

Capitolo 3

Dai limiti alla dignità. Il paradosso del sacro

1. Il problema

Non è forse un caso che nel nostro tempo sia venuto a maturazione un millennio. In questo tempo, infatti, sta maturando una svolta nel sacro. Una svolta nel *sensu* del sacro.

E, ogni volta che siamo a una svolta del sacro, siamo a una svolta di civiltà. Perché ogni epoca – lo sappia o non lo sappia – vive il problema di rielaborare sempre di nuovo il senso del sacro.

C'è un sacro della nostra epoca? Quale? Quanto condiviso? Quanto diversamente percepito, qualificato, vissuto, raccontato?

Non è domanda da poco, perché – a guardar bene – investe i singoli e il tutto, i cittadini e il mondo, gli scienziati e il popolo globale, le etnie diverse e il pianeta, il bisogno di individuarsi e il bisogno di non essere soli. Forse potremmo dire, in questo senso, che ogni civiltà è un proprio originale commentario al senso del sacro.

2. Rosmini. Il luogo teorico di una presenza

Davanti a questa sfida, possiamo domandarci, oggi, sulla presenza di Antonio Rosmini. Quale il suo senso?

Concentreremmo, qui, l'attenzione intorno a due punti fondamentali.

Il primo. Guardare la lezione rosminiana all'interno di un grande orizzonte filosofico, quello personalista.

Il secondo punto. Riuscire ad applicare, per così dire, Rosmini a se stesso, facendo centro su un asse che di Rosmini è luogo privilegiato. Quello che Rosmini chiama *l'essere ideale*. Quell'*essere* al quale egli si approssima così: «L'essenza dell'ente non può essere conosciuta per mezzo di altra notizia: *l'essenza dell'ente adunque è conoscibile per sé ed è il mezzo che fa conoscere tutte le altre cose*; ella è dunque *il lume della ragione*. In questo senso si dice che l'idea dell'ente è *innata*, e che è quella forma che dà l'intelligenza»¹. Questo *essere ideale* è *l'idea di essere*, innata e strutturata nell'intelligenza umana, di cui è forma.

Ci domandiamo. “Forma” in che senso? È lo stesso Rosmini che risponde:

«Ma questa parola *forma* ha bisogno di essere chiarita, perché riceve diversi significati.

La parola *forma* si prende a significare ciò per cui un ente ha un atto suo proprio primitivo, che lo fa essere quello che è. Così l'essenza dell'essere conoscibile per se stesso si dice *forma dell'anima intelligente*, perché ella è ciò che dà all'anima quell'atto per il quale ella è intelligente»².

Ma Rosmini sa che questa sua posizione è rischiosa, almeno per i fini della sua filosofia, perché, anche se formulata in linguaggio aristotelico-scolastico, egli non vuole sia apparentata con una concezione che la sua intende, invece, esplicitamente rifiutare: quella di Kant. E perciò prosegue, domandandosi: in che senso l'essenza dell'ente «dà all'anima quell'atto per il quale ella è intelligente»? Detto in altre parole, anch'esse rosminiane: in che senso «l'essere ideale si dice forma dell'intelligenza?»³.

Per rispondere, Rosmini ha bisogno di distinguere *due specie* di forme. «Ciò che dà il suo atto primitivo ed essenziale ad un essere, quanto alla nozione della mente, è cosa diversa dall'atto stesso; ma talora ciò che dà l'atto essenziale ad un essere è parte dell'essere

¹ Antonio Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, Città Nuova, Roma, 1979, nn. 10-11, pp. 29-31; Id., *Sistema filosofico*, nn. 34-35, pp. 234-236, cit. in Umberto Muratore, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, Città Nuova, Roma, 1989, pp. 93-94.

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*.

stesso, o si confonde collo stesso atto, rimanendo diviso dall'atto solo mentalmente e per via di astrazione; *altre volte è cosa diversa realmente dall'atto, e dall'essere che viene informato*. Così la forma di una cosa tagliente, per esempio di un coltello, non è cosa da lui diversa. All'incontro la forma di un ferro rovente è il fuoco, cosa diversa dal ferro, e ogni qualvolta due enti si mettono in comunicazione, l'uno diventa la forma dell'altro, in quanto agisce ed entra nella sfera di essere dell'altro»⁴.

Ci si domanda: in quale dei due sensi l'*essere ideale* è forma dell'intelligenza? Rosmini non ha dubbi. È nel secondo senso dell'analogia⁵.

Non è nostra intenzione entrare qui in un'analitica filosofica circostanziata, che pur ci sedurrebbe, ma c'è da chiedersi. Che cosa è mai questo *essere ideale* che, pur essendo *forma*, è cosa *realmente* [dico: *realmente*] diversa dall'essere informato? Si tratta di una diversità *non astratta* cioè, ma *reale*. Che cos'è mai un *mentale* che è *realmente* diverso dal *soggetto* – posto che sia qualcosa? Per prima cosa, significa che quest'essere è *realmente* diverso dal soggetto. Ossia che esso *non* è soggettivo. Siamo in presenza dell'*ambigua pregnanza*, dell'*ambigua potenza*, di questo concetto rosminiano: l'*essere ideale*. Al di là delle perplessità che pur potrebbe suscitare, diremmo che è fondamentale penetrare nella sua intenzione *strategica*. Si tratta, infatti, di un concetto che, pur presentandosi come *puro* oggetto teoretico, è in realtà *ricco di storia filosofica*. Si tratta di un *essere ideale* che è *nella* mente, ma non è *della* mente. Nel suo carico semantico – quindi – c'è l'idea platonica. Ma non basta. Si tratta di un *essere ideale* che, pur essendo *indeterminato*, è *necessario*. Come fa un essere *indeterminato* ad essere, al tempo stesso, *necessario*, posto che *non* è della mente? Non solo. Si tratta di un *essere* che, seppur *meramente possibile*, è *necessario*. Un "possibile necessario". Esso sembra avere, per così dire, una *potenza ultramentale* che deborda, per necessità ontologica, da sé. Rivelando, nel suo carico semantico, l'idea ontologica di Anselmo (e, forse, l'*enérgeia* di Plotino).

Ma un tale *essere ideale* – d'altra parte – non può essermi sottratto senza che mi si sottragga quanto è più intimo di me. C'è, nel

⁴ *Ibidem*. Il corsivo è nostro.

⁵ *Ibidem*.

suo carico semantico, il Dio più intimo della mia stessa intimità: il Dio di Agostino.

Platone, Anselmo, Agostino, quindi. E forse Plotino. Se osserviamo la critica rosminiana a Kant, cioè la critica alla *soggettività delle forme a priori* kantiane – critica tutta rivolta alla loro pretenziosa *soggettività* – possiamo forse ora scoprire lontani annunci e precorriti di un illustre ed eretico erede di Kant, Martin Heidegger. Là dove questi, criticando Kant, riesce a *forare* la pura trascendentalità del *meccanismo* kantiano per aprire al suo interno il *varco* all'emergenza di un *essere* di cui non appaiono nitidamente le postille (Martin Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*).

Vorremmo osare di più. Questo “mentale” rosminiano [che *non* è il puro mentale *soggettivo*, essendone l'*essere* un costituente *essenziale* – questo “mentale” che intanto pur consente alla mente di svolgere la sua funzione *costitutiva*, luogo cruciale in cui sembrano incontrarsi – nell'esperienza del conoscere – un “mentale dementalizzato” e un “reale derealizzato”] – questo “mentale” potrebbe rivelarsi un'istanza “prefenomenologica”, su cui Husserl forse avrebbe qualcosa da dire.

L'*essere ideale* di Rosmini si mostra, quindi, come quel campo di significato al cui interno *ogni reale* percezione si accende all'*esistenza*. Un campo di significato che non può dirsi solo mentale, perché – come Rosmini sostiene – esso è *realmente* diverso dal mentale. E, quindi, ha una qualche *potenza* di reale.

Si tratta oggi, ad avviso di chi scrive, di applicare Rosmini a se stesso – e al nostro discorso che ne parla. Ci sia consentito dire: l'*essere ideale* di Rosmini può mostrarsi come il campo energetico indeterminato nella cui luce ciò che appare alla percezione dell'oggi, *accendendosi all'esistenza, si accende di esistenza*. Umberto Muratore ha detto benissimo: un «campo visivo»⁶. Penserei, in proposito, alla metafora fisica del “campo” e delle “fluttuazioni del vuoto”.

Vedere il tempo presente, oggi, a partire da Rosmini è anche riuscire a vederlo a partire dal suo *essere ideale*. Applicando Rosmini a Rosmini. Spogliandolo, dov'è possibile, di ciò che appartiene alla sua epoca e non alla nostra.

⁶ Umberto Muratore, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, cit., p. 41.

Ma non può, a questo punto, sottacersi una considerazione. A chi ne scruti le pagine nella tessitura d'insieme, appare chiaro che la scaturigine prima della lezione rosminiana è *etica*. In questo senso, *la sua ontologia, che pur precede l'etica nella fondazione, la segue nell'intenzione. Rosmini è uno di quegli autori che, prima del pensare un'etica, si pongono un'etica del pensare*. Perché egli sa che già l'etica del pensare è *luce in atto dell'essere in me*.

E potremmo forse anche aggiungere, in termini contemporanei, che l'*oggettività dell'essere ideale* rosminiano nei confronti del desiderio *non cessa* mai di essere *profondità*. Sicché *qualsiasi* desiderio realizzato *mai* potrà adeguare il desiderio del senso.

Certo, Rosmini sente vivamente quell'ottimismo tommasiano che colloca intelligenza e volontà lungo una gravitazione spontanea verso il bene. Ma si pensi anche, da lettori attenti, a quale forza evocativa – diremmo da *evangelo involontario* – sia nascosta in quel dire rosminiano che nell'*essere ideale* che abita l'uomo c'è la prima *notizia* dell'essere. *Notizia*. Nella sua eversiva semplicità, è una parola che dice moltissimo in niente. Come quel Vangelo che è una buona notizia – *e non è che notizia*.

3. Una lezione

Ma la lezione di Rosmini è anche altrove. Ne indicheremmo alcune coordinate. Espresse quasi in tre paradossi.

- a) La *ricchezza di carico empirico* implicato a fronte della *semplicità*. Apparirà subito straordinario quanto Rosmini riesca a trattare una molteplicità inesausta di campi empirici e a governarli con la semplicità di pochi principi. «Mai più di quello che occorre, mai meno di quello che occorre» – è un principio del suo metodo. Non solo il rasoio di Ockham, ma l'invito a usarlo bene.
- b) *Il lessico scolastico* a fronte della *corrente della vita*. Si tratta dell'impiego di una complessa orchestrazione scolastica che, paradossalmente, riesce a *non* andare mai a detrimento dell'unità della corrente vitale. Così il sentimento si prolunga in istinto e in intelligenza e in volontà e in amore – e il principio senziente

in anima e l'anima in persona – senza che mai una *distinzione* significhi *interruzione*⁷.

Il che accade in *due* sensi. Sia nella distinzione fra i livelli *diversi* del vivente, nella loro *ascensione*; sia nella distinzione fra il versante *passivo* e quello *attivo* della vita, nella loro *reazione*.

Si assiste, così, come a un chiasmo filosofico. *Da un lato*, la potenza vitale, al cui fondo è l'anima, la quale, «dove trovi aperto il varco, per colà si stende»⁸. E, *dall'altro lato*, la potenza dell'essere ideale, al cui fondo è il divino, il quale, *ovunque* si accenda una percezione, *in quello stesso punto appare*. Si assiste, così, a una *potenza di essere e di affermarsi* verso le possibilità della vita – propria dell'uomo, dell'istinto vitale e dell'anima – che s'incrocia con l'*altra* indefinita *potenza dell' "essere ideale" verso le sue specificazioni*. È un nucleo teorico, questo, su cui Giuseppe Capograssi, parlando di Rosmini, ha richiamato con forza l'attenzione⁹.

- c) Ciò che il credente vede *nella sua unità complessa*, il non credente può ben vederlo, almeno in parte, *dalla prospettiva della sua religiosità naturale*.
- d) Ne nasce una visione d'insieme in cui l'unità ricostruita alla fine, *in realtà era fin dall'inizio*.

Così, ad esempio, quel "sentimento", che sembrava solamente il segmento iniziale, può diventare il diritto alla felicità. Così, ad esempio, si vede operare, come segretamente, una spontaneità vitale che ascende e che vale. Così ad esempio, la *persona* appare giacere nella vita intelligente fin dall'inizio del processo. Così, l'uomo pensa anche quando non pensa¹⁰. Così, nella fede razionale possiamo scoprire quanto nel pensiero ci sia della fede e quanto ci sia del sentimento e della volontà. Per una straordinaria eterogenesi dei fini, l'elaboratissima articolazione scolastica riesce a mimetizzarsi nella vivente unità del *simplex* originario.

⁷ Vedi anche Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, Città Nuova, Roma, 1981, nn. 385-388, pp. 237-238, cit. in Umberto Muratore, *Antonio Rosmini*, cit., p. 104: «... quest'attività dell'anima è una cotale continuazione della prima ...».

⁸ Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit. in Umberto Muratore, *Antonio Rosmini*, cit., p. 105.

⁹ Giuseppe Capograssi, *Opere*, vol. IV, Giuffrè, Milano 1959, pp. 95 ss. e 321 ss.

¹⁰ Vedi l'acuta citazione in Umberto Muratore, *Antonio Rosmini*, cit., p. 21.

4. Una nuova frontiera

Davanti alla sfida dei tempi nuovi, leggere Rosmini oggi significa, ad avviso di chi parla, *predisporsi a una nuova frontiera*, che coinvolge altre voci, troppo spesso minoritarie – e che vanno ben al di là della distinzione *credenti/non credenti*. Una nuova frontiera *che chiameremo con un nome ambizioso, mai veramente compreso: il “personalismo”. L’opzione personalista*. Non le sue liquidatorie vulgate. Si tratta di una *militanza pensante* in nome di almeno *tre cose*:

- *L’essere, sì, ma non il regno dell’universale olistico – in cui gl’individuali spariscono.*
- *L’essere, sì, ma non il mondo dell’egli – che ignora l’altro e il tu.*
- *L’essere, sì, ma non l’universo del frazionato, del frantumato, dell’atomizzato, del disperso.*

Non è impegno da poco. *Si tratta di contrastare filosofie potenti e accreditate, senza chiedere sconti sulla tenerezza di cuore.* E si tratta di promuovere in modo intelligente *tre negazioni*, cui rispondono *tre quesiti* e *tre percorsi*, che si rivelano, d’altra parte, un *unico* luogo.

Vedere Rosmini nella luce della frontiera personalista significa vedere anche ciò che in Rosmini *non appare immediatamente – eppur c’è* – mentre in altri personalisti costituisce il centro del discorso. Si tratta di alcune coordinate specifiche dell’uomo individuale, concreto, che fanno la differenza. Direi: il problema dell’*unicità*; il problema della *profondità*; il problema del *legame*.

5. Una militanza filosofica come transcodifica fra codici personalisti

Siamo, a questo punto, davanti a un’urgenza. L’urgenza di una transcodifica fra i lessici diversi degli autori personalisti e dei loro statuti. Se ne guardino alcune coordinate essenziali, partendo – qui – da Rosmini.

a) Il problema filosofico e lessicale della “oggettività”. *L’oggettività non è l’oggettivazione.*

Quando si parla dell’*essere ideale* di Rosmini come *oggettivo*, si tratta, in Rosmini, solo del suo essere “oggetto di pensiero” (come pur sostengono alcuni critici¹¹)? Se si trattasse soltanto del suo essere “oggetto di pensiero”, esso non sarebbe più *limite*. Se si trattasse soltanto del suo essere “oggetto di pensiero”, non ci sarebbe più differenza fra “bene soggettivo” e “bene oggettivo”. Questa “oggettività” – quindi – è più *resistente* ontologicamente di quanto possa trovarsi nel suo essere mero “oggetto di pensiero”.

Infatti, quest’ “essere ideale” è la “notizia dell’essere”. Ossia, la notizia del divino. La notizia del sacro. Ed è infatti anche “legge”. Forse, a ben guardare, si tratta di un’idea covante nascostamente la potenza della prova ontologica anselmiana. Questo “essere” è, per così dire, il dio naturale, che si mostra – nell’essere dell’atto cognitivo dell’uomo – come in uno specchio¹². Dove lo specchio è, per così dire, il tessuto dell’uomo reale.

Questo “oggettivo”, quindi, *non* può essere quella che è, nel lessico di altri personalisti, l’*oggettivazione*. La quale, in questi ultimi, negherebbe la profondità e si connetterebbe con la *ripetibilità intesa come dominio*. Si possono trovare, in questo senso, precisi indizi rosminiani. La presenza di «attori sconosciuti» all’interno dell’uomo¹³. L’insistenza sull’«incomunicabilità’ della persona»¹⁴. Il riferimento

¹¹ Vedi sul punto la discussione in Ludovico Geymonat e Renato Tisato, *Il pensiero filosofico e pedagogico italiano nella prima metà dell’Ottocento*, in Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. IV, Garzanti, Milano 1971, pp. 691 ss. Per un diverso approccio, vedi Sergio Landucci, *Il cattolicesimo liberale in Italia: Rosmini e Gioberti*, in *Storia della Filosofia*, diretta da Mario Dal Pra, vol. IX, *La filosofia contemporanea – l’Ottocento*, Piccin, Padova, 1983, pp. 191 ss. Per una intelligente ricollocazione critica della presenza di Rosmini oggi, si veda Francesco Mercadante, *Rosmini nel nuovo millennio. Dalla condanna alla riconciliazione*, in “Rivista internazionale di Filosofia del diritto”, serie V, anno LXXVIII, n. 4 (2001), pp. 433-460.

¹² È di Rosmini l’efficacissima frase, tutta da meditare nella sua pregnanza teorica: essere «gli uomini dal Creatore attaccati alla verità coi loro visceri stessi» (Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, vol. 2, Bertolotti, Intra, 1865, nn. 488-489, pp. 141-143).

¹³ Antonio Rosmini, *Principi della scienza morale*, Bocca, Milano, 1941, pp. 76-77.

¹⁴ Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 832-837, pp. 460-462.

a Leibniz¹⁵. Si tratta, quindi, in Rosmini, di una diversa sensibilità teoretica nell'approccio all'*oggettivo*.

L'oggettività antica nega la soggettività. L'oggettivazione moderna, invece, mostra in tale 'oggettività' le tracce della *manipolabilità soggettiva*. Della *totalizzabilità*. Rivelando il *diretto cortocircuito moderno fra conoscenza e volontà – di cui la 'volontà di sapere' foucaultiana è, per così dire, l'esito diagnostico ultimativo*.

Questa "oggettività", quindi, non è l' "oggettivazione". Nella sua matrice rosminiana, infatti, resta la "libertà". Della quale non c'è immagine. Sia che si tratti della libertà come elezione fra beni voluti sia che si tratti della libertà come libertà dell'intelligenza¹⁶. La quale ultima, in Rosmini, non solo può "scegliere" ma percorre la precisa via in cui può realizzarsi come libertà che si valorizza nei suoi beni.

E si pensi alla distinzione rosminiana fra "persona" e "natura". *La natura è ciò che si ha; la persona ciò che si è*. Si possono sviluppare le facoltà particolari che si hanno, *ma ciò non significherà toccare quello che si è*. Siamo vicinissimi alla distinzione, che altri personalisti faranno, fra "persona" e "personalità". Non a caso, Rosmini distinguerà, ancora, fra "la persona come diritto sussistente", "diritti connaturali" e "diritti acquisiti"¹⁷. E si pensi a un'ulteriore traccia di questa opzione teorica: della persona non può darsi immagine esaustiva, così come non può darsi immagine esaustiva della libertà.

La metafora rosminiana dell'arco teso è, in questa luce, geniale. Dice l'*enérghēia* della persona che *investe, modella e connota* materiali psichici *diversi* assunti come *oggetto* dell'azione. E allude a quello che in altra sede abbiamo chiamato il "modello cornice"¹⁸: là dove si dà l'istanza fondamentale di un'*enérghēia* che, in quanto *forza strutturante, deve poter agire e agisce* investendo i suoi "dati"

¹⁵ Antonio Rosmini, *Teosofia*, Torino-Intra, 1859-1874, vol. 2, n. 1120, p. 486, cit. in Umberto Muratore, *Antonio Rosmini. Il discorso sull'uomo*, cit., p. 50.

¹⁶ Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 603-605, pp. 341 ss.

¹⁷ Antonio Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di Rinaldo Orecchia, CEDAM, Padova, 1967, nn. 48 ss. e 245 ss., pp. 191 ss. e 243 ss.

¹⁸ Ci si richiama, qui, fra l'altro, a Giuseppe Limone, *Il sacro come la contraddizione rubata. Prolegómeni a un pensiero metapolitico dei diritti fondamentali*, Jovene, Napoli, 2000, spc. pp. 61 ss. e *passim*.

secondo una direzione in cui essi tutti – materiali psichici ed empirici diversi – vengono *modellati* e *connotati* secondo la rete della *vis* che li cattura.

b) La persona non è solo *l'unità* dell'uomo individuale concreto, ma la sua *unicità*. *Unicità*, nel senso di *non riducibilità a comuni caratteristiche costituenti*. E in Rosmini possiamo trovarne precisi indizi. Si pensi al suo ragionamento sulla distinzione radicale tra i fenomeni *esterni* dei corpi e quelli della sensazione¹⁹. Sentiamo Rosmini: «Chi ... non vede, esser due cose al tutto diverse il corpo dell'addolorato, che all'esterno si muta, e la sensazione del suo dolore? Il corpo dell'addolorato cade sotto i miei sensi, e produce in me sensazioni; il suo dolore all'incontro non cade sotto i miei sensi, ma sta tutto in lui solo»²⁰.

E questo dolore è dell'anima. E l'anima, per Rosmini, è il principio senziente dell'individuo. Che non gli dà quindi solo *unità*, ma *unicità*.

Vediamo altri indizi. L'essere la persona «incomunicabile»²¹. L'essere la persona «principio supremo», cioè *indipendente* da ogni altro²². Diremmo anche: *irriducibile*.

Che diremo, oggi, su questa *unicità*? È stato giustamente osservato che, se si guarda al cammino della scienza, fino a pochi secoli fa si credeva che il mondo non andasse oltre il sistema solare. Poi è intervenuta la scoperta di galassie a distanza di miliardi di anni luce: *è stato inventato, così, lo spazio profondo*. È stato osservato, inoltre, che, se si guarda al cammino della scienza, fino a qualche secolo fa si credeva che la storia del pianeta e dell'uomo iniziasse qualche decina di migliaia di anni fa. Poi è intervenuta la scoperta di tempi remotissimi, costituiti di milioni e di miliardi d'anni – cui ha fatto riscontro il guardare al futuro più lontano, quello delle generazioni future: *è stato inventato, così, il tempo profondo*.

¹⁹ Antonio Rosmini, *Antropologia in servizio della scienza morale*, cit., nn. 56-60, pp. 48 ss.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, nn. 832-837, pp. 460-462.

²² *Ibidem*.

Ma nemmeno queste considerazioni bastano. Gli ultimi due secoli ci hanno offerto un'altra invenzione teorica. Oltre l'io, oltre la coscienza, oltre il *cogito*, oltre la coscienza che ne ho, sono stati scoperti i mondi degli istinti, dei sogni, dell'inconscio – e, io aggiungerei (andando oltre Matte Blanco), di un “inconscio intelligente”²³. *È stato inventato, così, l'uomo profondo.*

L'uomo profondo. Ma già Tommaso l'aveva, nella sua semplicissima genialità antiveduto: *l'actus essendi*. Ma noi, andando ancor oltre, diremmo: *non* il mero atto di esistere, *ma l'atto di esistere come quell'io singolare che sono*. È la rivoluzionaria dimensione dell'atto di esistere *còlta al singolare*. Si potrebbe, qui, incrociare Leibniz (*non* invece Spinoza).

Non si tratta, d'altra parte, del passaggio dalla *potenza* all'*atto* di Aristotele. Perché questo passaggio è pur sempre relativo a una mente che concettualizzi l'atto di esistere in modo *generale*.

Ma vediamo il problema. Se dò all'uomo il privilegio – ontologico privilegio – di essere guardato *sub specie singularitatis*, gli sto dando appunto il privilegio di essere considerato come atto d'essere quell'essere che ha diritto ad essere considerato singolare. E Tommaso rappresenta, nella storia della pensabilità delle cose, un laboratorio teorico cruciale, che intende andare *oltre* le categorie dei Greci. La sua virata teorica, essenziale per stringere d'assedio in modo più penetrante la singolarità, è costituita dalla distinzione fra *essenza* ed *esistenza*, che *non* coincide con quella tra *forma* e *materia*. «Dio – dice Tommaso – non intende per via di composizione e di divisione» (*Summa contra Gentiles*, libro I, cap. LVIII) e «Dio conosce i singolari» (*Summa contra Gentiles*, libro I, cap. LXV).

Bisogna distinguere *essentia* ed *existentia*, quindi. *Ma* la distanza fra *conoscere* ed *essere* è strutturale, stavo per dire *trascendentale*. Infatti, conoscere è sempre *smembrare*. È sempre *scomporre*. C'è uno *scomporre fisico*, che spezza in componenti fisiche. *Non basta*. C'è uno *scomporre mentale*, che spezza in componenti concettuali. *Non basta*.

²³ Ci richiameremmo, qui, ad alcuni nostri discorsi: fra gli altri, a Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., pp. 71 ss. e a Id., *Il simbolico come cifra di gravitazione nello spazio noetico*, in *Simboliche dello spazio. Immagini e culture della terra*, Guida, Napoli, 2003, pp. 77-105. E, ancora, a Id., *Tempo della persona e sapienza del possibile. Valori, politica e diritto in Emmanuel Mounier*, ESI, Napoli, 1988, pp. 86 ss.

Con lo scomporre mentale, posso raggiungere l'essenza comune. *Non basta*. Per raggiungere l'essenza, debbo poter raggiungere l'essenza individuale. Quella che prescinde anche da sé l'essenza sia comune o non sia comune. *Ma nemmeno qui basta*. Raggiungere, infatti, questa "essenza individuale" attraverso un puro gioco di intersezioni sarebbe farne il semplice risultato di un *calcolo logico*. *Ma*, anche se raggiungo attraverso questo calcolo l'essenza individuale – l'essenza individuale di quest'uomo-che-mi-è-qui-davanti –, *anche in quest'ultimo caso non basta*. Ho raggiunto, infatti, la sua essenza, non ancora la sua esistenza. Ho raggiunto il suo fantasma mentale, non lui. Ma pensare l'essenza della singolarità *può* – perché sia un "pensarla" – raggiungere quella singolarità semplicemente pensando la sua esistenza? *Può esserci un'essenza della singolarità che manchi della sola esistenza? Può una singolarità – nella sua essenza – essere non esistente?*

Non posso raggiungere, di quell'uomo concreto, la sua esistenza perché la sua esistenza *non* è un predicato. E *non c'è mai* l'atto ultimativo che mi consenta di *passare* – di "saltare" – dal *conoscere* all'*esistere*. Il sapore non è il concetto del sapore. Il dolore non è il concetto del dolore. La morte non è il concetto della morte. La libertà non è il concetto della libertà.

Una barriera *sottile* ma *invalidabile* separa la *comprensione concettuale* dall'*esistere*. Per sempre. Come la superficie d'uno specchio. Inesorabile, rigorosa e sottile. Si tratterebbe di attraversare lo specchio. E bisognerebbe osar dire che è *qui* il limite invalidabile dell'idealismo. Idealismo che incomincia già con Kant, *malgré lui*. Ma è un discorso che vale anche per Dio, per il Dio dei filosofi. *Non* per il Dio dei credenti. Questo Dio, infatti, per i credenti, lo specchio l'ha attraversato. Diventando uomo fra altri.

Che cosa troviamo alla fine di questo itinerario? Un punto cruciale. *La persona è l'atto di esistere come quell'io singolare che sono*. Se l'anima lo è per la vita senziente, la persona lo è per *tutto* l'uomo²⁴. *E qui incrociamo di nuovo Rosmini*.

E potremmo addirittura dire, a questo punto: anche nel *limite* fra il conoscere e l'essere c'è una forma del sacro.

²⁴ Si potrebbe, su questo specifico punto, citare Emmanuel Mounier, *Il personalismo*, AVE, Roma, 1966.

c) Questa “unicità” potrebbe far pensare a un’assoluta solitudine. A una radicale incolmabile *incomunicabilità*. Non è così. Perché l’unicità non è l’unica coordinata di quest’uomo concreto al quale guardiamo. *Egli non è solo unicità, ma legami*. Forse, in un dialogo fra personalisti, possiamo incrociare Lévinas. *Quell’ “essere ideale” è anche l’altro che è in me*.

6. *Metamorfosi del sacro, metamorfosi della libertà*

C’è un paradosso nel percorso della modernità, di cui misuriamo, forse, solo oggi, nella trama delle nostre viscere, la svolta.

Il percorso si rivela, in realtà, a due direzioni. La libertà nasce dalla rivolta contro il sacro. Il sacro nasce dalla rivolta della libertà. Nell’intemporale storia dei miti, questa storia era, a ben vedere, già precompresa. Si pensi, da un lato, al Prometeo che ruba il fuoco agli dei e, dall’altro, alla scienza cabalistica che crea il Golem. Potremmo parafrasare, qui, il poeta Ghiannis Ritsos: *possono i miti reggere tanto cielo? (La signora delle vigne)*.

Prometeo e il Golem ci restituiscono, in realtà, due percorsi simmetrici – due *simmetriche incontenibilità*. Nel Prometeo c’è la libertà che *emerge* imperiosamente dal sacro; nel Golem il sacro che *emerge* imperiosamente dalla libertà.

Vediamo Prometeo.

Prometeo è colui che ruba il fuoco agli dei. È colui che dona il fuoco agli uomini. È colui che Zeus mette in catene per estorcergli quello che sa. Ma è anche colui che plasma gli uomini a immagine degli dei (Ovidio, *Metamorfosi*). In Ovidio, per esempio, c’è il Prometeo che plasma gli uomini, non il Prometeo che ruba il fuoco. C’è da domandarsi.

1) Il Prometeo che plasma gli uomini a immagine degli dei e il Prometeo che agli dei ruba il fuoco non possono essere visti come *declinazioni di un medesimo nucleo essenziale?* 2) E, d’altra parte, il Demiurgo platonico che plasma le cose a immagine delle idee non può rivelarsi, nella declinazione del medesimo nucleo, *lo stesso Prometeo che dona e che ruba?* 3) E, d’altra parte ancora, ha da fare col Prometeo che dona e che ruba, e col Prometeo che plasma, *il Prome-*

teo che, incatenato, sa? In un medesimo modello mitico due istanze opposte sembrano confliggere: da un lato, un *donare*, che è *conforme* al piacere del dio; dall'altro, un *rubare*, che è *contrario* al piacere del dio. Da un lato, un *sapere*, che Dio *permette*; dall'altro, un *sapere*, che Dio *vieta*. Da un lato, un *pensare*, che Dio *dona*; dall'altro, un *pensare*, che Dio *teme*. Ma queste due istanze *contrapposte* non sono per caso *una medesima istanza colta nella sua ambivalenza?* Cioè: il semidio che fa transitare negli uomini un *divinum quid*, non realizza per caso *contro* la potenza di Dio una potenza *a favore* della potenza di Dio? *Contro*: perché gli *sottrae*. *A favore*: perché ne è una *continuazione*. Un *realizzare* che è un *contrastare*; un *contrastare* che è un *realizzare*. Un *dono* che è un *furto*; un *furto* che è un *dono*.

Già nel Prometeo che ruba il fuoco per donarlo sembra risuonare un'ambivalenza che dà a pensare. Anche il Dio biblico consente all'uomo una conoscenza (l'albero della vita e le altre piante del paradiso) vietandogliene un'altra (la conoscenza del bene e del male). Anche il Dio biblico crea l'uomo «*come*» Lui: a immagine sua (*Gen.* 1, 27). Ma l'uomo pecca appunto perché vuole diventare «*come*» Dio (*Gen.* 3, 5).

Il fuoco è di Dio. E, nel transitare nell'uomo, può diventare *contro* Dio. Ora, la libertà, costola del divino, – che nel divino è, per definizione, intrinseca al bene – *continuandosi nell'uomo si scinde in possibilità alternative: le possibilità del bene e del male*.

Proviamo, ora, a leggere questa situazione nei termini del mito sopradescritto. Se la libertà è la somiglianza con Dio come *dono*, d'altra parte una libertà che pretendesse di essere intrinseca al bene – e quindi istitutiva della distinzione bene/male – sarebbe l'uguaglianza con Dio come *furto*. E il *furto* è *superbia*. *Se la libertà è la somiglianza con Dio come dono, c'è una libertà che è essere uguali a Dio come furto*. E il peccato ne è il paradossale compimento. La somiglianza con Dio sta all'uguaglianza con Dio come l'uomo sta a Dio – e come al peccato sta la libertà.

Credo che la più grande continuazione di questo mito sia in una grandissima opera letteraria, *I fratelli Karamazov* di Fëdor Dostoevskij. Ci domandiamo. *È forse inverosimile pensare che nel possibile parallelismo mitico tra le due figure del somigliare e del rubare risuoni l'unico fuoco della libertà?* Ivan Karamazov lo sa. Egli dice: «... Si vede che gli

uomini stessi ne avranno colpa: gli era stato dato il paradiso, loro hanno voluto la libertà e hanno rapito il fuoco al cielo, pur sapendo che sarebbero stati infelici» (*I fratelli Karamazov*, libro V, cap. IV).

Vediamo ora il Golem.

Eric Voegelin ricorda, ne *Il mito del mondo nuovo*, la leggenda del Golem. Geremia si reca dal figlio Sira e, seguendo i principi cabalistici della combinazione, insieme creano un uomo sulla cui fronte c'erano le parole: *Iahvé Elohim emeth*, che significa *Dio è la verità*. Ma nella mano dell'uomo appena creato dall'uomo c'era un coltello col quale egli raschiò l'*aleph* da *emeth* e così restò *meth*, che significa morto. Creato l'uomo dall'uomo, sulla fronte dell'uomo creato la scritta «Dio è la verità» si trasformò in «Dio è morto».

Che cosa può significare questa leggenda in un mondo secolarizzato? Forse significa che, se la tecnoscienza coltiva l'ambizione segreta di creare l'uomo, cioè di totalizzarlo varcandone i limiti e privandolo degli spazi singolari delle sue possibilità, c'è qualcosa che è morto. Non Dio, ma l'uomo. *L'homo sapiens sapiens*. O meglio: lo spazio sacro che in quest'uomo come persona singolare si dà. Ci si domanderà, a questo punto. La libertà della scienza è entrata, forse, nell'era della scienza, in conflitto con la libertà dell'uomo? *E può esserci una libertà della scienza senza una scienza della libertà?*

Dal seno del sacro nasce la sua rivolta, che è la libertà. Dal seno della libertà nasce la sua rivolta, che è il sacro. Da qui, un paradosso sempre osservato: sia dissacrare rigenera zone di sacro, sia sacralizzare rigenera zone di libertà.

Ma anche la libertà è il sacro e anche il sacro è libertà. A ben vedere, sono a confronto *due* diverse forme e livelli ontologici della libertà (si pensi, per il credente, alla libertà di Dio). Il che ripropone il quesito a un livello ulteriore, di *secondo* grado: è nella loro *soglia* che abita il sacro – il sacro più grande?

7. La soglia

L'esperienza del sacro è l'esperienza della soglia, del limite, del confine. E questo limite è *indisponibile*. Non si tratta dell'indisponibile d'oggi, ma di quello *strutturale* – valido per domani e per sempre.

Quello di cui non disponiamo e di cui non possiamo disporre perché disporne fa terrore. Perché disporne mette in questione – anzi in *ri-volta* – non il cuore, ma le viscere. Perché il disporne spalancherebbe nel proprio interiore un terrore più devastante della morte. Lacerando improvvisamente la scena su un potere – terribile – su cui non abbiamo potere. Di cui non disponiamo perché esso di noi dispone.

Ma questa esperienza del limite è anche *fenomenologia* del limite. Diremmo di più. È *metamorfosi* del limite. Allo stesso modo in cui possono esserci una metamorfosi della meraviglia e una metamorfosi della paura²⁵. Una metamorfosi del desiderio e una metamorfosi della fuga. Una metamorfosi della potenza e una metamorfosi della libertà. Si tratta, in ogni caso, della metamorfosi di un *quid* strutturalmente connesso a un fondo emozionale *forte* che permane.

Potrebbe svilupparsi, qui, una precisa analitica di questo limite e delle sue metamorfosi. Una di esse è *nello sguardo*. Perché lo sguardo pone una *soglia*. Che può *identificare o violare* il limite come sacro. Potrebbe, in proposito, seguirsi una fenomenologia dello sguardo – da Sartre a Bataille a Saint-Exupéry a Guardini a Lévinas. Una fenomenologia che sa di fragilità, di pudore, di rispetto, di amore, di dolore, di pietà, ma anche di invasione, di impossessamento, di arroganza, di spoliamento, di totalizzazione.

Si tratta di un *limite* che ha *attributi essenziali*. *Non può essere posto ad arbitrio. Non può essere contrattato. E, negato, riemerge. È l'anipotetico nel luogo (non della pura logica ma) dell'ontologia*²⁶.

8. Forme e livelli del sacro

Il sacro è, quindi, esperienza della soglia, del limite, del confine.

Ma è per tutti uguale l'esperienza del sacro?

Diversi sono i livelli e i volti del sacro. Quali e quanti?

Si pensi a Rudolf Otto. Al sacro religioso.

²⁵ Sul punto richiamiamo un libro bello e penetrante: Roberto Escobar, *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna, 1997.

²⁶ Sul punto, vedi anche Giuseppe Limone, *Dimensioni del simbolo*, cit., pp. 135 ss. e 165 ss.