese, la purezza in quanto tale, la sua traduzione nell'empiria e nella dinamica metafisica dell'essere, semplicemente non ci sarebbe. Il tempo, come condizione di possibilità dell'essere, è quindi questa tensione tra puro e impuro.

Secondo il nostro punto di vista, l'impuro è la conformazione generale che l'essere assume a partire dal puro della totalità materica, le screziature da cui hanno origine gli enti singoli, le forme che lo frastagliano. È per questa ragione che, nella dinamica trasformativa sempre avveniente nell'universo, si avverte questa tensione: l'ente formato è l'impuro che, prima o poi, con il sopravvenire della morte, deve cedere

11 V. Jankélévitch, *Il puro e l'impuro*, a cura di E. Lisciani Petrini, Einaudi, Torino 2014, p. 17.

la sua forma, ottemperare alla sua spinta innata verso il puro, quella che Jankélévitch definisce come *vocazione*. Se di vocazione si può parlare, è giocoforza che essa avvenga laddove l'impuro sia percepito, laddove la sensazione, a cui ci richiamavamo all'inizio, sia percepita come preponderante e determinante il proprio essere. La vita organica, la vita consapevole di sé, altrimenti la coscienza, è la *zona d'ombra* dell'essere, la sua parte di impuro che aspira alla purezza. In ogni creatura formata esiste e si manifesta, forte o latente, l'istinto alla purezza come disgregazione della propria forma, dell'impuro che si è, alla restaurazione di qualcosa di originario, anteriore, a cui fare ritorno.

Puro e impuro hanno quindi a che fare con la nostra esistenza di esseri pervenuti alla forma che siamo, materia consapevole di sé che è emersa dall'inorganico, dalla polpa della luce. La possibilità di attribuzione di puro e impuro che ci si pone concettualmente dinanzi è allora duplice: l'anteriorità è il puro e la vita l'impuro, oppure il contrario?

Come si fa però a stabilire quale delle due prospettive sia quella adeguata ai fatti? Quella più meritevole d'essere presa in considerazione? Se questa è la nostra premessa, direi che a essere obbligato è almeno il punto da cui ci si pone, anzi, il punto *che* siamo, esattamente l'ente vivente umano che pensa tutto questo e si interroga anche sulla natura di puro e impuro e sulla loro eventuale correlazione all'universo-mondo e all'esistenza in esso da parte di un essere consapevole di sé e del suo legame con il resto.

Detto ciò, porrei la questione sotto l'aspetto della *sensibilità*, il modo cioè in cui il componente sente se stesso e la sua presenza nel mondo, se il sentimento che ha di sé sia di purezza o no. È interessante come a questo punto dell'argomentazione di Jankélévitch si inserisca una riflessione sul sentimento dell'impuro in quanto *colpa*. Ammesso che la dinamica di puro e impuro sia ontologica, e cioè che tramite essa si colga e si spieghi il nucleo metafisico pulsante dell'essere, essa, come abbiamo già visto in parte, ha delle notevoli ripercussioni sul piano della vita. Giustamente si chiede Jankélévitch, e noi insieme a lui, come dal lato esistenziale la tensione puro-impuro si possa manifestare, quali siano le sue implicazioni, se possa formularsi un altro sentimento in grado di captare l'impurità sostanziale che il vivente è. Come può spiegarsi, insomma, la

perturbazione originaria che ha tolto il velo sul puro-impuro e immesso la vita umana nella tragedia dell'impurità. Nell'impurità della colpa.

«Da dove esce questo perfido animale che innesca il movimento della storia? Il serpente, per quanto sappiamo, è stato creato con le altre creature di Dio: perché prende l'iniziativa, demoralizzando l'uomo, di sabotare tutta la creazione? È sembrato necessario infatti ricorrere a un corruttore di professione per spiegare la prima piegatura nell'innocenza unitaria dell'Eden, per assumere il primo *clinamen*, vale a dire la prima declinazione arbitraria senza la quale l'eternità sarebbe continuata eternamente e che impedisce allo stato paradisiaco di essere definitivo. L'immagine del tentatore è un modo empirico e tangibile di rappresentarsi l'evento gratuito che, per la prima volta, arriva a scompigliare l'eternità sempiterna»¹². Il punto decisivo è riuscire a risalire, almeno come supposizione concettuale del problema, al fattore perturbante che ha reso la coscienza tale, ovvero l'umano consapevole di sé, il *clinamen*, la causa originaria dell'impurità come *sensazione della vita* a cui dare un rimedio. Dove collocare questa perturbazione, esemplata nel racconto allegorico di *Genesi* dal serpente? Nell'umano, nell'universo, in Dio come ragione ordinatrice del tutto e insieme delle leggi che lo governano? Dove *sta* l'impuro?

La nostra risposta, sostenendoci sul sentimento che noi siamo, è che l'impuro sia *trasversale* a tutte le istanze, a tutti i livelli di senso, e nell'umano e nel mondo. L'impuro come libera scelta, la consapevolezza di bene e male, nell'ambito dell'umano assume il significato della caduta e della colpa. L'impuro ontologico riguardo all'umano è la colpa. Essa è l'impuro della sua esistenza. Dacché, ancora una volta, la vocazione alla purezza, alla restaurazione dell'antiorità incosciente, il sapere come violazione che ferisce ma che può trovare motivo del suo riscatto nella sollevazione della sua stessa coscienza, nel collocare se stessi nella purezza, nella coordinazione perfetta tra coscienza e mondo al di là di ogni impurità possibile, lì dove la purezza si afferma prima che l'impurità si formi dal suo comparire nella forma.

¹² Ivi, pp. 21-22.

Sciogliersi nel sacro

Per rispondere, in conclusione, all'interrogativo che abbiamo sollevato riguardo alla dinamica di comparsa e dissoluzione tipica dell'ontologia dell'ente, ci si può rivolgere alle poche ma densissime pagine di uno dei testi più famosi ed enigmatici di Freud, in cui, inoltrandosi nel poetico e nel metafisico, il padre della psicanalisi fa molto di più che sondare le ragioni intime della vita individuale, del rapporto tra l'io e il mondo. In *Caducità (Vergänglichkeit)*, in questa passeggiata realmente avvenuta con tutta probabilità in compagnia di amici assolutamente non casuali – la critica è concorde nel ritenere che si sia trattato di Lou von Salomé e Rainer Maria Rilke – Freud medita su lutto e malinconia, sul destino storico dell'umano a un passo dal baratro con il deflagrare della Guerra mondiale, se la civiltà che stava decostruendo e di cui ancora si occuperà sia condannata al suo totale annientamento. E lo fa, lo ripetiamo, con un approccio metafisico. Il senso di caducità e la tristezza che colgono il giovane poeta e l'amico nel contemplare quel paesaggio, la cui bellezza sfiorirà, si può fare il tentativo di intenderli non dal canto del soggetto ma da quello del cosmo, *sub specie æternitatis*.

Se la metafisica è infatti il tentativo che l'umano possiede di pensare l'intero al di là di qualunque riduzionismo antropocentrico e soggettivistico, ci possiamo chiedere sulla scorta del Freud di questo testo aureo se il lutto allora non sia nelle cose, non sia l'essere, non sia un attributo ontologico dell'intero concepito secondo una prospettiva materico-temporale per cui è eterno ed eternamente divenire. Il tempo è il lutto delle cose, poiché le destina al loro inevitabile tramonto, alla caduta costante e irreversibile nella cessazione della forma in cui vengono a essere, che dal punto di vista umano, parziale e caduco anch'esso, è sinonimo di tristezza, di rinuncia, di malinconia. Nell'intero il lutto è il volto necessario del divenire, la prefigurazione della potenza cosmica in cui esso consiste: lo sfacelo, il provvisorio, l'erosione non è altro che la condizione necessaria per l'affermazione di una nuova bellezza. Se non ci fosse il lutto, l'intero sarebbe intatto, statico, privo di essere. Nel mondo le cose periscono e si riformano incessantemente, la parentesi del negativo da cui solamente può concepirsi la morfogenesi infinita che il cosmo è.

La grande tragedia che è la vita umana è il non raccordarsi con la dinamica metafisica dell'intero, al lutto e al desiderio in quanto forze complementari della verità dell'essere, del *modo* di darsi alla comprensione e del *come* è nella sua essenza. I due accompagnatori di Freud, emblemi dell'umano, intuivano nella bellezza tale destino, tale metafisica inscritta nell'essere, e se ne rattristano, si immalinconiscono: «La rappresentazione che quel bello fosse caduco fece presentire a entrambi questi esseri sensibili il lutto per la sua fine, e, dal momento che l'animo istintivamente arretra dinanzi a tutto ciò che è doloroso, essi avvertivano il loro godimento del bello compromesso dal pensiero della sua caducità»¹³.

In altre parole, il sentimento della malinconia e del lutto, ciò che si prova per quel che si perde, per lo svanimento dell'essere di cui lo stesso Rilke sarà il massimo cantore e che questa breve ma splendida nota di Freud restituisce con chiarezza anche in relazione al sommo poeta delle *Duinesi*, è il dolore per l'impermanenza dell'umano, per il suo morire che è cadere ogni istante, per l'impossibilità con cui la realtà lo umilia per via dell'intollerabile della sua condizione, costringendolo a illudersi, a sperare, a incantare il mondo con una cultura che esorcizzi la sua fine.

Quando invece, come fa Rilke, si intuisce il negativo nella bellezza che si pone di fronte a sé, quando si sente profondamente che ciò che si vive sarà corrotto, poiché macchiato *ab origine* dalla dissolvenza del gioco metafisico del cosmo, a questo deve sostituirsi la conoscenza di tale metafisica, del sacro, la quale solamente può indurre a gioire del trionfo che ogni attimo ha in sé, della giovinezza luminosa sempre avveniente dell'intero, per cui la caducità e la compromissione che il divenire opererebbe nella bellezza del mondo rappresentano in realtà un aspetto meraviglioso e affascinante di questa estetica del necessario, della grazia del *kairós*.

Gli umani, epifenomeni materico-temporali, sono deboli fuscilli in balia delle forze cosmiche, dei conflitti di dèi e titani a cui anche la metafisica tenta di dare una spiegazione, un ordine concettuale tramite il quale capire che in fondo il tragico è necessario, e con esso la morte, che in chiave cosmica viene così definita da Biuso: «Alla fine, infatti, arriva sempre e per tutti l'istante – l'ultima vibrazione cosciente – nel quale

13 S. Freud, *L'elaborazione del lutto. Scritti sulla perdita*, a cura di A. Lucchetti, Rizzoli, Milano 2023, p. 110.

l'intero si spezza, la differenza prevale e la gloria d'essere al mondo diventa l'essere stato che si dilegua nell'essere ancora in differenti forme, in altre vibrazioni»¹⁴. Metafisica significa dunque sciogliersi nel sacro, nella materia, riconoscendone l'energia, chiamandola dio.

Viene allora alla mente l'esito, forse più acuto, della filosofia di Spinoza, quell'*amor Dei intellectualis* da intendersi in questo contesto come via di liberazione e ottenimento della pienezza di senso che l'umano può raggiungere attraverso una considerazione metafisica dell'intero: percepirsi come una parte della materia che pensa se stessa inserita nell'eterno gioco dell'essere, a cui è concessa la grazia di avvedersi dello splendore cosmico; e in questo ottenere gioia, pace, la ragione per andarsene docili.

Abstract

Secondo alcune prospettive filosofico-religiose, l'umano è caduto da una dimensione perfetta e originaria che possiamo far corrispondere al cosmo materico e al divenire di enti, eventi e processi, ma più in particolare al *sacro*. Il presente contributo, confrontandosi con alcuni scrittori e filosofi – Kundera, Otto, Jankélévitch, Cioran, Freud, Biuso – tenta di impostare una riflessione teoretica su un possibile sentimento sacro della vita, una ricognizione metafisica dell'esistenza umana nel mondo, il cui compito è interrogarsi sull'intero/sacro, sulla dinamica relazionale esserci-essere, sulla possibilità che il sapere può rappresentare come somma grazia del vivere.

According to some philosophical-religious perspectives, human being has fallen from a perfect original dimension which we can make correspond to the material cosmos and the becoming of entities, events and processes, but more particularly to the *sacred*. The present contribution, dealing with some writers and philosophers – Kundera, Otto, Jankélévitch, Cioran, Freud, Biuso – tries to set up a theoretical reflection on a possible sacred feeling of life, a metaphysical recognition of human existence in the world, whose task is to question ourselves about the whole/sacred, about the relational dynamics of being-human, about the possibility that knowledge can represent as the supreme grace of living.

Parole chiave

sacro, fisica, metafisica, caduta, grazia
sacred, physics, metaphysics, fall, grace

14 A.G. Biuso, *Tempo e materia. Una metafisica*, cit., p. 125.

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie II
Anno XIV - n. 31, ottobre 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Antonio Albano
Roberta Corvi
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Daniele Iozzia
Stefano Isola
Marica Magnano San Lio
Leonardo Messinese
Enrico Moncado
Enrico Palma
Angelica Rocca
Giuseppe Savoca
Valentina Surace
Salvatore Tedesco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu