

Capitolo terzo - "Heri dicebamus"

Con l'indagine sul Romanticismo la nostra ricerca è terminata; trasferirla in direzione della contemporaneità sarebbe compito ciclopico per la sua dispersività, tale comunque da andar oltre le nostre possibilità e i nostri intenti. Del resto, come fenomeno unitario, il Romanticismo rappresenta davvero l'ultimo anello di una vicenda. Non che i miti e le utopie che agitano l'occidente da almeno due millenni sian finiti lì; sarebbe interessante esaminare infatti -al di là degli accostamenti troppo facili e immediati che sono una tentazione un po' per tutti gli studiosi- quanto di essi entri a far parte di movimenti epocali come le rivoluzioni comuniste, o di altri meno tragici ma non meno interessanti in qualità di denuncia di una situazione, quali il '68. Non che ciò non sia stato tentato; sarebbe però interessante farlo, questo intendevamo dire, sulla base di tutto quanto abbiamo tentato di consolidare a fondamento, e non di parziali intuizioni.

Del resto, è difficile intendere il modo nel quale hanno agito e agiscono questi miti e queste utopie, per l'inestricabile intreccio di tendenze anche opposte che abbiamo visto agire al loro interno, sicché ogni ipotesi appare inevitabilmente segnata dal momento nel quale viene formulata, e dalle tendenze che sembrano emergere in quel momento, quantomeno nella limitata prospettiva individuale di ogni analista. Sotto questo profilo non avrebbe senso nascondersi che scrivere nel 1999 significa scrivere dopo il certificato di morte del comunismo, e quindi con *tendenze prospettiche* che non possono prescindere da questo *fatto*, che sembrerebbe ripetere su scala planetaria la vicenda di Münster, ma che sarebbe troppo semplicistico ricondurre nei termini di quel primo esperimento *in vitro*.

Gli scarsissimi frammenti della riflessione all'interno della società borghese del XIX-XX secolo che prendiamo in considerazione, sono perciò scelti in un ambito limitato (e del tutto insufficiente, ma il "vero" studio s'intende chiuso col precedente capitolo) che faccia in qualche modo riferimento all'antecedente romantico: di ciò dobbiamo innanzitutto dar ragione.

L'orientamento della nostra ricerca, come abbiamo onestamente premesso sin dal *Prologo* e come il lettore avrà recepito sino alla noia, è che non crediamo affatto al carattere *destinale* che si è sempre autoattribuito l'Occidente *in quanto tale*; non crediamo cioè che il pianeta *possa* (men che mai *debba*) adeguarsi ai suoi valori. Soprattutto però, *non crediamo che l'occidente reale coincida in toto con quei valori ideologici*, e che perciò sia disposto e felice esso stesso di appiattirvisi. Il nostro è quindi un discorso tutto interno all'occidente, in una *logica di occidentali* che hanno tuttavia *radicati dubbi* sui vantaggi di un'espansione o di un trionfo di quell'ideologia.

Per tentare di rendere l'idea di ciò a cui pensiamo nel prediligere l'età romantica per ciò che in essa, pur nelle ambiguità, può cogliersi di *contrario* agli sviluppi idealistico-storicisti che hanno caratterizzato l'Occidente, andremo per un attimo con la mente a quello straordinario testo, ricco di folgoranti intuizioni ma non esente da approssimazioni e lacune, che un giovanissimo Taubes scrisse nel 1947,¹ una data relativamente vicina, ma, nel 1999, abissalmente lontana.²

Lo schema di Taubes, che percorre un lungo arco tra le radici dell'Apocalittica ebraica e Karl Marx, è interessante, perché la sua lustra logica interiore e il suo percorso gioachimita-hegeliano, sono frutto non soltanto di una vivida intelligenza, ma anche delle menzionate approssimazioni e di qualche lacuna.

L'assunto iniziale è il seguente: la volontà determina la direzionalità del tempo della storia, la cui essenza è la libertà;³ essa è un progetto che è la libertà dell'uomo, nel quale si supera la necessità della natura.⁴

L'assunto non è per noi da respingersi *in toto*, ma merita almeno un dubbio: quello difficilmente evitabile di Schopenhauer, secondo il quale l'uomo fa ciò che vuole ma non liberamente, bensì *necessariamente*, perché egli è ciò che vuole, perciò il suo agire è mera manifestazione della sua natura.⁵ Con questo dubbio in mente infatti, diviene meno allegramente facile la critica allo Gnosticismo. Soprattutto, se l'uomo è quel che fa e fa quel che è, diventa meno rosea e più problematica la costruzione di una Gerusalemme terrena con *questa* umanità, problema postosi drammaticamente a Münster e rielaborato da Böhme.

¹ J. Taubes, *Escatologia dell'Occidente*, Trad. di G. Valent, Pref. di M. Ranchetti, Milano, Garzanti, 1997.

² Non ci sentiamo di giudicare circa la reale estensione del XX secolo; verosimilmente la crisi finale del XIX può fissarsi con il 1914, quindi il XX secolo, inizierebbe da allora, o forse dall'Apocalisse del 1917. Da allora tutto il secolo si muove nella prospettiva pro/contro la società del messianismo proletario. In tal caso, il 1989 potrebbe segnare la vera fine del XX secolo, salvo trattarsi ancora una volta di una mera certificazione ufficiale. Infatti il comunismo, come cosa credibile, era già morto negli anni '60, o, per i più attardati, con gli anni '70; ciò che va sino al 1989 è un processo di mera putrefazione in vita, come sembra accadesse a Luigi XV. Se, viceversa, volessimo prendere in considerazione gli inquietanti ma prevedibili fenomeni di metamorfosi che hanno iniziato a interessare i brandelli della carcassa sparsi qua e là, allora la vicenda non è finita e sembra destinata a riproporsi prima o poi, non certo nell'eguale ma nel simile che si ri-vela sotto il diverso. In ogni caso, il 1999 è sicuramente un *altro secolo* rispetto al 1947.

³ Cfr. pp. 24-25.

⁴ *ivi*, p. 33; questa posizione ci è nota, ed è pre-romantica; è di Schiller e anche di Fr. Schlegel.

⁵ A. Schopenhauer, *La libertà del volere umano*, Intr. di C. Vasoli, Trad. di E. Pocar, Bari, Laterza U.L., 1981; le osservazioni conclusive sono a p. 147.

Un altro assunto che compare sin dall'inizio, concerne l'Apocalittica: essa è rivoluzionaria perché in essa il futuro è già presente come visione di un mondo antidivino.⁶ In questo senso la conciliazione hegeliana di ideale e reale non può reggere allo scardinamento che viene a subire, su due opposti versanti, ad opera di Kierkegaard e di Marx.⁷ Una cosa però sembra avere in comune l'Apocalittica con la conciliazione hegeliana (e questo sembra il presupposto della successiva disintegrazione di quest'ultima nelle due apocalittiche, quella di Marx e quella di Kierkegaard): per entrambe "il mondo in quanto tempo, procede verso un nuovo cielo e una nuova terra. Il nuovo (corsivo suo) supera (corsivo nostro) il ciclo dell'origine".⁸ "Superare": ecco adombrarsi nell'escatologia -o, almeno, in un certo suo modo di darsi- l'ideologia dell'Occidente.

Su questa ideologia Taubes è tuttavia critico, allorché si ponga l'accento sulla teleologia (come avviene nel mito del Progresso) spostando così l'eterno nell'infinito, e trascurando l'assiologia; l'Apocalittica è infatti possibile soltanto "nella dialettica tra assiologia e teleologia",⁹ cioè come cammino che conduce dalla creazione alla redenzione, che è un'uscita dalla "cattiva infinità" di una storia interminabile, perché è ritorno nell'eternità.

La storia è dunque un ricordar-si superando il tempo,¹⁰ e Israele è il luogo dell'Apocalittica rivoluzionaria.¹¹ Le radici beduine di Israele fanno sì che in essa il desiderio di felicità si risolva in *anarchia* e *teocrazia*, un problema che investe anche gli Arabi (lo notammo) nelle vicende del Califfato. Perciò *le sette rivoluzionarie del tardo Medioevo* e oltre, dai Taboriti ai Puritani, sono più vicine all'Antico Testamento che al Nuovo, e gli Ebrei sono sempre presenti nei movimenti rivoluzionari moderni, sino a Marx e Trotskij.¹² La traiettoria inizia a farsi chiara, ma molto di più lo diverrà in seguito.

Nell'affrontare il rapporto tra Apocalittica e Gnosticismo, Taubes opera una distinzione destinata a pesare sul restante sviluppo: da un lato egli constata che "miti apocalittici e sistemi gnostici" sembrano costituire "un fitto groviglio";¹³ dall'altro, nel constatare parimenti che la loro struttura è "al tempo stesso dualistica e monistica",¹⁴ egli pone una ferma cesura tra i due gruppi di miti, osservando che lo Gnosticismo non tende a scindere la terra dal cielo, come l'Apocalittica, ma a conciliarli; ciò a causa del retroterra filosofico che rende lo Gnosticismo lontano *incipit* della moderna dialettica.¹⁵ Questa scelta rimbalza molto più in là nel testo,¹⁶ allorché si risolve in un *rigetto del mito alchemico e del Pietismo, la cui dottrina della Rinascita si ricollega direttamente a Paracelso*. Manca, tra i due poli, lo sviluppo Weigel-Böhme ignorato nel testo, ciò che costituisce la prima delle lacune da noi segnalate.

Ciò che Taubes legge nella dialettica *hegeliana*, è l'intreccio di Gnosticismo e Apocalitticismo che la rende non un moto circolare, ma di fatto un moto spiraleiforme; cosa che non avevamo mancato di notare ne *La Gnosi, etc.*, cit., p. 333, individuandone il fondamento nel *razionalismo* di Hegel; opinione che a ben vedere non contrasta del tutto con quella di Taubes, a patto di ricordare che, per quanto ci riguarda, *ogni prospettiva di ribaltamento del mondo* (Apocalitticismo, antinomismo e loro applicazioni *politiche*) rappresenta una forma di *razionalismo subalterno*.

La lacuna sul pensiero di Weigel-Böhme impedisce inoltre a Taubes, nel suo affermare l'estraneità di Dio e mondo¹⁷ che è poi la radice rivoluzionaria di Apocalittica e Gnosticismo, di rendersi conto della sottile implicazione del pensiero gnostico, dagli Gnostici mai esplicitata ma che emerge potentemente con i paracelsisti Weigel e Böhme: *l'origine del Male è proprio in Dio*, ciò che impone un ripensamento sulla *corruzione dell'uomo postlapsario*, con un prepotente rimbalzo sociale.¹⁸

A questo punto la storia dell'occidente viene letta da Taubes all'interno di una battaglia tra potere oppressivo e rivolta degli oppressi, che assume ad archetipo la rivolta degli Zeloti contro Roma, nella quale

⁶ Taubes, cit., pp. 30-31.

⁷ *Ivi*, p. 29. Taubes identifica giustamente una linea di conciliazione di possibile e reale nella direttrice Plotino→Fichte→Hegel; di fatto, nel testo criticherà qualunque aspetto "neoplatonico" del pensiero, dal neoplatonismo pagano, ai Padri greci, all'alchimia.

⁸ *Ivi*, p. 33.

⁹ *Ivi*, p. 34.

¹⁰ *Ivi*, p. 35.

¹¹ *Ivi*, p. 37.

¹² *Ivi*, pp. 40-41.

¹³ *Ivi*, p. 55.

¹⁴ *Ivi*, p. 58.

¹⁵ *Ivi*, pp. 58-59.

¹⁶ *Ivi*, pp. 163-164.

¹⁷ *Ivi*, p. 64. A Böhme, Taubes dedica meno di mezza riga (negativa) a p. 122, unificandolo a Sebastian Franck; il solo nome a p. 179; altre due righe (più mezza riga insieme a Weigel) tutte di seconda mano, a p. 159, di nuovo negative sulla sua (e di Weigel) "gnosi pietistica". È tutto.

¹⁸ C'è da dire che, mentre la lacuna su Weigel-Böhme lascia perplessi, l'interpretazione incompleta dello Gnosticismo è comprensibile ad una data nella quale non era diffusa la conoscenza dei testi di Nag Hammadi, e non c'era stata l'imponente mole di studi sviluppatasi in conseguenza. C'è anche da osservare però che Taubes si basa, a prescindere dai testi biblici ed ebraici e da pochi altri, essenzialmente su letteratura secondaria; in tale ambito c'è comunque da riflettere su una cosa: egli cita, per i rapporti tra lo Gnosticismo e Hegel, il famoso testo di Christian Baur, *Die Christliche Gnosis*, nel quale *ben 54 pagine sono dedicate a Böhme e di lì si passa al Romanticismo*; ma precisamente l'assenza del Romanticismo costituisce *la seconda grave lacuna*, ciò che lascia chiaramente intuire una *posizione non detta ed ideologica*, quella stessa che lo porta ad avversare il tema alchemico della coesistenza degli opposti come trasmutabilità spirito-materia, e, per conseguenza, tanto l'idealismo che il mito dell'armonia fondamentali nel Romanticismo, cioè precisamente quel pensare mitico, non concettuale, che, rifiutando la normativa, mette in dubbio implicitamente il *télos* nella storia.

“l'impero mondiale dei padroni si schierava contro la rivoluzione universale degli oppressi”.¹⁹ È perciò significativo che in questa sua “storia” egli sferrò un attacco al neoplatonismo di Origene e al suo concetto di Apocatastasi, attacco così radicale da rimbalzare sino al Pietismo e da porsi come preludio delle ostilità contro Clemente Alessandrino e il suo *Quis dives salvetur*.²⁰ L'attacco ad Origene e all'Apocatastasi è significativo perché a Taubes non dovrebbe sfuggire del tutto il fondamentale aspetto antirazionalista di questo neoplatonismo (non quello di Plotino!); infatti precisamente nell'Apocatastasi e nella sua irrefutabile consequenzialità (se l'Essere è opera divina, esso non può esser condannato al Nulla) esso si mostra radicalmente *antinormativo*; tant'è che Origene e gli origenisti furono sempre visti come il fumo negli occhi dall'ortodossia. Ciò è comprensibile se si considera però che Taubes, in quanto apocalittico, *non vuole* essere *antinormativo*: egli lo è infatti soltanto nel senso del ribaltamento delle norme del mondo, una caratteristica del razionalismo subalterno dei rivoluzionari.

L'ingresso della sua “storia” nel Medioevo lo conduce perciò naturalmente a dar rilievo al Gioachimismo; qui si deve constatare una sua interessante osservazione, che però non trova seguito e si limita a restar tale, circa la singolare *contemporaneità* degli sviluppi che vanno da Gioacchino a Münster, con quelli che, nel mondo ebraico, segnano la fiammata escatologica che va dallo *Zohar* alla Qabbalah di Luria.²¹ Nella vicenda narrata perciò, i protagonisti sono essenzialmente tre: a monte, il Gioachimismo; a valle, Thomas Müntzer con la rivolta contadina e l'insurrezione anabattista di Münster.²²

Questo fermarsi a Frankenhausen e a Münster senza considerare i successivi sviluppi teosofici in Weigel e Böhme, con il relativo ritorno al problema dell'individuo in rapporto alla *realtà* della società, è *determinante*, insieme all'assenza del Romanticismo, per il conclusivo ultimo capitolo, che è quello che qui c'interessa perché conduce al XIX-XX secolo. Qui non c'interessa tanto il merito della lunga disquisizione sul pensiero di Hegel e sul disintegrarsi della sua “conciliazione” nelle critiche di Kierkegaard e di Marx, quanto, in principio e in primo luogo, constatare come la “storia” di Taubes si dispiega dalla profezia alla filosofia, termini ben più connessi di quanto non sembri,²³ senza che, sullo sfondo, compaia mai la storia con la sua *realtà*, alla quale soltanto possono ricondursi le contingenti risposte che non ignorano i fallimenti, e impongono i mutamenti di rotta.²⁴

Perciò il mancato esame *effettivo* del pensiero di Weigel e di Böhme, e la stupefacente scomparsa del Romanticismo (Schelling è citato brevemente come idealista, tutti gli altri *non ci sono*) hanno un ruolo nel modo in cui Taubes considera il pensiero di Hegel e quello di Marx.²⁵ La conseguenza di tutto ciò è infatti che la metafisica della storia di Taubes zoppica nel rapporto con il pensiero ignorato e le vicende ignorate che ad esso si connettono: la fallimentare conciliazione di Hegel si risolve, sul lato marxiano, con un “proletariato” che è “la comunità messianica dell'Apocalisse”.²⁶ Ora, il problema non è per noi quello di discutere l'affermazione, quanto il fatto che Taubes vi giunga attraverso passaggi che, partendo da Hegel e dalla definizione della società borghese come “cristiano-borghese”,²⁷ leggono Marx (come il polo opposto da lui assunto, Kierkegaard) nella logica hegeliana dell'*Aufhebung*, dell'azzeramento (disvelamento) del mondo

¹⁹ Cfr. p. 71. I 24 anni di Taubes giustificano forse il boato retorico, ma quel che resta è la spaccatura tra potere malvagio e rivoluzione giusta: non ci si domanda se non sarà “potere” anche quello rivoluzionario, o se, in vista di una possibile anarchia, non sarà “potere” (e quale!) anche quello della teocrazia: il mondo islamico insegna qualcosa. Il fatto è che i problemi complessi dei grandi organismi statali, dalla Mesopotamia all'Europa, non si possono affrontare con la semplice esperienza delle “tribù beduine”.

²⁰ *ivi*, pp. 98-107.

²¹ *ivi*, pp. 119-120. La contemporaneità dell'attesa chiliasta nelle due religioni è segnalata da Gladstein, cit., al tempo del Taboritismo in Boemia, e dalla Reeves (*The Influence, etc.*, cit., p. 358) a Napoli, nell'ambito del Gioachimismo che accompagna l'invasione di Carlo VIII.

²² Su Müntzer e Münster, cfr. pp. 141-159: uno spazio da paragonarsi a quello dedicato a Böhme, e alle 7 righe dedicate a Schelling (citazione indiretta da Ur von Balthasar, la stessa fonte usata per Weigel e Böhme, cfr. *supra*, n. 17) peraltro in versione idealista con riferimento al prometeismo (il discorso torna in citazione diretta da *Philosophie der Mythologie [1847-1852]*, cfr. *A.S.*, vol. 5°, p. 492: il Prometeo di Schelling viene messo in rapporto con quello di Kant). Ora, c'è da ricordare che per Schelling, come per Böhme che è il suo ineludibile antecedente, il peccato è precisamente la volontà egoica. La *Gelassenheit*, questo tema fondamentale della mistica, della teosofia e del Romanticismo, non è mai nominata. In compenso queste pagine terminano con un nuovo attacco allo Spiritualismo e al Pietismo (pp. 157-159) interpretati come avvento dell'*homo spiritualis* che consente quello contemporaneo dell'*homo aeconomicus*, il quale “inizia il suo dominio all'interno della società borghese” (p. 156). Questa è un'autentica metafisica della storia, che lascia il tempo che trova rispetto alle analisi *concrete* sulla natura e lo sviluppo del capitalismo e sulla società borghese, come quelle di Braudel.

²³ La “cattiva secolarizzazione” è quella cui si va incontro con l'Idealismo e lo Storicismo, che trascinano in terra strutture celesti, ed è il miraggio gioachimita della Gerusalemme terrena. È anche, però, qualcosa di più lontano: è il grande inganno di un percorso, quello di una “filosofia” che nasce come dottrina razionale che vuol cacciare dalla religiosità il mito, prendendone perciò il posto in una religione che per conseguenza si razionalizza e si secolarizza. È il percorso della sofistica di Socrate che abolisce la pluralità delle ragioni, e che perciò ben si presta a manipolare il Dio unico, una volta uscito dal suo mito. Sono questi i motivi che fanno, a nostro avviso, del mitico YHWH, una volta entrato nella storia dell'Occidente, l'architrave del Progresso: nel mondo orientale sarebbe rimasto soltanto il miraggio teocratico dei suoi Eletti, destinato alla ciclicità irresolubile delle teocrazie. Per Taubes, il Dio biblico è il Dio che viaggia con il suo popolo, un Dio che fa liberi annullando l'omaggio all'idolo del luogo; ma l'idolo del luogo è abolito anche dal razionalismo greco che lo “filosofizza”. In Occidente perciò il Dio biblico trova il modo di farSi l'Unico del pianeta, che non “viaggia” se non per espandersi, e nel percorso deve perciò necessariamente di nuovo razionalizzarsi e secolarizzarsi, per essere compreso da chi non parla la Sua lingua; precisamente in questo allora si fa *eidolon*, immagine ingannatrice, idolo planetario della Ragione.

²⁴ Sotto questo profilo non ci è difficile ammettere l'*hic et nunc* della nostra riflessione (dunque la sua ideologicità, come di ogni altro discorso concettuale) caratterizzato dalla tragedia del XX secolo e dai suoi fallimenti, che costituiscono precisamente il *nuovo fallimento dei Profeti*.

²⁵ “Realtà” e “Storia” sono meri termini filosofici in Taubes; della realtà storica non v'è traccia; ciò rende la sua “realtà” e la sua “storia” molto simili al “Qui si stira” di Kierkegaard (Cfr. *Diapsalmata*) da lui stesso citato (p. 222).

²⁶ *ivi*, p. 241.

²⁷ Cfr. p. 228: “Marx si rivolge al mondo cristiano-borghese”.

“capitalista-borghese”,²⁸ e del ritorno all’Apocalitticismo rivoluzionario di Müntzer,²⁹ e, per conseguenza, di Münster e della Gerusalemme terrena.

Ignorare il senso di una riflessione, come quella di Weigel e Böhme dopo Frankenhäusen e Münster, peraltro già iniziata con lo stesso Müntzer, che aveva compreso *l'impossibilità di fondare la Gerusalemme terrena con un uomo postlapsario*, e aveva deviato l’utopia dalla società perfetta all’individuo perfetto contagiosamente buono, potrebbe fare di Marx, alla luce dei risultati e nella logica dell’*Aufhebung*, una mostruosa astuzia della ragione, *qui reculerait pour mieux sauter*; mentre nella logica apocalittica si tratterebbe della prevista e nevrotica “coazione a ripetere” errori tragici. Taubes, nel 1947, non può avanzare né l’una né l’altra ipotesi, ma sembra gli sfugga che Marx, col suo proletariato, sono di fatto messi in pratica da Lenin e dai suoi Bolscevichi nella logica -ovviamente aggiornata sul piano “scientifico”- dell’Anabattismo di Münster e degli Eletti; sono quindi soltanto un ritorno del simile come *revenant*, ombra sdegnata e terribile di colui cui non fu data onorata sepoltura. Infatti la rivoluzione non avvenne nei luoghi e nei modi che Marx sperava -la sua analisi sul futuro del capitalismo era errata, partiva da una metafisica- ma nei luoghi e nei modi ove la rese possibile una società decisamente arretrata nei termini di uno sviluppo borghese; onde non ne fu certo distrutta la “società borghese”, che, pur registrando serie preoccupazioni, ne conobbe i fermenti soltanto laddove non era realmente sviluppata. Taubes crede di veder scorrere una storia, mentre di fatto resta fisso a guardare il cielo: ciò era, del resto, nelle sue premesse. Ciò significa però che egli, come un numero sterminato di intellettuali all’epoca, non coglie la realtà del comunismo nel mondo (i luoghi e i modi del suo possibile sviluppo e la sua “ragione” storica) perché è *fuorviato dalla metafisica di partenza*. Taubes, che vuol “parlare” le visioni dei Profeti e salta a piè pari Böhme e il Romanticismo, non ha la percezione dell’ideologicità di ogni discorso che non appartenga al mitico “linguaggio adamico” (cfr. *supra*, pp. 596-598) e si trova quindi immerso nella “cattiva secolarizzazione” (cfr. *supra*, n. 23) che è precisamente l’ideologia così come si manifesta nel filosofo-Profeta.³⁰

Per questa ragione egli può pensare Marx e Kierkegaard come disintegrazione del pensiero di Hegel, fine della società “cristiano-borghese”, fine del moderno e inizio di un vero *post-Christum*,³¹ per la ragione cioè che egli legge una successione di “pensieri” disgiunta dagli eventi, nella logica di una successione-*Aufhebung*. Egli legge perciò come un “ulteriore” ciò che è soltanto un “dopo” temporale, ma che, tralasciato nelle condizioni temporali del “dopo”, si rivela un guardare al “prima” destinandosi a un nuovo scacco.³² Taubes, come Marx e nella logica di chi vuol essere profeta e filosofo, vuol guardare l’eternità per ricondurvi il tempo tramite la volontà d’azione, che è però implicata nel tempo; per questa ragione perde di vista il non-luogo dell’eternità e dà ad essa un non-luogo nel tempo, ritenuto futuro ma, per la limitatezza *storica* dell’uomo, necessariamente frutto d’un passato idealizzato; questo è fare dell’Utopia un’atopia.³³

²⁸ Cfr. p. 212: “Marx distrugge il mondo capitalista-borghese”.

²⁹ Cfr. p. 213; p. 154.

³⁰ La nostra opinione è che la secolarizzazione del pensiero potrebbe considerarsi reale soltanto quando fosse terminata l’epoca dei Profeti armati di penna o spada; la Profezia e l’Utopia riguardano il Regno dei Cieli, per chi ci crede; il sogno di un’esistenza più degna, per chi vuol lavorarvi; ma non possono uscire dall’intimo dell’anima per farsi azione, se non acquistano coscienza di trasformarsi così in ideologia: ciò che non è affatto riprovevole, ma dev’esser chiaro. Nella “cattiva secolarizzazione”, viceversa, c’è soltanto l’eterno ritorno di un Dio che vuol invadere il campo di Cesare provocando disastri; e di un Cesare che si maschera da Dio grazie all’occultamento di ciò che lo caratterizza, la propria ideologicità. Quest’ultimo è Razionalismo; l’altro, razionalismo subalterno. La fine dell’occultamento dell’ideologicità di tutto ciò che è mondano (non quindi la rinuncia all’ideologia, che sarebbe impossibile) sarebbe la fine di quella “mescolanza” che ha mandato in paranoia gli Gnostici di tutti i tempi; e sarebbe anche la fine del Razionalismo. Questa non è una pretesa utopica, né un’analisi storica: è semplicemente un’analisi *logica* sul materiale che abbiamo tentato di esaminare al nostro meglio. Del resto, ci sembra difficile negare che alla radice degli orrori del XX secolo, vi sia l’esercizio della politica in una logica religiosa.

³¹ Cfr. p. 242.

³² Per quanto già detto noi riteniamo che Marx -al di là dell’impostazione storicista post-hegeliana nella quale si esprime in corrispondenza ai tempi- non possa essere pensato: a) senza il precedente soffocamento delle antiche rivendicazioni egualitaristiche contadine nello svolgimento del processo rivoluzionario in Francia; b) senza il trasmettersi di esse nel proletariato francese post-rivoluzionario e senza il permanere di un’analogia cultura nella classe operaia ovunque, per esempio in Inghilterra, come conseguenza della sua estrazione (immediata o mediata tramite una fase di sottoproletariato inurbato) dalle campagne; c) perciò senza il riproporsi di istanze (della cultura tedesca, ma a suo tempo diffuse in Inghilterra) che trovarono espressione in Müntzer (come nota Taubes) ma che lo stesso Müntzer aveva compreso essere inadeguate dopo Frankenhäusen; d) senza tener conto del fatto che la rivoluzione comunista non ebbe luogo nei paesi più “avanzati” nella formazione della società borghese -come pensava Marx nella sua metafisica- ma proprio in quelli più arretrati.

³³ Le premesse di Taubes, lo ricordiamo, sono: a) l’origine del tempo e della storia sono nell’eternità (p. 24); b) ma anche: il tempo è volontà, l’Io è volontà (*ivi*); c) il peccato è la separazione tra Dio e mondo (tra eternità e storia) con lo sfiguramento dell’Adam Qadmon (p. 28); d) l’Apocalittica nega il mondo allorché in esso torna a manifestarsi Dio (quando l’eternità si mostra presente nella storia: p. 30); e) l’Apocalittica è rivoluzionaria perché già nel presente vede il futuro (p. 31); f) il mondo procede così verso un nuovo cielo e una nuova terra, superando il ciclo originario (p. 33); la storia è *necessariamente* anche storia della salvezza (p. 34); g) nel sapere storico l’uomo ricorda in sé l’abisso dei tempi (p. 35). In queste premesse si rileva l’ipotesi di due luoghi inconciliabili ma anche in rapporto tra loro, il divino (l’U-topia) e l’umano (la storia); nell’ambito di questo rapporto la storia è un percorso compiuto guardando all’U-topia. Abbiamo più volte esposto la nostra chiave di lettura (per esempio nel *realismo* delle leggende melusiniane): l’Utopia non può trovar posto nella storia, però vi lascia il segno, come si conviene alla dialettica di due poli che si respingono e si attraggono al tempo stesso. Dunque il realismo vuole che guardare il divino significhi guardare *fuori* della storia (nell’aldilà); se, viceversa, il divino può essere presente nel mondo, allora siamo nell’ipotesi alchemico-teosofica, che però Taubes respinge. Questo è lo schema ontologico neoplatonico (quello che infatti è rivoluzionario allorché pone la pretesa di una Gerusalemme terrena) che è anche gnostico, perché presuppone la riconducibilità nelle origini divine (il Plèroma) di un “divino” che in qualche modo è presente nel mondo e nell’uomo. Resta da domandarsi che fine farà la “scoria”, che può finire in un problematico Nulla o seguire l’Apocatastasi, secondo le tante risposte che abbiamo visto. Certamente, se questa “scoria” deve tornare nel Nulla, essa deve appartenervi, essere ontologicamente Nulla, come è stato detto del Male e del peccato. Ma il peccato, come abbiamo visto, è la volontà di un Io che si allontana da Dio, dunque è la volontà egoica dell’Io prometeico, una volontà del Nulla, dunque sterile: urge la *Gelassenheit* di Weigel e Böhme. Perciò un rivoluzionario che agisce

Per completare la logica dell'*Aufhebung* occorre però trovare un deuteragonista per Marx, e a questo scopo torna utile Kierkegaard, nel quale non è difficile scorgere un "opposto". Come Marx cerca la salvezza nella società, così Kierkegaard la cerca nell'individuo, costituendo una straordinaria tentazione per fare da antitesi alla tesi o viceversa, nella scissione della conciliazione hegeliana, che è paradossalmente necessaria proprio perché ci si muove all'interno di una *Aufhebung*, anche se, in questo caso, da smantellare nei due poli precedenti la "sintesi".

Lo schema metastorico di Taubes è assai semplice. "Antichità", "Medioevo" ed "Età moderna" costituiscono la triade tesi/antitesi/sintesi; infatti il Medioevo è cristiano e apocalittico, ed è proteso nel sogno della comunità messianica; il Rinascimento, riflettendo sull'Antichità, riscopre l'Io (tesi-antitesi o antitesi-tesi, a piacimento), l'Età moderna, con Hegel, si pone come sintesi di Antichità e Cristianesimo; dopo Hegel questa sintesi si rompe con Marx, il cui proletariato è la "comunità messianica", e con Kierkegaard, il cui "singolo" è l'Io del Rinascimento; dunque con Marx e Kierkegaard si rompe la struttura dell'Età moderna, "l'antico e il cristiano" sono "entrambi alla fine"; "ha inizio un'epoca nuova....un nuovo eone che è *post Cristianum*" (sic). Siamo perciò "alla fine dell'eone occidentale".³⁴ Taubes aveva tra i propri referenti, come Jonas, Spengler.

Utilizzare per questo schema, irrimediabilmente hegeliano, il pensiero di Kierkegaard, ci sembra, più che un'astuzia, una marachella o una birichinata della Ragione. Kierkegaard fu notoriamente, più ancora di Schopenhauer, un feroce e sarcastico motteggiatore delle cattedrali verbigere di Hegel, ma non si può dire pensi all'Io "rinascimentale", tantomeno all'Io meccanicisticamente contrapposto alla socialità, come in modo non troppo criptico si legge nello schema di Taubes.

Kierkegaard infatti compie un passo indietro rispetto agli sviluppi della stessa riflessione romantica, che egli ben conosce insieme ai suoi protagonisti, ma non si discosta dal suo *incipit religioso*, Hamann, che egli cita di frequente; tra l'altro, conosceva Böhme. Lo scopo di Kierkegaard è infatti tornare con vigore e su nuove basi, alla religiosità dell'esistenza, senza negare il rapporto arte/religione posto dai Romantici, ma ponendo tra esse una differenza gerarchica, etica: ciò che egli sottolinea infatti, è che l'arte si limita alla *rappresentazione* (cfr. *supra*, n. 33) di ciò che per l'uomo religioso è viceversa l'impegno che coinvolge l'esistenza.³⁵ Questa è la fondamentale differenza tra l'estetico e l'etico, la cui analisi coinvolge molta della sua ricerca.³⁶

Per il resto, il "singolo" di Kierkegaard è il contrario di ogni egoità e prometeismo; è *individuo* precisamente in quanto *non è scisso dall'Assoluto* e rifiuta di credere nel "generale", o, per dir meglio, nella "norma", la normativa sociale.³⁷

Questo rapporto personale con l'Assoluto è determinante per la vita del singolo, che viene continuamente chiamato a decidere; il tratto fondamentale della riflessione di Kierkegaard è costituito dal rifiuto della metafisica del "sistema" hegeliano e della speculazione verbilouente dell'Idealismo, per riportare il pensiero ad assumersi le proprie responsabilità nei confronti dell'esistenza.³⁸ Un individuo che

nella storia per un fine mondano, non sembra destinato a ricostituire l'Eden, perché resta postlapsario; paradiso e inferno, diceva Weigel, sono luoghi diversi dello stesso posto (Ort), sono cioè i luoghi delle due diverse e opposte volontà. L'Apocalitticismo, *calato nell'azione storica volta a un fine razionale*, sembra dunque destinato, per la cecità dell'Io prometeico, a riprodurre il Medesimo: la Rivoluzione sul trono e sull'altare, con in più una pretesa di Assoluto. Sul piano degli obbiettivi, uno sguardo *non realmente puntato sull'eternità*, può tutt'al più confondere per "eternità" qualche luogo del passato, come usualmente fanno le rivoluzioni, che guardano al futuro in nome di diritti *conculcati*, che tali possono pensarsi soltanto grazie all'idealizzazione del passato. Le conquiste da strappare in nome di nuove situazioni, vengono perciò intese come ristabilimento di una situazione mitica che, non esistendo nel presente, viene posta nel passato, come si vede accadere di sovente all'apparato *ideologico* delle rivoluzioni (la loro storia reale è poi un'altra cosa). Questa è la pretesa "filosofica" di trasformare in azione storica lo sguardo visionario del Profeta, fisso in U-topia, una pretesa nella cui irresolubile circolarità cade anche Taubes, per aver sorvolato le analisi di Weigel-Böhme e dei Romantici senza notarle. La prima indica che, se c'è del divino da recuperare nell'uomo per riportarlo nell'Eden, la via è la *Gelassenheit* che riconduce alla volontà divina e universale, quindi al luogo paradisiaco (salva restando l'utopia sociale tramite il contagio). La seconda, con il recupero del pensiero mitico, addita una dialettica di storia e utopia di tipo "melusiniiano" (il sacro appare nella storia e vi lascia un germe). Il *mito dell'armonia* che sottende la *realtà del pólemos* (interpretata sul piano psicologico dall'enantiotropia) indica allora che la conciliazione degli opposti può avvenire soltanto nel non-luogo dell'aldilà; essa però può essere *rappresentata* nell'arte, che dunque *addita* la realtà dell'Utopia, esattamente come la realtà del sogno Melusina è additata da quel che ne resta in terra: il suo dissodamento, le sue opere di costruzione, la prole. È una traccia, non di più, ma tanto basta, tanto è possibile nella storia; non è molto ma neppure poco, è il *reale*, con quel tanto o poco di *ideale* che può contenere.

³⁴ Su questi passi, cfr. pp. 240-243.

³⁵ Cfr. S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita*, a cura di L. Koch, Trad. di A.M. Segala e A.G. Calabrese, Milano, Rizzoli, 1993, p. 644 sgg., in particolare p. 647. A pp. 704-705 egli denuncia tre tipi di sofisti: quelli per i quali la religione viene secolarizzata nella storia (gli hegeliani); quelli per i quali viene secolarizzata nell'arte (i Romantici); quelli che la trasformano in una morale normativa, esteriorizzandola rispetto all'interiorità dell'atto supremo dell'etica, il pentimento, facendone perciò uno strumento ideologico (sono gli "entusiasti" che si fanno "una gioia dell'indurre ad entusiasinarsi per la stessa causa"). Sociologicamente, non va mai dimenticato che Kierkegaard è un *rentier*.

³⁶ Sulla contrapposizione etico/estetico, accanto a *Stadi, etc.*, cit., fondamentale anche *Enten-Eller*, a cura di A. Cortese, Milano, Adelphi, 1976-1989, 5 voll. In *Timore e tremore*, cit., p. 117, a proposito dei limiti della *rappresentazione*, Kierkegaard afferma: "L'idea estetica si autocontraddice appena dev'essere tradotta nella realtà"; al contrario, l'etica si manifesta nel reale. Dunque egli prende una posizione radicalmente realista nel sottolineare l'inconciliabilità degli opposti, che, di fatto, nella storia non si conciliano, perché la decisione non può che privilegiare uno soltanto dei due poli. Si noti però, che proseguendo coerentemente su questo piano si va di nuovo in una direzione che eccede forse le stesse intenzioni di Kierkegaard, perché l'arte potrebbe divenire una sorta di bighellonaggio intellettuale. L'attacco al "fare" artistico è, a nostro avviso, sempre pericoloso quando si parla di *libertà*; e l'attacco più ovvio è quello contro il suo aspetto *utopico*, la sua impossibilità di tradursi *direttamente* nel reale.

³⁷ Sull'opposizione tra singolo e norma e sul rapporto con l'Assoluto -questo tratto ci ricorda Schleiermacher- cfr. *Timore e tremore*, cit.

³⁸ Significative le motivazioni del suo abbandono delle lezioni del tardo Schelling, nella citata lettera al fratello del 27 Febbraio 1842 (cfr. *Philosophie der Offenbarung [Paulus]*, p. 534, cit.: "Io sono troppo vecchio per andare a lezione, come anche Schelling è troppo vecchio per farne. Tutta la sua dottrina delle Potenze testimonia la massima impotenza"). Dunque, accanto al rifiuto di un pensiero che ormai ha detto tutto e si ripete, stancamente; accanto al rifiuto di un pensiero che non si confronta con l'esistente, trasferito nella sfera rarefatta delle parole (non si

quotidianamente assume le *proprie* responsabilità nei confronti del proprio *individuale* rapporto con l'Assoluto, è tuttavia un individuo che non può essere contrapposto al concetto di comunità messianica, perché si contrappone alle norme in nome di una realtà che va *oltre* la natura mondana della norma stessa. Ciò che interessa Kierkegaard è mantenere la *differenza* tra l'Assoluto e la storia, contro la "cattiva secolarizzazione" hegeliana; non per fuggire la storia e il mondo,³⁹ bensì per costruirla quotidianamente nel proprio personale rapporto con l'Assoluto stesso, che richiede continuamente la decisione.⁴⁰ In ciò l'individuo etico va oltre quello estetico, precisamente perché, tramite la decisione, accetta di *divenire* quel che diviene. Al contrario, l'individuo estetico, che vuol essere soltanto ciò che è, è costretto a *subire* il divenire stesso. Il fondamento della decisione è etico, non razionale, e perciò la vita è un rischio: tutti possono raggiungere la più grande dimensione etica, ma in questo non v'è nessun Maestro, la verità può essere soltanto testimoniata e non si può avere aiuto da alcuno nel raggiungerla.⁴¹

Nella logica *religiosa* di Kierkegaard, appare importante capire bene che cosa sia l'individuo, il singolo del quale egli parla, onde evitare fraintendimenti. Un significativo contributo lo si può avere dai suoi due citati testi, *Il concetto di angoscia*, e *La malattia mortale*. Egli introduce il concetto di angoscia a partire dalla sensazione del sogno, nel quale si perde la distinzione tra l'io e ciò che è altro (reminiscenza di Görres?); l'angoscia gli appare quindi essere la "realtà della libertà come possibilità per la possibilità".⁴² Essa è perciò la "vertigine della libertà che sorge mentre lo spirito...guardando giù nella sua propria possibilità, afferra il finito per fermarsi in esso".⁴³ Questo è il *peccato* che fu già di Adamo, che pone la temporalità: "pecca colui che vive soltanto nel 'momento' inteso come astrazione dall'eternità";⁴⁴ perciò il paganesimo viveva nel peccato, perché, privo di spiritualità, non era cosciente di questa sua condizione;⁴⁵ essa però attendeva, camuffata, come accade sempre quando manchi la spiritualità, perché lo spirito è un creditore cui non si sfugge.⁴⁶

In questa impostazione del problema dell'angoscia, crediamo di ravvisare lo scontro tra l'esistenza e la coscienza del *dover essere*; infatti il successivo sviluppo di Kierkegaard introduce precisamente alla coscienza di una conflittualità tra l'esistenza interiore ed esteriore.⁴⁷ La libertà stessa dunque, introduce l'angoscia come possibilità, perché la libertà non è ostinazione, o libertà egoistica.⁴⁸ Questo aspetto si fa più evidente ne *La malattia mortale*,⁴⁹ (che è la disperazione identificata col peccato) e s'identifica nel contrasto insanabile tra ciò che si è e ciò che si pretende di essere, contrasto che emerge dagli aspetti esteriori dell'esistenza, che contraddicono le convinzioni interiori. Davanti a Dio questo peccato si manifesta nel "disperatamente non voler essere se stesso, o...disperatamente voler essere se stesso".⁵⁰ I modi del rapporto vengono così sintetizzati da Kierkegaard.⁵¹ "La disperazione si potenzia in proporzione della coscienza del proprio io, ma l'io si potenzia in proporzione della misura adeguata all'io, e ad una potenza infinita se la misura è Dio. Soltanto quando l'io, questo singolo io determinato, si rende conto di esistere davanti a Dio, soltanto allora l'io è infinito; e quest'io pecca davanti a Dio". Ciò che manca a quest'io disperato è, nel caso di chi vorrebbe esser Cesare e non lo è, l'identificazione dell'io col Sé; nel caso di chi si pone come

dimentichi mai lo stretto rapporto tra Kierkegaard e Hamann); c'è qui la profonda convinzione che un adulto (Kierkegaard aveva allora 29 anni) è maturo per affrontare decisioni che coinvolgono le sue più profonde radici di uomo, e non può rinviarle attendendo la "rivelazione" di qualche misteriosa "verità" da far uscire da un cilindro pieno di parole: la "verità" la si testimonia. Sui rapporti tra Hamann e Kierkegaard -con la sua critica all'Idealismo e al Romanticismo- cfr. la più volte citata *Introduzione* di Lupi ad Hamann, pp. CCII-CCIII. Se c'è una cosa che Kierkegaard respinge, è l'io assoluto.

³⁹ In Kierkegaard non c'è la "fuga dal mondo" del mistico, perché *nel mondo* l'individuo prende le proprie decisioni e diviene quel che diviene; il punto è che le leggi del mondo (dello Stato, come in Hegel) non possono, esse, garantire all'individuo la giustezza del suo comportamento, del quale egli è responsabile in prima persona soltanto dinanzi all'Assoluto; cfr. *Timore e tremore*, cit., p. 89; p. 97.

⁴⁰ Kierkegaard non pensa affatto ad un individuo avulso dall'umanità: "In ogni momento...l'individuo è se stesso e la specie" (*Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, Trad., Avvertenze e Note di C. Fabro, Firenze, Sansoni, 1965, p. 33) afferma infatti nella sua riflessione sul peccato di Adamo (p. 33 sgg.). Gli individui non sono numeri, né la specie un fantasma (p. 34). Importante questo passo (*ivi*): "Ogni individuo è essenzialmente interessato alla storia degli altri individui, anzi, altrettanto quanto alla storia propria. La perfezione dell'individuo in se stesso è perciò la partecipazione perfetta al tutto. Nessun individuo è indifferente verso la storia della specie, né la specie verso la storia di alcun individuo. Mentre la storia della specie procede, l'individuo comincia continuamente da capo, perché egli è se stesso e la specie, e perciò ripete la storia della specie". Questo concetto dell'individuo e delle generazioni che ricominciano la storia sempre daccapo, è ripetuta più volte (cfr. *ivi*, p. 42; *Timore e tremore*, cit., pp. 154-155) perché la storia "inizia" di nuovo ad ogni decisione: questo è il punto dunque, la storia è costruita da ciascuno e da tutti in modo imprevedibile in ogni momento, non è lo sviluppo di una legge metafisica, non è un necessario cammino verso un luogo certo.

⁴¹ Cfr. *Timore e tremore*, cit., p. 109; p. 99. Kierkegaard recepisce la riflessione di Hamann e di Herder sul distacco dalla verità che avviene nell'ambito della parola, del discorso (cfr. *Il concetto di angoscia. La malattia mortale*, cit., p. 134: "la lingua è fatta per nascondere i pensieri"); perciò la via della verità non può essere insegnata, si può soltanto testimoniarla. Per giunta non v'è alcun metro per giudicare dell'azione, perché la decisione non può essere valutata dal risultato (manca dunque una normativa) ma soltanto nel suo essere avvenuta (*Timore e tremore*, cit., p. 90). Kierkegaard insiste continuamente sul *rischio* di ogni esistenza, contro la normativa hegeliana che pretende razionale tutto il reale; quanto alla logica concettuale, essa è mera tautologia (*Il concetto di angoscia, La malattia mortale*, cit., p. 14).

⁴² *ivi*, pp. 50-51.

⁴³ *ivi*, p. 74.

⁴⁴ *ivi*, pp. 114-115.

⁴⁵ *ivi*, pp. 116-118.

⁴⁶ *ivi*, p. 119.

⁴⁷ *ivi*, p. 131.

⁴⁸ *ivi*, p. 135; cfr. anche *Timore e tremore*, cit., p. 104: "gli uccelli in libertà e i geni vagabondi non sono cavalieri della fede".

⁴⁹ Pp. 223-226; p. 293; p. 300. L'esempio iniziale è quello di chi pretenda di essere Cesare.

⁵⁰ *ivi*, p. 300.

⁵¹ *ivi*, p. 299.

deuteragonista davanti a Dio, sembra mancare qualcosa di non troppo diverso dalla *Gelassenheit*: il peccato è non voler essere ciò che si è, ma voler essere ciò che si è convinti di essere.

Ci siamo -se così può dirsi- “dilatati” su Kierkegaard (in realtà in modo sin troppo scheletrico, parziale e succinto per affrontarlo realmente) soltanto per una precisa ragione: per mostrare l’artificiosità di contrapporre il suo “singolo” alla “comunità” di Marx; Kierkegaard respinge una salvezza che venga dalla “società”, ma il suo singolo non ha nulla a che vedere con l’Io prometeico, è, se mai, *per certi aspetti*, simile all’individuo di Böhme, nel senso che rappresenta il possibile elemento di un’ipotetica comunità. Dove, piuttosto, la riflessione di Kierkegaard si discosta da quelle introdotte nel nostro studio, è in un punto che la rende non già “opposta” a quella di Marx, ma, più semplicemente, non comparabile: né con quella né con altre. Questo punto è l’eterno re-iniziare della storia ad ogni generazione e ad ogni individuo; perché, se così è, allora nella storia si assiste *necessariamente* (qui siamo noi a sottolineare l’imprescindibilità della conseguenza) al *ritorno del simile* (circa il senso di questa nostra espressione, che non va confusa con quella di Klages, cfr. *infra* in n. 78). Fare della salvezza una vicenda individuale che eternamente si ripropone, significa inoltre affermare che la storia non è diretta in alcun luogo, se mai è *un banco di prova* per il percorso di ciascun individuo. Siamo cioè in un Cristianesimo post-montanista e post-efesino, che ha concluso l’epoca dei Profeti e respinto l’attesa del Millennio *in terra*, perché Quel che Si doveva rivelare Si è ri-velato nella puntualità di una storia. Siamo però soprattutto, questo maggiormente c’interessa, in una logica totalmente estranea all’Apocalitticismo, e che perciò non può costituire una tappa entro il percorso di Taubes.⁵²

V’è qualcosa di più, che vorremmo aggiungere. A nostro avviso, al di là della polemica “antiromantica” contro l’estetizzazione dell’esistenza, Kierkegaard ci sembra -è una nostra opinione- *sostanzialmente* molto più vicino al Romanticismo di quanto non emerga. Innanzitutto, se il suo accento fondamentale è la rivendicazione del rapporto diretto del singolo con l’Assoluto, vorremmo sommessamente ricordare che questo è un tema dominante in Schleiermacher, Novalis e Hölderlin (cfr. il Cap. precedente, p. 630 in n. 485). In secondo luogo, l’estetizzazione dell’esistenza è un fatto tardo-romantico; per i Romantici che abbiamo esaminato, al contrario, l’arte rientrava nella sfera della religiosità; Kierkegaard scrive contro la vita “estetica” nel 5° (e 6°) decennio, cioè in epoca ormai *Biedermeier*. In terzo luogo, il riproporsi sempre nuovo della storia che viene delineato da Kierkegaard, è una visione che già si deduce nell’anti-Idealismo dei Romantici di Heidelberg. Di fatto, Kierkegaard è accostabile a certi esiti romantici perché egli è essenzialmente un anti-idealista: anche i Romantici lo furono, sia pure con oscillazioni e ambiguità. Il fatto poi che la corrente idealista abbia preso il sopravvento portando all’oblio e al fraintendimento del Romanticismo -come denunciava Adorno- non giustifica una contrapposizione *tout-court* tra Kierkegaard e i Romantici, che hanno molto in comune. Quanto al suo rapporto di non comparabilità con Marx, ripetiamo che esso dipende anche da questo: Marx è un epigone dello Storicismo hegeliano, che segue una sua strada come Kierkegaard segue la propria; non c’è nessuna “conciliazione” che si rompe, c’è soltanto un Idealismo che si ribalta in materialismo, come avrebbe detto Oetinger. Abbiamo dunque speso queste righe per sottolineare la ragione per la quale ci son sembrati interessanti, nel XIX-XX secolo, soltanto quegli sviluppi che si pongono fuori dalla storia-percorso della quale parla Taubes, e che tuttavia costituisce ancora l’ideologia dell’Occidente.

Essere fuori dall’ideologia della storia-percorso, abbandonare le metafisiche della storia, è possibile, a nostro avviso, a patto di tenersi fedeli ad alcune conquiste del Romanticismo -quelle nelle quali esso si pone agli antipodi dell’Idealismo, che abbiamo ripetutamente sottolineato. Per questa ragione abbiamo seguito con attenzione l’interpretazione di Moretti, che qui vogliamo completare nei limiti di ciò che più c’interessa.

⁵² Anche per quanto concerne il “governo del mondo” affidato da Kierkegaard ai “martiri” (cfr. Taubes, p. 238) in antitesi alla rivoluzione marxiana del proletariato, cfr. *Stadi, etc.*, cit., pp. 606-609. Il “martire” non è che il risultato dell’incompatibilità dell’azione mondana vincente, con un rapporto con l’Assoluto; cioè tra il compromesso “politico” e la determinazione del singolo che insegue la propria utopia; perciò Kierkegaard conclude (p. 609): “Così come di rado si vede un innamorato infelice nella nostra epoca, altrettanto di rado si vede un martire nel mondo della politica”. La nostra critica del rapporto stabilito da Taubes tra Marx e Kierkegaard, non è però funzione dell’imponibilità di un rapporto, ma di *quel* rapporto; si veda ad esempio quello, del tutto diverso, stabilito da C. Fabro, *Tra Kierkegaard e Marx*, Roma, Logos, 1978. Innanzitutto egli ricorda (p. 7) che i due non si conobbero né si confrontarono; la critica di Kierkegaard al comunismo va a quello “vago e ideale” come in Fourier e Proudhon (cioè a quello egualitarista, arcaico). In seguito (pp. 14-15) egli sottolinea che Kierkegaard *critica la società borghese perché non cristiana*, perché è un’ involuzione nei confronti del Cristianesimo (dunque non ha molto senso parlare di una critica alla società cristiano-borghese o borghese cristiana; la si potrebbe considerare anche una società saducea). Passando quindi ad esaminare la diversità tra i due, Fabro pone l’accento su altro: Marx è sostanzialmente un post-hegeliano, che propone un Realismo opposto all’Idealismo, “capovolgendo” (la cosa è nota) e rendendo così, secondo Fabro, contraddittoria, la dialettica hegeliana (cfr. pp. 19-33). La posizione di Kierkegaard allora è opposta non nel senso di porsi a 180°, sebbene nel senso di non esser comparabile, non perché l’Esistenzialismo si opponga all’Idealismo come si oppongono due sistemi, ma perché nell’Idealismo è scomparso l’uomo, l’individuo, come culmine di una disumanizzazione operata dal Razionalismo, perché esso è un’*ipertrofia della Ragione* che uccide la libertà, in primo luogo nella prassi politica (pp. 74-75). Dunque Kierkegaard critica uno sviluppo secolare culminato con Hegel, sviluppo *al cui interno deve porsi anche Marx*. Kierkegaard, secondo Fabro, inizia là dove finisce il *Giobbe*, che è *prigioniero dell’attesa messianica* (p. 107, con riferimento al tema di *Ripetizioni*) o, per dirla con le parole di Fabro, della “ragion temporale...che aspetta Dio”. Kierkegaard si pone contro tutti quegli sviluppi della cultura (storici, filosofici, teologici e anche estetici, con riferimento all’estetizzazione romantica dell’esistenza) che calano in terra il divino (p. 118). Abbiamo brevemente accennato a queste posizioni di Fabro soltanto per sottolineare che a noi non interessa -forti del cattivo esito- ergerci a critici del marxismo, quanto mostrare che né Kierkegaard né Marx rappresentano la disintegrazione di alcunché nella logica del “superamento”; entrambi riprendono in modo nuovo precedenti istanze, a loro volta non “superate” da Hegel. In particolare Kierkegaard ripropone al centro il tema della volontà come eterna fonte di un divenire non prevedibile; cfr. Fabro, p. 83, sul suo rifiuto dell’identificazione hegeliana del reale e del razionale. Al contrario, ogni impostazione storicista (anche quella marxiana, non soltanto quella hegeliana) consegna la responsabilità individuale al fluire inevitabile -perché anche astuto- di una metafisica “Storia”.

Nell'esaminare l'eredità romantica in alcuni suoi testi già citati,⁵³ egli considera in quest'ambito tanto Nietzsche, quanto Spengler, Baeumler, Klages e Heidegger. Ora, prescindendo dalle puntuali considerazioni su questi autori (il nostro studio si è chiuso e non intendiamo inoltrarlo in tempi recenti) vi sono delle puntualizzazioni sul Romanticismo che c'interessa sottolineare.

In primo luogo quelle che emergono nel rapporto di Nietzsche col Romanticismo,⁵⁴ che partono da una rinnovata distinzione tra "Jena" e "Heidelberg", e che sottolineano lo sguardo *religioso*, non estetico di questo Romanticismo, sull'arte e sul mito greci,⁵⁵ un aspetto che sfugge a Nietzsche.⁵⁶ Egualmente importante la sottolineatura della sacralità della natura⁵⁷ e dell'organica unità di storia e natura, affermata sin da Herder.⁵⁸ La frattura tra natura e storia -che è idealista- consente soltanto le vie del Razionalismo o dell'irrazionalismo:⁵⁹ essa non è romantica, come non lo è la frattura tra mito e storia, la sola che consente la concezione idealista e storicista di una storia fondata sul progresso-superamento.⁶⁰ Tutto questo è stato il fraintendimento moderno del Romanticismo, la cui radice è da cercarsi nell'incapacità di comprenderne il fondamento *essenzialmente religioso*. Il Romanticismo è dunque l'opposto del Nihilismo,⁶¹ ma anche di ogni interpretazione finalistica della storia.

Il segreto romantico è l'intuizione "di una grande, universale forza vigente nel cosmo e nelle formazioni storiche dell'uomo";⁶² questo è il suo "fondamento" che impedisce ogni possibile Nihilismo, e conferisce all'Intuizione, all'arte, il "sapere" che la Ragione non può raggiungere. Questo fondamento è la religione/legame con l'Universo, come era stata pensata da Schleiermacher, che però impone la condanna dell'Io prometeico, proprio quello che crea la superfetazione del moderno.

Si comprende dunque il senso dell'analisi di Moretti, che sembra avere un'affinità con Adorno su un problema di fondo, che condividiamo: se il malpasso del moderno è misinterpretazione e falsificazione dell'istanza romantica, confusa con l'Idealismo, allora uscire da questa secca impone innanzitutto il riesame e la diversa comprensione del Romanticismo, e questo riesame si articola necessariamente su tre punti: natura, mito e religiosità.

A monte di tutto ci sembra però vi sia il problema più generale della *religiosità* (non a caso sottolineiamo questo termine, e non usiamo la parola "religione") dalla cui definizione dipende la proponibilità stessa del pensiero mitico, del legame mito-storia nei termini di una costante presenza del primo nella seconda; di un legame natura-storia, e, finalmente ma non per ultimo, la proponibilità di un "bello di natura" -che dipende ovviamente dalla sacralità di quest'ultima- e di un rapporto necessario dell'arte con la natura quale premessa ad un'arte creatrice di nuova realtà,⁶³ testimonianza di un sapere che deborda i limiti della Ragione.

La svolta dalla quale prende origine tanto il capovolgimento nihilista del Romanticismo, quanto lo scatenamento dell'Io prometeico, idealistico, del moderno, può essere individuata nella crisi di credibilità che investe, con il razionalismo illuminista del XVIII secolo e con la sua eredità scientifica del XIX, la religione dell'occidente fondata sul mito del *Genesi* e sul mistero dell'Incarnazione come *fatto storico*. Ora, il punto che ci sembra di dover sottolineare, è che la "religiosità" romantica non può identificarsi con questa particolare accezione, perché essa è qualcosa di molto più sfumato e sottile. Moretti,⁶⁴ con molta precisione e forse con lieve umorismo, parla infatti di "cristianesimo teosofico o quantomeno misticamente addomesticato" che è esattamente ciò che noi abbiamo tentato di mostrare riconducendolo a una plurisecolare meditazione. La religiosità romantica è quindi da lui collegata alla "visione herderiana della sacralità naturale" dalla quale discende un "fare poetico non come creazione arbitraria del soggetto, ma come riconoscimento, operato da una ragione fisicizzata, di verità simboliche appartenenti al microcosmo umano nella misura in cui esse sono già inscritte nella storia mitica del macrocosmo (Görres e i romantici di Heidelberg)".⁶⁵

Lo stesso concetto ci sembra poter esprimere affermando che la religiosità romantica è essenzialmente quella di Schleiermacher: affermazione di un legame ineludibile dell'individuo con l'Universo. Questa "religiosità" dunque si estende ben a monte (e verosimilmente a valle) del Cristianesimo, che vi viene riassorbito entro un contesto che include il mito *come fenomeno religioso* -non già estetico- ciò che, per inciso,

⁵³ *Nihilismo e romanticismo*; *Hestia*; *La segnatura romantica*.

⁵⁴ *Nihilismo e romanticismo*, p. 58 sgg.

⁵⁵ *ivi*, pp. 65-67. Cfr. p. 70: "l'estetica non è categoria fondamentale dell'esistenza nel Romanticismo".

⁵⁶ *ivi*, p. 70.

⁵⁷ *ivi*, pp. 73-76.

⁵⁸ *ivi*, pp. 96-97.

⁵⁹ Senza il fondamento religioso, l'Intuizione è mero irrazionalismo: cfr. p. 99.

⁶⁰ Cfr. p. 76. In realtà per i Romantici (che non pensano affatto a una rinascita dell'antico mito: cfr. p. 69) il mito è una realtà sovrastorica sempre presente, che vive e agisce nella storia (*ivi*; cfr. anche p. 91). Il Romanticismo recupera quindi in un certo senso la ciclicità del tempo (cfr. p. 93).

⁶¹ *ivi*, p. 115. È significativo che in tutta la sua analisi, Moretti ponga a parte Fr. Schlegel, considerato, più che un Romantico, un precursore del fraintendimento moderno a causa del suo "soggettivismo estetico" e della sua innegabile affinità con l'area dell'Idealismo, più che del Romanticismo. Secondo Moretti, Nietzsche confonde Idealismo e Romanticismo, anche perché non ne comprende la religiosità, come non comprende quella del mito.

⁶² *La segnatura romantica*, cit., p. 249.

⁶³ Il problema dell'arte creatrice di nuova realtà è presente già in Baumgarten, in rapporto ai "mondi possibili" di Leibniz, come è stato recentemente ricordato da P. Pimpinella, *Rileggendo ancora Baumgarten*, in: Baumgarten e gli orizzonti dell'estetica, *Æsthetica Preprint*, 54, 1998.

⁶⁴ *Nihilismo e romanticismo*, cit., p. 121.

⁶⁵ *ivi*, p. 59.

rende conto della religiosità dell'arte, anzi, della sua stessa possibilità di costituire un "sapere", fuori dal ghetto delle piacevolezze, e, soprattutto, dalle normative ideologiche che vorrebbero farne lo strumento del sempre-eguale. In questo senso dunque si muovono le ricerche dei Romantici di Heidelberg sul mito,⁶⁶ non certo in direzione di quel paganesimo irreligioso che costituisce l'abbaglio di Nietzsche.⁶⁷

A questo abbaglio e all'opzione nihilista corrisponde l'altro, esattamente come si corrispondono irrazionalismo e Razionalismo, consistente nella "cattiva secolarizzazione" che ha calato l'Assoluto in terra e ingigantito l'Io, divinizzandolo secondo l'acuto schema kierkegaardiano (cfr. *supra*). Questo abbaglio ha semplicemente secolarizzato il messaggio testamentario partendo dalla "storicizzazione della sua literalità". Con questa espressione un po' oscura (non abbiamo saputo escogitare di meglio) intendiamo l'accettazione letterale e la mondanizzazione (frutto della crisi di credibilità della religione positiva) del concetto di storia come percorso verso un traguardo certo, ora però non più in cielo. La certezza di questa marcia verso una qualche Gerusalemme terrena ha così obliterato l'Eden come utopia, facendone tutt'al più un'atopia a disposizione degli imbonitori, e comunque una saldissima ideologia del dominio sul pianeta. L'Eden può essere viceversa pensato come utopia che agisce nella storia soltanto nell'ambito della religiosità mitica che emerge dal Romanticismo, perché in quest'ambito anche il messaggio testamentario appare come un grande mito (a nostro avviso questo è) intuizione utopica della possibilità di un mondo diverso e più degno. Questa lettura del messaggio giudaico-cristiano, *come mito che agisce nella storia* al di là dei suoi storici episodi (eliminando il cui aspetto religioso si usci dalla religione positiva per cadere nel Progresso illuminista-storicista) è una vicenda di destoricizzazione/rimitizzazione che ci riconduce in forme nuove, e dopo un lungo percorso, *a confrontarci in una nuova prospettiva con l'intuizione gnostica*. Ci conduce anche a confrontarci, anche qui in una nuova prospettiva, con la dislocazione böhmiiana (alchemico-teosofica, quindi anche mitica e mistica) della Parusia, che può manifestarsi soltanto nelle singole coscienze.

A noi sembra dunque, che se c'è un'eredità del Romanticismo sulla quale riflettere, essa consiste nella contemporanea negazione del Nihilismo e dell'Apocalitticismo, come pure di altre dicotomie come quelle tra Razionalismo e irrazionalismo (tra Razionalismo e razionalismo subalterno, tra normatività e antinomismo, tra ripetizione del Medesimo nella conservazione e sua ripetizione nelle rivoluzioni sul trono). Un pensiero davvero laico non è irreligioso, ma la sua religiosità è "mitica", nel senso di un continuo interrogarsi e risponderci sul mistero dell'esserci dell'essere: un colloquio muto che coinvolge l'intero cosmo, dunque la natura. Un colloquio dal quale emerge, come immagine utopica, un *mondo dell'uomo* come *mondo possibile*, del quale il *mondo della storia* potrà albergare la *traccia*.

Questo colloquio può condurre soltanto a un rapporto organico dell'uomo con il cosmo, della storia con la natura, quindi all'abolizione di vecchi concetti come soggetto e oggetto, del concetto stesso di *dominio*; il vero problema dell'uomo, che è poi l'argomento del pensiero mitico, diviene quello di comprendere se stesso *nell'Universo*, e ogni "progetto" (utopico) che derivi da questa comprensione non può che coinvolgere l'Universo intero, secondo il vecchio schema alchemico (già presente negli Ikhwân as Safâ') di un uomo che si fa agente del riscatto dell'intera natura.

Ora, anche a voler accantonare quanto di troppo alato si può nascondere in certi sogni col rischio di trasformarsi in mera declamazione, non v'è dubbio che, con le premesse generali poste, qualunque tentativo debba passare necessariamente per un "pensare diverso" che, per il tipo di rapporto immaginato, non può che essere una forma di pensiero mitico -dunque anche simbolico- in grado di immaginare mondi possibili, quindi di esprimersi nella creatività, non soltanto artistica.⁶⁸ Un pensiero che non ignori la realtà dell'Immaginazione, quindi dell'attività psichica o "dell'anima".

Su questa via si deve però constatare quanto sia difficile e contraddittoria l'eredità romantica letta in questo secolo, argomento che occupa intere scaffalature e sul quale è forse ingenuo e pretenzioso parlare in poche righe; tuttavia è necessario farlo, se non altro per segnalare l'esistenza del problema. Ciò che rende a nostro avviso inadeguate certe letture, è da ricercarsi nella piega antitestamentaria,⁶⁹ e per ciò stesso

⁶⁶ *ivi*, p. 64: il Cristianesimo diviene l'annuncio religioso "che raccoglie in sé l'eredità di un'antichità assolutamente *sacra*" (corsivo suo). Questo però non è più il Cristianesimo istituzionalizzato, cattolico o riformato. Questo è un Cristianesimo "razionalizzato" di origine alchemico-teosofico-pietista, ricondotto ad essere *l'ultimo volto del mito nella storia*; la sua "razionalità" diviene perciò la razionalità del pensiero mitico e simbolico, che non è Razionalismo, perché scavalca l'ostacolo del principio di contraddizione, consentendo l'unione ek-statica di Io e mondo attraverso la coesistenza degli opposti nel simbolo. Di qui una religiosità/arte e un'arte/religiosità mediata dalla simbolicità del mondo: si noti che entrare nel pensiero romantico significa entrare in un "pensare diverso" (diverso dal razionalismo della quotidianità) *che ha tutte le caratteristiche della "circolarità" del pensiero gnostico*. Anche qui vige l'identità conoscente/conosciuto/conoscenza ben nota nello Gnosticismo; sua espressione più sintetica è lo "esser conosciuti dalla conoscenza" di cui parla Rilke (Wer sich als Quelle ergießt, den erkennt die Erkennung)

⁶⁷ *ivi*, p. 83.

⁶⁸ Il tema della creatività in generale -non soltanto artistica- è uno degli argomenti che hanno appassionato il XX secolo. Senza entrare in questo ulteriore argomento, perdendo magari il filo del discorso, è necessario sottolineare però che il rientro del "fare" artistico nell'ambito antropologico (onde noi abbiamo sempre pensato in termini di "antropologia dell'arte") porta a rivedere il concetto di pensiero e di "verità" non più nell'ambito astrattamente "tecnicistico" del "filosofare" (come da Socrate a Hegel) ma nell'ambito più generale del "fare"; onde il "fare" umano in ogni sua forma, "crea" e "testimonia" la "verità" umana. L'utopia, in altre parole, traluce nel fare ed è ineffabile; "messa a verbale" diviene ideologia, inevitabile e necessaria, ma necessariamente deviante.

⁶⁹ Preferiamo la dizione "antitestamentario" in luogo dell'usuale "anticristiano" per un pensiero come quello di Klages e Otto, perché nella loro rivendicazione del mito "pelagico" o "omerico", e nel modo come questi miti vengono concepiti, vi è un preciso atteggiamento antitestamentario: la condanna della volontà autocentrica diviene condanna della volontà *tout-court*; il rifiuto del *télos* nella storia diviene rifiuto di ogni

antiromantica, che discende dal nihilismo nietzscheano; onde figure espressamente antitestamentarie come Klages e Otto con la loro scelta di campo neopagana, si pongono sul versante irrazionalista, che *non* è quello romantico.

Il fondamento del pensiero di Klages⁷⁰ è costituito dalla dicotomia che egli stabilisce tra corpo-anima e spirito, identificato quest'ultimo con la volontà; nei primi è la vita, cui lo spirito si contrappone. Klages si richiama perciò al Romanticismo per quanto concerne la concezione dell'inconscio come fonte della vita e la visione "polare" di essa;⁷¹ se ne distanzia radicalmente nel postulare l'inconciliabilità di anima e spirito. La vita è per Klages un eterno fluire d'immagini, ciascuna irripetibile (Klages si rifà frequentemente ad Eraclito; va da sé la sua avversione per gli Eleati) al quale si oppone lo spirito, che trasforma la percezione reificandola in concetto. Quest'ultimo è inteso come alterità assoluta rispetto alle immagini originarie.⁷²

Qui però l'affermazione più significativa di Klages nell'elenco di opposizioni tra vita e spirito stabilite in *Der Geist, etc.*, pp. 68-69,⁷³ ci sembra quella conclusiva: "L'essenza del processo 'storico' dell'umanità (detto anche 'Progresso') è la vittoriosa e progressiva lotta dello spirito contro la vita, con lo (a dire il vero, unico) scopo visibile dell'annientamento di quest'ultima".

Balza dunque a tutto tondo in evidenza l'aspetto ideologico *non romantico* (o malinteso romanticamente) di Klages: guardare a un passato immaginario *con lo scopo precipuo di condannare il presente*, un "sentimento"⁷⁴ comune a molti intellettuali di questo secolo, variamente esplicitato con idiosincrasie varie, verosimilmente connesse alla difficoltà di accettare il rivolgimento sociale conseguente l'enorme sviluppo tecnico-economico. Da buon nemico del Razionalismo, il passato cui guarda Klages è comunque un passato che precede lo stesso razionalismo greco, un mondo, anzi, pre-greco ("pelagico"); questo mondo, ovviamente precristiano, non è però ricondotto indirettamente al Cristianesimo tramite il Neoplatonismo come in Creuzer e in tutti coloro che hanno scorto il movimento di recupero ellenistico di una religiosità orientale pre-olimpica (nell'opera maggiore di Klages le citazioni dei neoplatonici, contrariamente a quel che accade a Creuzer, stanno sulle dita di una mano). Klages, condannando in blocco gli sviluppi di una storia della quale legge con ripulsa gli esiti nel suo tempo, *cerca nel paganesimo un anti-cristianesimo*.

Dunque lo spirito s'impadronisce della vita congelandone le mobili immagini in immobili concetti, così facendo crea la coscienza e dà origine all'io, che quindi "ripresenta a se stesso il flusso delle immagini prendendone le distanze".⁷⁵ Sul piano della psicologia Klages, seguendo Carus, si trova sullo stesso lato di Jung nei confronti della posizione di Freud: l'inconscio è un "preconscio" (come per Carus e Jung), non un "rimosso" come per Freud.

Si noti però che l'impostazione vitalistica di Klages fa della vita, del suo eterno trasformarsi e del suo flusso d'immagini, la sola realtà; in questo egli prende le distanze non semplicemente dall'immobile mondo delle idee di Platone e Schopenhauer,⁷⁶ ma anche dalla religiosità testamentaria, perché la formazione della coscienza, del sapere concettuale, intellettuale, è legata da Klages alla volontà intesa come messa in atto un processo nel quale la volontà stessa si configura come volontà di privare di realtà il mondo, volontà progettuale "volta alla progettazione arbitraria di situazioni finalizzate oltre la vita stessa".⁷⁷ Qui non c'è interesse tanto la difficoltà di dar conto di questa estraneità di spirito e vita posta sin dall'inizio da Klages,⁷⁸ quanto il suo evidente obiettivo: negare la compatibilità di un *télos* nella storia con il fluire della vita.

progettualità. Entrambi sognano non già il ritorno ad un tempo che fu, ma ad un tempo che non c'è mai stato e che non è neppure u-topico, precisamente per la mancanza di progettualità.

⁷⁰ Su Klages, oltre ai già citati *Der Geist als Widersacher der Seele* e *Vom kosmogonischen Eros* - i suoi testi maggiori - occorre ricordare l'intensa attività in campi quali la grafologia, la dottrina dei caratteri e dell'espressione; segnaliamo, per quanto segue, *Die Grundlagen der Charakterkunde*, Bonn, Bouvier, 1951, 11. Aufl., e *Persönlichkeit*, Potsdam-Zürich, Müller & Kiebenhauer - Orel Füssli, s.i.d. ma 1954 (ristampa dell'ed. di Potsdam del 1927). Stante la natura "telegrafica" dei nostri appunti, ci siamo però basati molto sul saggio di G. Moretti, *Anima e immagine. Sul "poetico" in Ludwig Klages*, *Æsthetica* Preprint 9, 1985; sulla sua *Introduzione* alla trad. it. del 5° Cap. del 5° Libro di *Der Geist, etc.* (*Das Weltbild des Pelasgertums*), Napoli, Nuove Edizioni dei Tempi Moderni, 1990 (che riprende peraltro quanto già in *Hestia*, cit., p. 212 sgg); su *Nichilismo e romanticismo*, cit., p. 117 sgg.

⁷¹ Cfr. *Anima e immagine, etc.*, cit., pp. 8-11. Si ricordi quanto avevamo già anticipato, lo stretto rapporto -esplicito- di Klages con Bachofen; Klages pone esplicitamente tra i propri referenti anche Görres e Carus. In particolare *Psyche*, con la sua dottrina dell'inconscio come fondamento della coscienza, è un riferimento assoluto per Klages, che editò e prefatò quest'opera di Carus.

⁷² *ivi*, pp. 14-15.

⁷³ Lo spirito "è", la vita trascorre; lo spirito giudica, la vita esperisce, etc., sempre sullo stesso tema. Cfr. anche Moretti, *Introduzione*, cit., pp. 12-13.

⁷⁴ Usiamo "sentimento" nella precisa accezione posta da Klages allorché afferma (*Die Grundlagen der Charakterkunde*, cit., p. 135): "Un sentimento, quale che sia, io non l'ho, è lui che mi possiede; ma una volontà, quale che sia, non mi possiede, sono io che la genero".

⁷⁵ *Anima e immagine, etc.*, cit., p. 16.

⁷⁶ *ivi*, pp. 46-47; Moretti, *Introduzione*, cit., p. 18.

⁷⁷ *ivi*, p. 19.

⁷⁸ Il problema è sottolineato da Moretti, *Nichilismo e romanticismo*, cit., p. 117 sgg. Dopo aver segnalato il legame Nietzsche-Klages sul concetto di Cristianesimo come nemico della vita (la spiritualizzazione della coscienza provoca l'allontanamento dalla vita) egli nota (p. 121): "L'aver spezzato il vecchio legame romantico anima-spirito, rende fra l'altro impossibile a Klages 'dare ragione' dello spirito come l'assoluto 'altro'. Egli non può ipotizzare un autoaprirsi della vita allo spirito, e neppure può 'spiegare' quello che per i romantici aveva un carattere sì drammatico, tuttavia attenuato grazie al ricorso ad un cristianesimo teosofico o quanto meno misticamente 'addomesticato'" (corsivo nostro). Klages, secondo Moretti (p. 125) "è dilaniato dall'impossibilità di rifiutare l'eredità romantica, anche se esasperata dall'estremizzazione del suo lato più notturno, e dall'altrettanto impossibile rinuncia a proporre la formulazione dell'analogia romantica nel momento in cui l'analisi del cristianesimo e della scienza come progettualità rivolte al dominio lo pongono tuttavia di fronte al nichilismo" (corsivi suoi). Klages avanza la propria dottrina del "ritorno del simile" precisamente nella critica al concetto nietzscheano di "ritorno dell'identico" (cfr. *Der Geist, etc.*, cit., p.

In tutta la sua opera Klages percepisce l'azione dello spirito come violenza, al punto che alla sua azione attribuisce persino la genesi dei culti cruenti.⁷⁹ In tutto questo il vero bersaglio è però sempre il Cristianesimo con il suo Dio/persona e con la sopravvivenza dell'Io, che per Klages resta sempre e comunque l'Io della volontà autocentrica. Sotto questo profilo appare quanto mai significativa la sua trattazione del "mito del paradiso",⁸⁰ che nasce dal timore della morte, tutto umano in quanto timore della perdita dell'identità dell'Io. L'uomo non si concepisce come animale, come manifestazione che si dà nel fluire del tempo; per lui l'unico essente nella mutevole realtà è l'Io. Perciò il mito del paradiso è tutt'uno con la formazione dell'Io e con la sua coscienza di avere un inizio e una fine.⁸¹

Concludendo queste brevi note, il pensiero di Klages, articolato sul contrasto tra la concretezza dell'esistere e l'astrazione dell'essere, potrebbe definirsi in termini filosofici "nominalismo"; nel linguaggio corrente "realismo"; nella prospettiva che apre è Nihilismo. Tutto ciò ci sembra, per il senso della nostra indagine, meno rilevante della spinta ideologica che lo sostiene, una *volontà* antitestamentaria che entra in contrasto insanabile con gli assunti romantici.

Il suo nihilismo, se da un lato è rifiuto della pretesa del Progetto di farsi realtà, in quanto smascherata ideologia del dominio, è però anche rifiuto del Progetto in quanto U-topia, quindi di ogni progettualità esistenziale: prima ancora che "reazionario" esso è pericolosamente irrealistico, i suoi "Pelasgi" sono una proiezione atopica come la "Repubblica" di Platone.⁸²

Quanto al suo vitalismo, nella separazione conflittuale tra vita e spirito esso può definirsi con buone ragioni irrazionalismo; questo ci sembra anche interessante perché fa rimarcare il difficile equilibrio che il Romanticismo additò, e tentò di raggiungere tra mille ondeggiamenti; perduta quella bussola, la conseguenza è stata, per i suoi eredi, una caduta nel razionalismo storicista-idealista, ovvero nell'irrazionalismo dei suoi oppositori.

Un aspetto del suo "mondo delle immagini" ci sembra opportuno sottolineare: esse sono pulsazioni del macrocosmo che appaiono nel microcosmo. A questo mondo appartengono le immagini del politeismo,⁸³ e ciò fa comprendere anche il loro manifestarsi in forme non umane. Klages aveva privilegiato e accentuato, della lezione romantica, il lato notturno e ctonio, come è del resto evidente dal suo mito dei Pelasgi. Non così l'altro neopagano anticristiano che abbiamo menzionato, W. Otto, nel quale si può ben dire che sussista il mito winckelmanniano di una grecità solare ed omerica, vero *incipit* di una storia che si diparte proprio dal definitivo superamento del mondo "pelagico".

Questa scelta rivela un chiaro fondo ideologico nel contesto in cui avviene, caratterizzato dall'affermazione della "superiorità" del pensiero greco, dal disinteresse per il materiale etnologico, dal rigetto del pensiero testamentario, dall'identificazione del mito greco *olimpico* (a questo soltanto egli si rivolge esplicitamente) con "l'idea religiosa dello spirito europeo".⁸⁴ Giustamente Carchia parla di "messa a distanza di ogni contegno romantico -ciò che in Otto equivale a un più o meno sfumato rigetto del mondo 'cristiano',

342 sgg., in particolare pp. 345-347: "identico" è un concetto, quindi appartiene alla dimensione dello spirito, laddove il "simile" si colloca nell'ambito della vita, concerne il pulsare di immagini sempre nuove, irripetibili, eppure "percepite" come rispecchiamento dell'immagine originaria. (Cogliamo l'occasione per sottolineare che di altra cosa si parla allorché noi sosteniamo un "ritorno del simile": noi ci riferiamo, come dovrebbe essere chiaro dal contesto, ad un riproporsi in termini *diversi* -perché in contesti *storici diversi*- di conflitti *analoghi* perché legati ad una dialettica storica che non prevede l'*Aufhebung*; dunque i conflitti irrisolti, perché terminati soltanto con la soppressione di uno dei due poli, sono destinati a riproporsi *simili* sotto le *diverse* vesti). Moretti giunge infine a considerare l'opera maggiore di Klages come "l'impossibile tentativo di fondare su una ragione rivolta contro se stessa la stringente equazione: spiritualità = monoteismo giudaico-cristiano = ragione calcolante" (p. 128, corsivi suoi). A Klages non sfugge certamente l'inizio del Razionalismo in Grecia, ma egli vede nella Grecia una cultura ancora "contemplante"; non così nel Cristianesimo e nella sua filosofia. Il tema è da lui trattato nel 4° e 5° Libro, e Klages non prende in considerazione il fatto che l'aspetto razionalistico del Cristianesimo si sviluppa, nell'ortodossia, nell'ambito della ripresa del pensiero classico; e che la radice del volontarismo giudeo-cristiano è mitica (creazionismo di un Dio/persona); quindi la volontà vi rappresenta precisamente il momento antirazionalista, quello che rimase in eredità alla dissidenza. Il fatto è che, come attestano *ripetuti passaggi* di *Der Geist, etc.*, cit., Klages identifica la volontà con il "Wille zur Macht", ciò che è a dir poco arbitrario (cfr. ad esempio, p. 1210: "der Wille zur Macht, das heißt der Geist"; cfr. anche *Die Grundlagen, etc.*, cit., p. 143: "so ist zu bemerken, daß ein Wille, der nicht Wille zur Macht wäre, auch nicht mehr den Namen des Willens verdienen würde"). Quel che è peggio, lo scopo ideologico è ben evidente in un pregiudiziale "antitestamentarismo" che giunge all'aperto razzismo (*Der Geist, etc.*, p. 1242) nel mito dei soliti Indogermani (Tedeschi, Iranici, Greci e Indiani, i primi purtroppo invasi dallo spiritualismo testamentario) e salvando, tra i *Semiti* (guarda caso!) gli Arabi, che hanno qualche affinità culturale con i Tedeschi (così ritiene). Naturalmente alla volontà (di potenza) giudeo-cristiana, è da ascrivere la trasformazione della scienza della natura in tecnica (cfr. Cap. 54) con tutte le giaculatorie che ne conseguono; oltretutto ipocrite, perché Klages vive nell'era della tecnica, con tutti i suoi limiti ma anche con i suoi macroscopici benefici. Sottolineiamo tutto questo per mostrare che le aporie di Klages e il suo sostanziale antiromanticismo (nonostante il desiderio di ricollegarsi ad esso) sono condizionati da una posizione scopertamente ideologica; con il che torniamo, come già per Baeumler, ad un uso strumentale di Bachofen.

⁷⁹ Moretti, *Introduzione*, cit., p. 23; cfr. il Cap. 75 di *Der Geist, etc.*, cit., p. 1401 sgg.

⁸⁰ *Die Grundlagen, etc.*, cit., p. 139 sgg.

⁸¹ *Ivi*, p. 142. L'albero della conoscenza è un inganno, soltanto l'albero della vita renderebbe l'uomo simile a Dio; così Klages legge il noto episodio del *Genesis* (p. 143).

⁸² L'abolizione della progettualità dell'esistenza elude il problema che ci stiamo ponendo dall'inizio della ricerca, articolato su due fronti: la pluralità delle ragioni, che cade con il cadere della progettualità e con la "condanna" della componente "spirituale" dell'Io, ridotta a mero parassita del supporto vitale; e la domanda sul Male nel mondo, perché la condanna di quell'Io desiderante destituisce il fondamento del *pólemos* e delle conseguenti frustrazioni, dalle quali nasce la domanda sul Male nell'individuo in condizione di *marginal man* (*sensu* Köhler, il quale notava nei suoi cavalieri il lamento sulla decadenza del mondo).

⁸³ L'argomento è particolarmente trattato nel 4° e 5° Cap. del 5° libro di *Der Geist, etc.*, cit.

⁸⁴ Cfr. *Gli dei della Grecia*, Trad. di G. Federici Airoldi, Milano, Il Saggiatore, 1968, p. 19.

ovvero ‘moderno’⁸⁵, persino al suo poeta romantico prediletto, Hölderlin, egli rimprovera di non aver accettato la grandezza della suprema figura olimpica, Zeus.⁸⁶

Nonostante quindi la riscoperta del mito rappresenti un gloria del Romanticismo, ci sembra evidente che l’approccio di Otto al mito sia irrimediabilmente distante dagli interessi che muovono la nostra ricerca, anche perché abbiamo sottolineato sin dall’inizio il carattere epocale del messaggio testamentario come messa in moto dell’utopia di un’esistenza più degna, e a questa nostra posizione si oppone ogni lettura ideologica del mito come neopaganesimo olimpico.⁸⁷ C’è di più. La posizione di Otto, come quella di Klages, nonostante i continui richiami ai Romantici è essenzialmente *antiromantica*, perché, come abbiamo ricordato anche *supra* in n. 60, i Romantici pensavano ad un *nuovo* mito, mai alla rinascita di quello antico, tantomeno di quello greco. La posizione di Otto in particolare è poi tanto più antiromantica, più di quella di Klages, per il pregiudizio classicista, winckelmanniano, di leggere il mito partendo dalla sua estetizzazione, non dalla religiosità; ciò fa comprendere l’esaltazione del suo aspetto solare, celeste, su quello notturno e ctonio. Soprattutto dovrebbe aiutare a comprendere una cosa: *i Romantici -come gli Idealisti pur se in modo diverso- guardavano avanti; non si è nel loro alveo allorché si leggono le loro conquiste come strumenti per rifiutare il presente e sognare il passato.*

Più interessanti, nel senso di più coerentemente legate all’eredità romantica, ci sembrano, nel campo del mito, l’opera di Kerényi, e, in quello della “scienza della psiche”, l’opera di Jung; due ricerche che hanno molti punti di contatto, non soltanto perché Kerényi collaborò con Jung, e, in particolare, ebbe ad operare a lungo per il suo centro di studi; ma anche perché, a nostro avviso, la psicologia junghiana resta un presupposto necessario alla trattazione kerényiana del mito.

Su questo necessario presupposto, a meno di uno studio approfondito difficilmente potremmo dir altro, in breve spazio, se non ripetere quanto già detto ne *Il mito e l’uomo*, cit., pp. 35-45; tuttavia ci preme sottolineare che soltanto il concetto junghiano di inconscio, consente di fare del pensiero mitico un “sapere” della vita che va oltre i limiti della Ragione, e che tuttavia non è irrazionalismo, perché si apre ad un piano *religioso* della realtà, quello che i Romantici intendevano raggiunto tramite l’Intuizione intellettuale.

Ciò è possibile soltanto omologando l’immagine mitica alla produzione onirica nell’ambito della dottrina degli archetipi, quali che siano le diverse accentuazioni di Jung e di Kerényi.⁸⁸ Questa attività *creatrice* della psiche consente inoltre di ricostruire l’unità romantica di mito e arte, di arte come creazione di nuova realtà, perché ad entrambe le manifestazioni presiede lo stesso tipo di pensiero.⁸⁹

Se si possono comprendere, sul piano della scarsa simpatia “scientifica” o “politica”, i tentativi di separare la figura di Jung⁹⁰ da quella di Kerényi, ci sembra dunque difficilmente accettabile tale separazione; un rapidissimo *excursus* sullo schema junghiano, può essere utile per chiarire la nostra affermazione.

Lo schema psicologico di Jung, che risente tanto della lezione di Carus che di quella di Schelling, si fonda sulla distinzione tra Io e Sé; il primo include soltanto la coscienza, il secondo anche l’inconscio; l’inconscio è un “preconscio” che ammonisce sull’evoluzione dell’individuo e sui suoi problemi; è anche il luogo creativo ove maturano -e si esprimono in immagini- nuove possibili soluzioni; il punto d’arrivo di ogni corretto sviluppo è però l’acquisizione di questi contenuti entro la coscienza, che non deve staccarsi

⁸⁵ Introduzione a W.F. Otto, *Il poeta e gli antichi dèi*, Trad. di M. Ferrando, Napoli, Guida, 1991, p. 7.

⁸⁶ *ivi*, Parte terza, pp. 109-151; cfr. p. 150 e il punto di partenza, p. 109: la “grandezza” che fu “riservata” soltanto ai Greci “è costituita dalla rivelazione delle olimpiche figure degli dèi”. Il testo è interamente dedicato a Hölderlin e agli dei olimpici, visti come modello cui tornare per un’umanità decadente (non mancano i soliti lamenti sulla tecnica) ed è interessante notare il circuito “winckelmanniano” che emerge: gli dèi (olimpici) sono la proiezione dell’uomo greco, che è il più grande dei popoli perché le figure di quegli dèi (poetiche, plastiche) sono la più alta concezione, l’esaltazione della figura umana. Per conseguenza la lettura di Hölderlin, benché certamente più viva e meno sentenziosa di quella di Heidegger, rappresenta comunque una manipolazione. A noi sembra che certe letture, come quelle menzionate, a parte gli svisamenti, tolgano lindore alle immagini e immediatezza al sentire; la sentenziosità aulica crea il clima d’una stanza soffocata d’incensi e suppellettili.

⁸⁷ Cfr. l’impostazione radicalmente opposta che abbiamo dato al *pensiero mitico* (e la ragione di questa dizione) ne *Il mito e l’uomo*, cit. Per una lettura critica di Otto si può consultare A. Magris, *Carlo Kerényi, etc.*, cit., pp. 29-55. Magris nota (p. 33) “aspetti negativi, ed anche mistificatori” nella proposta di Otto, e il “presupposto del tutto falso e gratuito” di identificare la religiosità greca con la religione omerica” (*ivi*). Significativo ci sembra anche il suo rilievo sulla “bidimensionalità” dell’esperienza del mito in Otto (cfr. pp. 50-51).

⁸⁸ Sulle diverse concezioni dell’archetipo in Jung e Kerényi, cfr. A. Magris, *Carlo Kerényi, etc.*, cit., pp. 105-113. Sull’importanza delle concezioni junghiane per fondare la ricerca di Kerényi, cfr. la *Prefazione* di M. Trevi a Jung, C.G. - Kerényi, K., *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Trad. di A. Brelich, Torino, Boringhieri, 1972.

⁸⁹ Sul pensiero creativo, simbolico, che si svolge sul piano dell’analogia per giungere a nuove concezioni scientifiche -non soltanto a nuove espressioni artistiche- con ciò creando nuova realtà, cfr. il più volte citato Arieti. L’affermazione di un pensiero simbolico in grado di superare i limiti di quello concettuale, può considerarsi una delle acquisizioni post-romantiche del XX secolo.

⁹⁰ Jung è stato considerato più volte un “dilettante”, se non un venditore di fumo mistico (ancorché geniale) perché il suo “sapere”, essenzialmente *erudito*, non corrisponde agli schemi “scientifici”; è stato anche considerato uno Gnostico, perché i suoi schemi post-romantici riprendono indubbiamente motivi gnostici; egli fu infatti attento studioso dei miti gnostici, che ritenne importanti vie d’accesso alla comprensione di motivi psichici. Jung sostenne con vigore la “scientificità” della propria ricerca (ciò che peraltro fece anche Kerényi); a nostro avviso, in entrambi i casi, come esigenza di autolegittimazione in una cultura che ammetteva una sola indagine legittima, quella “scientifica” condotta nella logica della scienza classica, ovviamente non estensibile a campi quali la psiche e il mito (in quest’ultimo campo, l’unica “scienza” possibile sarebbe una filologia che non può capire né spiegare nulla del pensiero mitico). Di fatto, la “scienza” di Jung fu una sterminata acquisizione fenomenologica nel campo del pensiero non concettuale, dalle immagini oniriche a quelle mitologiche delle più diverse culture: per non dire delle sue voraci ricerche sull’alchimia, nella quale leggeva l’analogo di processi psichici. Sul piano “politico”, a prescindere da una brevissima (e subito ritrattata) simpatia per il Nazismo, Jung fu un conservatore molto banale, capace di lunghe filippiche misoniste in nome del buonsenso del buon tempo antico; francamente una figura indigeribile, oltretutto trascurabile.

dall'inconscio, né abbandonarvi: deve comprenderne i messaggi.⁹¹ Si noti che in questa sua posizione, Jung dà seguito alla petizione romantica per l'unità di anima e spirito; quanto al rapporto tra inconscio e coscienza, esso dispiega (e Jung non manca di esplicite affermazioni al riguardo) un concetto di esistenza individuale come *destino*; nel che può dirsi che Jung ripeta con precisione un motivo che fu di Schopenhauer.⁹²

Il ruolo creatore dell'inconscio è molto importante per Jung, in rapporto alla realtà storica; esso è un vero *Fons Vitæ* che indirizza gli eventi, non li subisce;⁹³ esso si esprime attraverso i simboli non soltanto nei sogni, ma anche nei miti.⁹⁴ In questo campo, per quel che riguarda la fenomenologia (prescindendo cioè da ciò che è "dottrina" dell'inconscio) Jung rappresenta una fonte del tutto autorevole, perché accanto all'erudizione sul simbolismo mitologico nelle culture dei vari continenti, egli ha un'indubbia e consolidata esperienza clinica e professionale sui contenuti onirici e sulle fantasie degli schizofrenici, e può *mostrarne* le sovrapposizioni. Gli archetipi dunque ricorrono nei miti e nel folklore, come Jung ha ampiamente mostrato nei saggi raccolti sotto il titolo *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*.⁹⁵

Quanto poi alla dibattuta natura degli archetipi, non c'è dubbio che Jung abbia una vera difficoltà a definirla; gli approcci sono vari e non del tutto coerenti. Nei citati *Prolegomeni, etc.*, l'opera che lo mette a confronto con il mitologo Kerényi, essi sono definiti "forze vitali psichiche" (p. 116) che intervengono a difesa dell'anima nei fenomeni neurotici; i simboli attraverso i quali si manifestano sono "espressioni di recondite forze della natura" (p. 117); è impossibile andare oltre il loro aspetto fenomenico tentando di spiegarli (p. 121); l'archetipo ha una funzione equilibratrice⁹⁶ nei confronti della *hybris* della Ragione, e preannuncia sviluppi futuri (pp. 124-127). La "spiegazione" più "razionale" che Jung riesce a dare, una spiegazione del tutto empirica (per Jung l'inconscio non è deducibile dalla coscienza)⁹⁷ è nella risposta a chi gli faceva notare l'inesistenza di questi indefinibili archetipi.⁹⁸ Riportiamo la sua risposta per esteso: "Sicuramente non esistono, proprio come neanche nella natura esiste una classificazione delle piante. Si negheranno per questo le famiglie naturali delle piante? O si metterà in dubbio che certe analogie morfologiche e funzionali ricorrono effettivamente e regolarmente si ripetono? Nel caso delle figure tipiche dell'inconscio si tratta di qualcosa di sostanzialmente analogo: esse sono le forme a priori o le norme biologiche delle affinità psichiche". Si noti che, per Jung, si tratta comunque di forme che *sono a monte delle forme effettive con le quali gli archetipi si presentano*; queste forme sono funzione di interazioni con la coscienza, quindi soggette a variare con il variare degli ambiti culturali e degli individui.⁹⁹ Jung non nega dunque l'ambito culturale, ma lo ritiene "secondario" (nel senso che appartiene ad un successivo livello tassonomico); alla sua base, la psiche ha un livello collettivo (arcaico, profondo); essa è "semplicemente mondo".¹⁰⁰ Si noti lo stabilimento di una continuità natura-storia letta come continuità inconscio-coscienza, anima-spirito, umanità-popolo-individuo; ciò è senza dubbio "romantico". Tutto questo è d'importanza fondamentale come sostegno alla dottrina kerényiana del mito; del resto lo stesso Kerényi, al di là delle differenze scontate tra due diverse personalità, era andato convergendo spontaneamente su posizioni analoghe prima ancora del suo incontro con Jung.¹⁰¹ Ciò non era casuale, insistiamo ad affermarlo, ma necessario, perché, con o senza Jung, la lettura kerényiana del mito non può

⁹¹ Per queste come per altre notazioni generali, rinviamo alla Bibliografia, rinunciando, per brevità e salvo eccezioni, a rinvii puntuali.

⁹² cfr. A. Schopenhauer, *Speculazione trascendente sull'apparente disegno intenzionale nel destino dell'individuo*, in *Parerga e Paralipomena*, cit., vol. 1°. Due sono le citazioni di Schopenhauer che potrebbero essere citazioni anche di Jung; l'esergo plotiniano del saggio ("Nella vita non esiste il casuale, ma soltanto ordinate connessioni"); e il detto di Seneca (p. 290): "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt"; questa seconda affermazione si può dire fondi la ragione della prassi terapeutica di Jung, che tende a rendere avvertito il paziente dell'evoluzione psicologica ed esistenziale in atto, preannunciata dai contenuti onirici che rappresentano il modo di esprimersi dell'inconscio; quantomeno ad accertarla, qualora sia inopportuno renderla nota al paziente.

⁹³ Cfr. *La dinamica dell'inconscio*, Opere, vol. 8°, p. 175: "Dalla sorgente vitale degli istinti fluisce tutto ciò che è creativo, cosicché l'inconscio non è solo condizionamento storico, ma genera in pari tempo l'impulso creatore, come la natura, che è enormemente conservatrice e nei suoi atti creatori neutralizza il proprio condizionamento storico" (corsivi nostri). La scissione della coscienza dall'inconscio viene interpretata come "la caduta degli angeli". Agli archetipi risalgono tutte le idee religiose, ma anche i "concetti della scienza" e della filosofia (*ivi*, p. 176) oltreché dell'arte; al riguardo notiamo che in *Simboli della trasformazione*, Opere, vol. 5°, p. 403, Jung accenna di sfuggita alla possibilità di compensare l'avversione per la datità del mondo "attingendone un altro dal mare primordiale dell'inconscio".

⁹⁴ Cfr. *Prolegomeni, etc.*, cit.: il simbolo è l'anticipazione di una situazione futura della coscienza (p. 132); ciò di cui l'uomo necessita è in forma mitologica nell'inconscio (p. 133); i miti sono rivelazione dell'anima pre-coscienza (p. 113); come abbiamo visto *supra* in n. 93, le idee religiose sono infatti una produzione degli archetipi. La scoperta "fenomenologica" di Jung, è che i simboli onirici e quelli mitico-religiosi si sovrappongono. Si ricordi che Jung si richiama espressamente a Bachofen ed anche a Creuzer.

⁹⁵ Opere, vol. 9°, 1. La raccolta delle opere di Jung prende a modello, anche nell'edizione italiana, l'edizione inglese della Princeton Un. Press, ove esse sono raggruppate non per ordine cronologico, ma per analogia di argomento; disposizione che facilita l'approccio tematico pur non esimendo da rinvii.

⁹⁶ Non si dimentichi il ruolo fondamentale, non sempre esplicito ma sempre presente, che ha per Jung il concetto di enantiodromia, e il mito, tutto romantico, dell'armonia (degli opposti).

⁹⁷ Cfr. *Simboli della trasformazione*, cit., p. 418.

⁹⁸ Cfr. *Prolegomeni, etc.*, cit., p. 224 in n.l.

⁹⁹ *Simboli della trasformazione*, cit., pp. 73-74.

¹⁰⁰ *Prolegomeni, etc.*, cit., p. 138; riportiamo il passo per esteso: "Perciò, al suo grado inferiore, psiche è semplicemente mondo. In questo senso devo dare perfettamente ragione a Kerényi, quando egli dice che nel simbolo parla il *mondo stesso*. Più arcaico, più 'profondo', vale a dire più fisiologico è un simbolo, più è collettivo, universale e 'materiale'. Più astratto, differenziato e specifico è invece, più si avvicina al carattere della singolarità ed unicità coscienti e più rimette della sua natura universale. Nella coscienza esso corre pienamente il rischio di trasformarsi in mera allegoria, etc." Per Jung (*ivi*, pp. 133-134) l'umanità passa dall'incoscienza ad una progressiva coscienza attraverso l'acquisizione dei simboli esibiti dal mito: è evidente la derivazione da Schelling.

¹⁰¹ Cfr. A. Magris, *Carlo Kerényi, etc.*, cit., pp. 97-113. Magris tende a sottolineare le differenze (cfr. p. 112) in funzione di tendenze successive dei due protagonisti, ma a noi sembra che quanto da noi esposto rappresenti una premessa necessaria a Kerényi.

fondarsi senza la dottrina di una produzione psichica universale delle immagini cosiddette inconscie (nel senso di esser frutto di un pensiero diverso da quello concettuale) che sono alla base del fenomeno universale detto "mito".

Ciò che Kerényi si propone, è infatti la *comprensione* di questo fenomeno, del quale dà una lettura -esclusivamente mirata, anche qui, sulla mitologia greca- che ne restituisce il senso; non si tratta cioè di un'astratta lettura filologica, "scientifica", che, come tale, non può costituire indagine sulla natura, il significato, la "ragione" del mito stesso. Un'indagine come quella di Kerényi non può dunque esimersi dal fondarsi su una concezione, una "definizione" (anche se soltanto sottintesa) della natura del *pensiero mitico*, e di che cosa esso rappresenti nell'ambito del tentativo dell'uomo di comprendere se stesso nel cosmo.

Kerényi è sempre stato considerato alquanto equivoco sull'argomento, come già notammo a suo tempo ne *Il mito e l'uomo*; la stessa sua "scientificità" (pretesa, come quella di Jung; ma la "scienza" non è l'unico "sapere", né essa è applicabile ovunque) gli è stata giustamente rimproverata come pretesa di sentirsi al di sopra della lotta ideologica. La sua posizione nei confronti del venerato Maestro Walter Otto, per il quale riservò sempre un deferente elogio, è una spia di una delle tante ambiguità; da un lato infatti egli se ne distacca risolutamente sia per il largo uso di materiale "etnologico" (da Otto aristocraticamente espunto) sia per l'apparente assenza del pregiudizio winckelmanniano, perché riprende dal Romanticismo e da Bachofen la valorizzazione del lato notturno del mito greco, sottolineando gli aspetti umbratili di quella cultura (questa era stata, del resto, fuori dalle manipolazioni, la lettura di Hölderlin).

D'altro lato però Kerényi non è totalmente fuori dal culto della Grecia, anche se la sua Grecia ha un compasso ben più ampio di quella di Otto,¹⁰² perché egli compie una singolare sovrapposizione: da un lato si rivolge al materiale etnologico per definire la natura del *mito*; dall'altro egli, di fatto, non parla del mito, ma usa il fondamento guadagnato per parlare della *mitologia greca*, che diviene il *mito tout-court*. Tutto ciò crea una notevole ambiguità, perché da un lato la mitologia greca è dichiarata non più direttamente attingibile (il famoso "bere all'acqua pura della sorgente", ormai impossibile, con il quale si aprono i *Prolegomeni*) affermazione con la quale egli intende proclamare la propria "scientificità"; dall'altro però, avendo definito la possibile natura del mito sulla base del materiale etnologico (*e psicologico*) Kerényi conferisce fascino alla propria opera precisando *attualizzando il significato dei miti greci*.¹⁰³

Tutto ciò, ancorché ambiguo, non è scorretto: di fatto anche di un'opera d'arte, come di un mito, si perde il "significato" che aveva per i contemporanei, allorché siano passati i secoli; tuttavia essa è sempre leggibile in nuovi modi, perché permane la sua misteriosa natura di "opera d'arte", e rimane la nostra capacità di pensare l'arte. Il discorso si fa tuttavia difficile allorché esso cada sul mito (e si tenta di sfuggirne l'esigenza) perché il XX secolo vive ancora una cultura razionalista che confina il pensare mitico nel "prima", nell'infanzia, nei "primitivi" (che tali non sono) distogliendo lo sguardo dalla *permanenza*, dalla *diacronicità* di un pensiero mitico; in ciò esso è succube della lettura *idealista*, della quale fu portatore Schelling.

Il pensiero mitico, con le sue strutture esemplificate nel "profano" da quello creativo, artistico, è quel pensiero non-concettuale, "intuitivo", che marca l'acquisizione di nuova realtà e che è sempre presente accanto al pensiero concettuale del quale supera le aporie. Soltanto su questa base, senza pretendere di "bere" ad alcuna "pura" sorgente, si può tentar di comprendere il significato del mito come risposta all'interrogarsi dell'uomo sul proprio esser nel mondo e sui problemi fondamentali dell'esistenza. Questo tenta di leggere Kerényi nella mitologia greca, pur con molta ambiguità;¹⁰⁴ ma qui vien da pensare ai Romantici e alla loro attesa di una

¹⁰² Nella sua grande *summa*, *Die Mythologie der Griechen* (cfr. C. Kerényi, *Gli dei e gli eroi della Grecia*, Trad. di V. Tedeschi, Milano, Il Saggiatore, 1963) egli si rivolge anche a tutta la mitologia pre-olimpica ("pelasgica") fatta di ninfe e vergini feconde.

¹⁰³ È sufficiente la lettura, oltreché di *Dionysos*, cit., di altri suoi capolavori come *Eleusis e Zeus and Hera* (che citiamo nell'ed. inglese), per rendersi conto di questa straordinaria capacità ermeneutica di Kerényi.

¹⁰⁴ Qualche telegrafico esempio. Nei *Prolegomeni*, etc., cit., dopo avere avvertito che il nostro pensare scientifico ci vieta l'ingresso al mito, parla di ampliamento della "scienza" alla psicologia e allo studio "storico-naturale" dei miti (pp. 13-14); la mitologia si modella sulle immagini e parla anche dopo la propria morte; dov'è -si domanda- la sua sorgente? e si propone di cercarla (pp. 16-17). La mitologia aveva senso e dava senso (p. 18; ci si allontana di nuovo dal presente); la mitologia *fonda* non attraverso cause, ma principi (*archai*, p. 21); poi si rifà a Jung e scopre l'attualità del pensiero mitico come fatto psichico (p. 30); entrato nel mondo simbolico fa una rassegna del significato simbolico dei numeri (in particolare il 3 e il 4, che sono posti in rapporto con Hekate e Febo, e che hanno diffusa valenza sessuale simbolica in molte culture: cfr. p. 40). Sul piano degli archetipi, egli introduce dapprima il concetto di "mitologema", una sorta di nucleo amorfo originario che appare variamente modellato nelle tante varianti dei singoli miti; poi considera le diverse culture come "monadi" che producono specifiche visioni del mondo (Jung, come abbiamo già notato, fa dell'archetipo uno stadio originario che però si manifesta in concreto nella sue varianti culturali e sinanche individuali) la cui base è "il bisogno insito nell'uomo di produrre cose formate" (p. 38). Subito dopo parla del disfacimento storico delle "monadi" come origine del misticismo, in quanto l'uomo si trova ad andar oltre la manifestazione formale del "monadico" in direzione del "premonadico", che a questo punto sembra proprio l'archetipo. Ce n'è di che far felice Jung. Nel misticismo, come nella Gnosi, si riscontrerebbe però "un fenomeno posto a mezza via tra l'archetipo e un frammento monadico -mitologia germogliante e frammentata nello stesso tempo" (p. 42). Al contrario di Jung, Kerényi non amava né capiva gli Gnostici, cui rimproverava il giudizio negativo sul mondo; precisamente in base alla presenza del "mondo" egli tenta di allontanarsi dagli archetipi di Jung proponendo i "prototipi" (cfr. *Miti e misteri*, Trad. di A. Brelich, Intr. di F. Jesi, Torino, Boringhieri, 1979, p. 298 sgg.; il testo è collettaneo e sembra corrispondere alle opinioni di chi lo introduce, che ha occasione di contrapporre "l'umanismo" di Kerényi al "manicheismo" di Jung). Nella mitologia, dice qui Kerényi, s'incontrano "prototipi" che sono "più pieni di mondo" degli archetipi: l'idea non è del tutto nuova, si richiama alla concezione di Otto degli dèi omerici. Kerényi afferma dunque che la mitologia greca (si noti che siamo tornati al vecchio nodo ideologico dell'Occidente) testimonia contro la *Geworfenheit* gnostica; e la Gnosi non è, per lui, mitologia. A p. 301 si ripete ancora: i prototipi sono "tridimensionali", sono ben più ampi degli archetipi. Nella *Prefazione a Gli dei e gli eroi della Grecia*, cit., p. 15, nel riprendere la concezione degli dèi propria di Otto (figure superindividuali, figure dell'essere "come Walter Otto concepisce il contenuto del mito nella sua opera *Die Götter Griechenlands*") egli li paragona proprio con gli archetipi di Jung e poi, con paragoni musicali, sostiene di voler tornare (o almeno di tentarlo) grazie alla sensibilità dell'interpretazione, al senso della mitologia greca

nuova mitologia. Se il pensiero mitico è una costante dell'uomo che mai vien meno, allora la loro posizione può apparire ingenua, perché i Romantici non si sarebbero accorti che forse *essi stessi* stavano costruendo quella novità; forse possiamo dire che il Romanticismo, col suo mito dell'armonia, è esso stesso *l'ultima mitologia* che ci è dato conoscere, e che seguita ad operare nel nostro secolo.

Kerényi non sembra, per il momento, aver avuto eredi nella capacità di elaborare una nuova sintesi della mitologia greca; del resto, il problema che a noi sembra centrale è piuttosto quello della rivalutazione del *pensiero mitico*, che non è mancata (abbiamo accennato di sfuggita a Rudhardt per il pensiero mitico in senso stretto, e agli studi sul pensiero creativo in generale, nei quali si configura lo stesso problema). Jung ha avuto viceversa vari continuatori, dei quali soltanto due vogliamo qui ricordare: Hillman e Neumann, il primo soltanto però, realmente innovativo.

Neumann non è infatti un pensatore originale, dipende strettamente da Jung dal quale riprende il mito romantico dell'armonia nella versione banale della "aurea via di mezzo"; tuttavia, al di là di ogni intrinseca mediocrità, merita di esser segnalato per aver riproposto con forza, sia pure nei termini di una cultura un po' stantia, il problema del "femminile" nell'ideologia dell'Occidente. Neumann, dedicando la propria ricerca essenzialmente all'archetipo junghiano "anima" (femminile, notturno, lunare, inconscio, creativo) ha ripreso ed esaltato la lezione junghiana relativa allo squilibrio dell'Occidente, con il suo Razionalismo dominante, in rapporto con l'elemento coscienziale, diurno, solare, maschile, normativo. Naturalmente, per Neumann come per Jung, entrambi "bachofeniani", il problema è quello di stabilire un "giusto equilibrio", tra il polo femminile, innovativo, e quello maschile, cui compete pur sempre l'ultima parola (l'inconscio è un preconcio che deve trovar posto nella coscienza, così come, in Schelling, la mitologia culmina nella filosofia); tuttavia resta interessante la rivendicazione di un pensiero non soltanto concettuale.¹⁰⁵ Quanto al legame del mondo delle immagini con il "femminile" (e allo sviluppo del Razionalismo con l'avvento del "maschile") si tratta di un'eredità romantica molto diffusa nel XX secolo, che si è accentrata nella riscoperta di una cultura greca pre-olimpica, un tempo obliterata dal mito classico.¹⁰⁶

Più originale la ricerca di Hillman, che si propone di andare oltre la lezione junghiana; benché "junghiano" sotto tanti aspetti, Hillman si distacca infatti dal Maestro in un fondamentale aspetto culturale: laddove Jung si presenta, in accordo con il proprio radicamento nella società borghese, come un "educatore" (in ciò non diverso da Freud) nel senso che egli vuol comunque riportare alla coscienza (di fatto, al *déjà vu*) i contenuti inconsci; Hillman intende dare la maggior libertà a questi ultimi, in quanto sola via per far evolvere la personalità e la cultura in modo non coartato.

Il suo testo di rottura, *Il mito dell'analisi*,¹⁰⁷ ribalta la posizione dell'analista classico, non soltanto freudiano, ma anche junghiano, svelando l'ideologia della concezione psicanalitica, un mito apollineo del dominio con la sua pretesa "normalizzazione" del "patologico"; la patogenesi, al contrario, è per lui il frutto di un cattivo trattamento delle fantasie;¹⁰⁸ attraverso le immagini infatti, anche quelle artistico-letterarie, la psiche crea se stessa.¹⁰⁹ Chaos e creatività sono inseparabili,¹¹⁰ e la coscienza non può sfuggire alla propria origine nell'ambivalenza;¹¹¹ la bellezza della psiche non è quella di Afrodite, è quella infera di Persefone,¹¹² e l'analisi si comporta come la fantasia apollinea, ambiguamente curatrice, di fatto distruttrice.¹¹³ La sua critica dell'apollineo, ideologia dell'Occidente, parla significativamente di declino e disintegrazione dell'*Impero dell'io romano*,¹¹⁴ cogliendo con ciò il fondamentale passaggio bachofeniano di questa ideologia; in realtà, quando lo psicoterapeuta vuol "normalizzare", egli si muove entro una cultura dimentica dell'impossibilità di "raddrizzare" l'uomo, che è pieno di problemi perché la vita è tortuosa¹¹⁵ e perché noi siamo fatti della stessa sostanza della quale sono fatti i sogni;¹¹⁶ è dunque indispensabile tornare a quella "Grecia psichica" *polimorfa e politeista* (con il che si nega la socratica Ragione "una") che non ha nulla a che vedere con quella classica e museale di Winckelmann, il quale verosimilmente non sapeva nulla della Grecia.¹¹⁷

quand'essa era viva. Concludendo: noi non neghiamo -sarebbe apoditticamente impossibile il contrario- che esistano differenze tra Jung e Kerényi; neppure neghiamo quel che molti notano, il tentativo di Kerényi di distinguersi; semplicemente sosteniamo -le ambiguità e le oscillazioni lo testimoniano- l'impossibilità di fondare le affascinanti letture di Kerényi senza partire da una dottrina post-romantica (junghiana o non, ma a Kerényi si offre soltanto quella junghiana dalla quale non può uscire, a meno di non cadere nelle secche di Otto) della produzione spontanea di immagini da parte di un inconscio creativo cui riconnettere il mito come "religiosità", risposta all'interrogativo umano sul proprio esser nel mondo.

¹⁰⁵ Di Neumann si possono ricordare, oltre ai testi già citati, i saggi raccolti sotto il titolo *La psicologia del femminile*, Trad. di M. Talarico. Roma, Astrolabio, 1975.

¹⁰⁶ Ricordiamo, a puro titolo di memoria, per quanto concerne testi più lontani che precedono la fioritura post-bellica, le ricerche di Picard, di Pestalozza e della Marconi.

¹⁰⁷ Trad. di A. Giuliani, Milano, Adelphi, 1979; ad esso si deve aggiungere *Re-visione della psicologia*, Trad. di A. Giuliani, ivi, 1983, e *Il sogno e il mondo infero*, cit.

¹⁰⁸ *Re-visione della psicanalisi*, cit., p. 161; p. 135 sgg.

¹⁰⁹ *Il mito dell'analisi*, cit., pp. 216-217.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 110.

¹¹¹ *Ivi*, p. 84.

¹¹² *Ivi*, p. 113.

¹¹³ *Ivi*, p. 260; a p. 262 la critica è alla fantasia "apollineo-jahwistica".

¹¹⁴ *Ivi*, p. 66 sgg.

¹¹⁵ *Ivi*, pp. 209-210.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 63.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 73. Hillman si pone risolutamente sul lato della Grecia di Hölderlin, e non usa eufemismi sulle sviste di Winckelmann.

Appaiono qui evidenti i referenti di Hillman. Innanzitutto Otto, alla cui concezione degli dei come archetipi egli si richiama, pur capovolgendo il discorso con l'esaltazione delle figure inferi; poi Klages, con la sua visione di uno spirito avversario dell'anima. Sul piano dell'adesione immediata al mondo immaginale, i referenti di Hillman sono Bachelard e Durand, cui si richiama esplicitamente; infine è da ricordare l'importanza di Ficino¹¹⁸ e dell'alchimia, nella quale si esprimono direttamente i processi psichici.¹¹⁹

Il tema delle immagini come *medium* creativo della Fantasia, è perciò particolarmente sentito da Hillman; la "fede" psicologica inizia nell'amore per le immagini¹²⁰ in luogo dei concetti; esse sono il prodotto inarrestabile dell'anima, che i Padri della Chiesa inutilmente tentarono di addomesticare a Nicea,¹²¹ come fu evidente dai successivi sviluppi figurativi; occorre dunque farsi comandare dall'anima¹²² perché il sogno, con le immagini prodotte dall'anima, non è "natura", è cultura.¹²³ Evidente è qui il dislocamento della cultura dal dominio ideologico dei concetti al fare creativo dell'uomo, che insegue non razionalizzabili immagini interiori. La radicale differenza di questa cultura è che in essa viene abolito il dominio, perché la Fantasia non ha bisogno di mete,¹²⁴ essa, piuttosto, batte e ribatte sempre su un medesimo problema dell'individuo,¹²⁵ sicché con l'interpretazione dei sogni da parte dell'analista il rischio è che questi siano visti nell'ottica della repressione,¹²⁶ repressione impossibile in una visione "politeista", perché in quest'ultima si dissolve la normativa bene/male.¹²⁷

La posizione di Hillman esprime la grande utopia del XX secolo, che sogna la liberazione delle capacità creative dell'individuo, sulla cui effettiva perseguibilità è tuttavia lecito porre un punto interrogativo, perché l'uomo non può esser pensato indipendentemente dalla società che lo circonda. Con ciò non intendiamo affermare che la posizione di Hillman sia inadeguata, ma più semplicemente che ogni utopia, messa a contatto con la realtà, è destinata a mostrare l'altro suo lato, assai meno luminoso; questo è certamente rivelato dall'arte del secondo dopoguerra, dove l'apparente libertà dalla normativa nasconde la cogente presenza dell'unico valore in grado di sopravvivere ad ogni cancellazione delle regole: quello economico, che si persegue con la funzionalità al sistema economico stesso, e alle sue istituzioni, in questo caso culturali e museali. Il quadro brillante che offre Baudrillard allorché descrive l'orgiastico suicidio di massa dell'arte contemporanea,¹²⁸ è certamente seducente e anche condivisibile in una sua conclusione, allorché afferma: "Tutta l'arte moderna è concettuale in questo senso, che ciò che feticizza nell'opera è il concetto, lo stereotipo e il modello culturale dell'arte".¹²⁹ Tuttavia nutriamo qualche dubbio sul fatto che *quell'arte* ironizzi davvero la società delle merci, come sostiene Baudrillard. Su quell'arte non potremmo far altro che ripetere, in poche righe o in poche pagine, quanto già affermato in *Arte, Memoria, Utopia*,¹³⁰ in particolare la sua funzionalità a questa società proprio perché, nella sua totale intellettualizzazione, essa è di fatto priva di utopia. La *concettualizzazione* è precisamente il movimento *idealista* (non romantico) che consente all'utopia di restare come vuota maschera, dietro la quale spunta l'ideologia.

Viene allora un dubbio: se questo è il movimento che ha portato al suicidio dell'arte -meglio dire: alla sua scelta per l'eutanasia, la morte nel mercato è dolce- allora l'arte di questo secolo andrà scoperta altrove dai Musei. Come infatti il pensiero può apparire oggi dissolto negli infiniti modi del fare umano, e non molti sembrano disposti a cercarlo negli ultimi sedicenti "filosofi" (ma è più proponibile la figura del filosofo? la filosofia sembra possibile soltanto come oggetto di ricerca storica) così è verosimile che l'arte dovrà un giorno essere cercata fuori dagli oggetti sedicenti d'arte: post-hegeliani nella loro ricerca di un posticcio "superamento"; post-kantiani nella loro assoluta e indiscussa mancanza di scopo. L'arte, come l'utopia e il sogno, non fu mai insensata; insensata è la sua concettualizzazione, "rappresentazione" di un mondo *atopico*, cioè del niente. Come a suo tempo sottolineammo, il problema della cultura e dell'arte di questo secolo, con la secessione idealista dal reale, o, come diceva Arnheim per l'arte, con la scissione di concetto e percetto, è costituito da quella citata funzionalità alla società costituita, che ha consentito la nascita dell'intellettuale e dell'artista "mandarino", funzionario tenuto a spendere il proprio ingegno nell'esercizio del nulla calligrafico. Se manca l'utopia manca la critica: il resto son litigi da harem.

Confrontato a questa situazione, il Romanticismo rivela il proprio aspetto *mitico*: il *mito* atteso sul quale i Romantici contavano di creare una nuova società era il loro stesso mito dell'armonia, armonia di quegli opposti che appaiono ora patentemente scissi tra Razionalismo e irrazionalismo, come mostrammo valere per l'arte contemporanea nella nostra citata breve panoramica. Per attingere il regno mitico dell'armonia sarebbe necessaria la fede, che crea la "verità" testimoniandola, argomento già discusso altrove nei suoi dettagli, che

¹¹⁸ A Ficino egli si richiama espressamente, unitamente alla lettura che del Rinascimento diede Garin.

¹¹⁹ *Re-visione della psicanalisi*, cit., p. 168.

¹²⁰ *ivi*, p. 107.

¹²¹ *ivi*, pp. 98-99.

¹²² *ivi*, p. 141.

¹²³ *ivi*, p. 158.

¹²⁴ *ivi*, p. 90.

¹²⁵ *ivi*, p. 171.

¹²⁶ *ivi*, p. 251.

¹²⁷ *ivi*, p. 291.

¹²⁸ Cfr. *La sparizione dell'arte*, Trad. di E. Grazioli, Milano, Politi, 1988; cfr. anche *Le complot de l'art*, Paris, Sens et Tonka, 1997.

¹²⁹ *La sparizione dell'arte*, cit., p. 49.

¹³⁰ Cit., pp. 156-189; per quanto concerne la funzionalità sociale di quest'arte, cfr. in particolare pp. 159-162.

perciò non riprendiamo;¹³¹ certamente, nella nostra ipotesi la “verità”, ovunque testimoniata, ha valenza etica, dunque mal si adatta a farsi merce. Perciò la generica liberazione della “creatività” individuale non aiuta a risolvere il problema della sua effettiva realizzazione, quando le manchi un *attrito* grazie al quale essa possa misurarsi con l’altro, quale era costituito, ad esempio, dal “bello naturale”. Priva di un confronto con “l’oggettività” (delle cose, dei simboli, del linguaggio comune *sul quale* innovare) l’arte degli spiriti belli ha ceduto il posto a quella dei begli spiriti: altrettanto innocui. Infatti l’attrito, per ogni forma di “verità”, è soprattutto quello dell’esistenza; ed appare difficile ritenere davvero “ironica” e critica nei confronti di una società (se non nell’ambito di una critica voluta dallo stesso destinatario) un’arte così ben accolta nei salotti buoni.

Più interessante ci sembra il confronto con la letteratura del secolo, nel cui ambito il periplo della narrazione ha affrontato, con gli strumenti che gli son propri, i problemi aperti dal Romanticismo, che già da sempre vertevano su una “verità” posta oltre i limiti del pensiero concettuale. Come abbiamo già notato altrove,¹³² in autori come Hoffmannsthal e Proust si disintegra il concetto razionalista di “verità” come adeguamento della proposizione alla cosa, e appare quello di “verità” come compimento d’un destino, periplo di un’esistenza; in Hoffmannsthal e Pessoa anche come metafora gnostica d’una vicenda scritta altrove. In un mondo divenuto selva di simboli, trasparenza d’Altro, il “di qua” e il “di là”, la vita e la morte, entrano in comunicazione nel continuo trasformarsi eracliteo, fluire eterno che fa dell’Io un momentaneo grumo del cosmo: così esso appare nella meditazione di Rilke. Ciò che si disfa sono i concetti di soggetto e oggetto come erano stati posti dal Razionalismo; viene meno l’ipostasi di un Io misurante, in parallelo con la crisi della fisica classica e del suo “osservatore esterno”. Se di una cosa ha avuto coscienza la grande letteratura dei primi decenni, è stato il venir meno del soggetto borghese; i suoi protagonisti non possono sottrarsi all’instabilità procurata dall’esser partecipi di un moto turbinoso che trascina con sé l’osservatore, relativizzandone la prospettiva; la relatività investe anche i concetti di spirito e materia, nel parlare dei corpi, del desiderio, in Joyce. *Della verità*, dopo questa letteratura, non si può più parlare; si può parlare soltanto *nella* verità.¹³³

Segnaliamo anche, in quelle stesse pagine, i connotati neoplatonici e le venature gnostiche di questo cosmo letterario; ci sembra interessante ricordare, a sottolineare l’unità della cultura, che negli stessi decenni che vanno dall’inizio del secolo alla Seconda Guerra, si era andato sbriciolando l’edificio della scienza classica, dapprima con la Relatività, poi con la fisica quantista, che aprivano prospettive abissali su parametri tradizionali del pensiero, il tempo, lo spazio, la materia. Decenni fecondi nei quali si può dire che la società borghese -scossa tra l’altro dai grandi movimenti che portarono alla formazione dei tre regimi- andò perdendo i propri connotati per trasformarsi in qualcosa che non sappiamo più come definire se non premettendo un “post”. Non che siano venuti meno infatti i problemi che siamo andati dibattendo, anzi, la nostra opinione è che ci troviamo ancora nell’ambito dell’irrisolto; soltanto, nel riferirci ai modi del persistente Razionalismo

¹³¹ *ivi*, nei Capp. 2-3, *passim*.

¹³² *ivi*, p. 175 sgg.

¹³³ Il tema post-romantico di una verità che accade soltanto nell’arte e nella poesia, in contrasto con la tradizionale collocazione nella speculazione filosofica, è argomento che ha necessariamente coinvolto i “filosofi”; in particolare Heidegger ne ha fatto uno dei propri temi principali nella riflessione sui poeti che gli furono più cari (Hölderlin, Rilke, Trakl, George) e ha parlato di vicinanza tra i sentieri del pensiero e della poesia, che si rinviano l’un l’altro (cfr. *L’essenza del linguaggio*, ne *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 137). L’argomento in generale, il problema della “verità” nella letteratura del secolo, è stato oggetto di ricerca da parte di F. Rella; citiamo *Il silenzio e le parole*, Milano, Feltrinelli, 1981; *La battaglia della verità*, cit.; *L’enigma della bellezza*, *ivi*, 1991. Rella affronta l’argomento ancorando fortemente la produzione letteraria e filosofica del secolo all’antecedente romantico; in particolare egli sottolinea che essa si è imposta precisamente sui problemi posti dal Romanticismo, sui quali è proseguito il dibattito. Questo è l’aspetto *critico* di una cultura che conduce la propria battaglia entro e contro la logica del moderno, a sua volta discendenza di Hegel, e del suo tentativo di seppellire il Romanticismo stesso. Rella sottolinea (*L’enigma della bellezza*, p. 112) che da Hegel discende l’antinaturalismo del moderno; a fronte di ciò appare quindi interessante, per ciò che ne concerne la critica, il riaggancio da Rella operato a monte con il pensiero di Giordano Bruno e con il tema della *silva* (che abbiamo visto trattato da Beierwaltes) nel quale fa emergere la fondamentale asserzione bruniana, l’intelligenza della materia (*ivi*, p. 44 sgg.; in particolare cfr. p. 64; p. 78); di essa ricordiamo che ne sottolineammo l’ascendente in Avicenna e in David di Dinant, un rapporto per noi non irrilevante ai fini della nostra ricerca. Di fatto Hegel rappresenta una tappa conclusiva di quel percorso della Ragione che appare ora volontà di dominio (*Il silenzio e le parole*, p. 47) *sragione* nella quale precipitò Cartesio con la sua distinzione razionalista di vero e falso (*ivi*, p. 51). A Hegel risale anche quella concezione della storia che diviene sua celebrazione, storia dei “vincitori”; laddove il problema che si pone al pensiero del secolo, è la cura degli opposti non conciliati dalla storia stessa (*L’enigma della bellezza*, p. 141). Rella si richiama perciò a Musil (*ivi*, p. 132; *Il silenzio e le parole*, p. 57) il quale si pone il problema di un pensare diverso (*andersdenken*) come cura della molteplicità delle ragioni e impossibilità di contrapporre all’anima “l’esattezza” cartesiana. Nell’ambito del rapporto arte/filosofia, dove il sapere concettuale tende ad assumere le vesti dell’ideologia che opacizza la realtà (cfr. le citazioni da Benjamin, *Il silenzio e le parole*, p. 160; e da Simone Weil, *L’enigma della bellezza*, p. 145) egli sottolinea che al centro del pensiero del secolo sembra esservi, per ciò che concerne l’arte, il tema della felicità (*Il silenzio e le parole*, p. 130); il problema dell’ideologia del dominio sembra esservi strettamente connesso, perché da sempre, al centro della tragedia, è il problema del potere (*L’enigma della bellezza*, p. 24). Il conflitto arte/filosofia (tema di *La battaglia della verità*) si configura così, sul filo della constatazione di Benjamin, come lotta del *reale* per affrancarsi dall’opacizzazione che subisce nei concetti; in questo senso Rella nota un certo tentativo della filosofia, con Heidegger, di strumentalizzare la poesia, in questo caso di Hölderlin (*L’enigma della bellezza*, p. 32); per quanto concerne poi il disfacimento del Razionalismo della *Kultur* come volontà di potenza della Ragione, egli sottolinea il ruolo dell’ebreo e del femminile come distruttori del “limite”. Con ciò siamo tornati agli eterni espunti dell’ideologia dell’Occidente: il notturno, il femminile, l’oriente, il Giudeo, etc; un movimento che ha la prima testimonianza, a nostro avviso e secondo quanto abbiamo esposto ne *Il mito e l’uomo*, nella costituzione della mitologia olimpica. La situazione epocale di una “verità” contesa tra l’arte (la poesia, la letteratura) e la filosofia, è stato l’argomento di *La battaglia della verità*; la soluzione di Rella è consistita nell’individuare la metafora nella lotta eterna e irresolubile dell’agrimensore K. con l’amministrazione de *Il castello* di Kafka; alla fine vi sono due diverse “verità”, ciò che rappresenta una soluzione simile ma diversa rispetto a quella di Heidegger. Mentre quest’ultimo tende infatti a distendere sulla contesa la cappa del proprio (vischioso) ecumenismo, Rella non toglie nulla alla realtà di un *pólemos* nel quale ciascuno dei due contendenti ha ragioni vitali per vincere la partita.

dell'ideologia egemone, costitutiva dello "Occidente", ci sembra improprio seguitare a far riferimento al razionalismo borghese, che fu la sua ultima manifestazione. Fosse anche soltanto post-borghese, questa società, con le sue classi dirigenti transnazionali, ci appare qualcosa di diverso, risultato mutageno di una lotta che nel XX secolo può anche configurarsi come un seguito del XIX, e, complessivamente, come il risultato delle alterne fortune di una piccola borghesia ora in crisi, e di una borghesia ora vittoriosa ma come altro-da-sé rispetto alle origini (mentre il proletariato classico va rarefacendosi e perde connotato); di fatto però ora tutto sembra preludere ad *altri e non facilmente definibili assetti*. Tutto questo significa anche: crisi delle vecchie ideologie e nascita di nuove ideologie, forse ancora dottrinalmente vaghe, ma per nulla vaghe nei fatti.

Per conseguenza, nulla di ciò che possiamo vedere guardando alle nostre spalle può autorizzare previsioni del futuro; possiamo però constatare che il nostro secolo è stato caratterizzato da una forte critica al pensiero normativo. Vi è stata una forte preoccupazione per la salvaguardia del diverso, ma è difficile capire se ciò sia dipeso dalla progressiva affermazione dell'individuo, o dal timore della sua scomparsa nella società "totalmente amministrata"; se si pensa però quanto "l'idea" di individuo sia utile al dominio delle merci, viene anche il dubbio che il vero problema possa essere, *ora*, la nascita di una nuova specie, l'individuo programmato, spalmato sulla superficie dei "gusti" e delle "opinioni"; un individuo che non sappia più a chi chiedere che cosa e perché, ectoplasma elettronico che "rappresenta" la propria lotta in uno spazio virtuale. Ci si può anche domandare se le tante battaglie in difesa del diverso trovino davvero adeguata soluzione nel cretinismo del *politically correct*.

Alcuni fenomeni che non sembrano riguardare direttamente la resistenza dell'individuo alla gerarchia normativa dei valori eterodiretti, come l'ambientalismo e l'animalismo, potrebbero persino esser letti *anche* come metafora di questa resistenza: l'animale è infatti "l'indifeso" per eccellenza nella gerarchia sociale, mentre l'ambiente, che include il paesaggio, è il solo "luogo spirituale" accessibile a chi sia irrimediabilmente caduto nei piani bassi di quella gerarchia, e sia divenuto cosciente della propria totale marginalità. Altrettanto importante può considerarsi il movimento d'interesse etnologico, antropologico e archeologico, verso la comprensione di altre culture del presente e del passato; è singolare infatti, che ancora in questo secolo si siano confezionate metafisiche della storia incapaci di guardare fuori del vecchio mondo letto nelle sue testimonianze ideologiche, mostrando l'inerzia millenaria di queste metafisiche; la mente corre al Rinascimento, ai suoi intellettuali, e alla loro aurorale coscienza della rottura portata nei vecchi schemi dalla scoperta del Nuovo mondo. La violenza del ricondurre l'altro al Medesimo, rappresenta un luogo ideologico del dominio *ormai palesemente smascherato*, e tuttavia ciò non pone affatto fine alla "ideologia dell'Occidente", perché l'omologazione nel *télos* è un tratto subdolamente presente ovunque nella nostra cultura, anche sotto le belle vesti dell'eguaglianza. Se infatti la generica tendenza all'omologazione può facilmente caratterizzare ogni società in quanto tale, la prerogativa destinale dell'Occidente sembra essere quella di una *metafisica dell'omologazione*; sicché la salvaguardia delle culture altre del pianeta dalla loro possibile scomparsa, sembra *anch'essa* una metafora della salvaguardia della diversità *entro* l'occidente.

Una "diversità" la cui realtà non investe, a dire il vero, il solo Occidente, perché ha radici antiche in molte culture, ma che ha avanzato con forza i propri diritti in occidente nel XX secolo, è costituita dal problema del femminile. Sotto questo profilo esso è stato affrontato da Luce Irigaray, e ci sembra perciò necessario dare almeno un cenno sulla sua opera.¹³⁴

La Irigaray denuncia con precisione la fondamentale nota ideologica della cultura egemone dell'Occidente, non soltanto attraverso un'analisi impietosa del testo freudiano, a partire dalla fantomatica "invidia del pene"; ma anche attraverso la lettura critica dei fondamenti di questo "Occidente", a partire da Platone e in generale attraverso le varie manifestazioni del Razionalismo.¹³⁵ La tara fondamentale di questo pensiero -come già sappiamo e come denuncia la Irigaray- è la riduzione dell'altro al Medesimo che, per quanto concerne il problema femminile, si manifesta su due piani strettamente connessi tra loro. Il primo consiste nella radicale ignoranza della sessualità femminile, letta attraverso lo schermo di quella maschile e ricondotta a manifestazione simmetrica e complementare di quello, nei cui confronti essa diviene quindi un mero negativo; il secondo, per la Irigaray consequenziale, consiste nella costruzione di un pensiero che è un pensiero del maschile, escludente come non-pensiero il pensiero diverso, il pensiero del femminile.¹³⁶ Da

¹³⁴ Evidentemente la nostra ricerca non può entrare nella storia dei movimenti femministi; diverso è il caso dell'opera di Luce Irigaray, perché essa affronta temi strettamente connessi con la fondazione di ciò che abbiamo definito "ideologia dell'Occidente", precisamente nel suo aspetto di oscuramento del femminile nella cultura egemone. Della vasta produzione della Irigaray ci siamo limitati a consultare e segnalare: *Speculum. De l'autre femme*, Paris, Les éditions de minuit, 1974; *Ce sexe qui n'est pas un*, ivi, 1977; *L'éthique de la différence sexuelle*, ivi, 1984.

¹³⁵ Interessa notare che la critica investe Platone (e il suo Socrate), Kant e Hegel, cioè dei pilastri del razionalismo occidentale; molto meno però Cartesio, ciò che lascia intendere che il vero avversario sia essenzialmente l'Idealismo, e con esso il trascendentalismo. Di Cartesio la Irigaray apprezza l'attenzione per la fisica e l'interesse attribuito al diverso (cfr. *L'éthique de la différence sexuelle*, p. 75 sgg.).

¹³⁶ In *Ce sexe qui n'est pas un*, p. 72 sgg., afferma infatti l'esigenza di mettere in discussione l'intero discorso filosofico, nel quale il dominio del *lógos* si connette alla sua capacità di ricondurre l'altro al Medesimo. La sua critica si propone perciò l'attenzione al funzionamento inconscio di ogni filosofia, attraverso la lettura vigile di tutto il non-detto che traspare dalle sue strutture (la sua "grammatica" e la sua "sintassi" interiori) dalle sue immagini, dalla rete delle metafore. Una vera e propria decostruzione dunque, sospendendone la pretesa di produrre "verità". Il problema della donna, a questo punto, non è di inserirsi alla pari nel discorso del "maschile" (la Irigaray è critica verso certi sbocchi del femminismo), è di non pretendere di "rivalizzare con loro (*scil. gli uomini*) costruendo una logica del femminile che prenda ancora come modello l'onto-teo-logica, ma che cerchi piuttosto di eliminare questa questione dell'economia del *lógos*" (pp. 73-74). La subordinazione del femminile è infatti connessa alla cesura tra sensibile e intelligibile (p. 77); l'obiettivo è di ricondurre il maschile al suo linguaggio lasciando però sussistere la

questo pensiero “maschile” è costituita la nostra cultura, che va decostruita per apprendere l’ideologicità e porre le basi di un’altra cultura, caratterizzata dalla molteplicità dei “pensieri”, fondata cioè su una *coesistenza* che ci sembra discendenza della tensione romantica.

La posizione della Irigaray ci sembra molto rilevante, perché anche il pensiero che in questo secolo è stato più aperto alle ragioni *molteplici* del reale e della vita attraverso l’apertura al pensiero poetante, non è poi così limpido come sembra nei confronti dell’arroganza “filosofica”.¹³⁷

Più interessante è quindi ai nostri fini il pensiero di Lévinas, che abbiamo già citato ad apertura di testo; la sua opera si muove in uno spazio che deborda i modesti limiti di questa nostra ricerca; ci limitiamo quindi a qualche brevissimo cenno su quanto più pertinente al nostro orizzonte.

Lévinas guarda agli sviluppi del pensiero occidentale da una prospettiva veterotestamentaria; egli ne critica perciò il fondamento nel predominio del concetto, nella metafisica dell’essere che lo sottintende e riduce l’altro al Medesimo.¹³⁸ Nel mirino di Lévinas vi è la filosofia stessa, come percorso che parte da Socrate per giungere ad Heidegger, che egli ritiene debba esser superato;¹³⁹ sulla filosofia pesa infatti un sospetto d’ideologicità,¹⁴⁰ e tuttavia il Dio della Bibbia può essere compatibile con quello dei filosofi, una volta fuori dalla fede ma anche dall’*ontologia*,¹⁴¹ da quella “totalità” cui si deve contrapporre l’infinito; infatti la totalità è teorica, mentre l’infinito è etico, e la verità si fonda sulla libertà dalla quale discende la morale; la verità non si fonda su se stessa.¹⁴²

Ora, l’importanza del mito veterotestamentario consiste per Lévinas precisamente in questo: che la creazione *ex nihilo* fonda la libertà, perché in essa appare una molteplicità che non dipende da una totalità; la creatura vi ha un’esistenza che dipende sì, da un Altro, ma *non come parte che se ne separa*. Essa dunque rompe il “sistema” perché se ne pone al di fuori, là dove la sua libertà è possibile; nella creazione *ex nihilo* la creatura si separa dall’infinito, non dalla totalità,¹⁴³ perché il Dio della Bibbia è al di là dell’essere.¹⁴⁴

In questo passaggio si mostra la vera preoccupazione di Lévinas: uscire da quell’eguaglianza che è sottomissione al volere ideologico della Ragione equalizzante, di origine greca e preservata nella filosofia (che abbiamo visto permanere nel razionalismo subalterno sino al Pietismo) per salvaguardare la ragione della diversità. Di qui la sua attenzione all’Altro come accettazione *dell’alterità dell’Altro*, che non può annullare la separatezza.¹⁴⁵

possibilità di un linguaggio “altro”; il maschile *non è tutto* (*ivi*). Perciò il problema dei movimenti femminili non può essere il *rovesciamento del potere conservandone le strutture*; l’eguaglianza non può ignorare la differenza (p. 78). Si noti che qui si pongono problemi da noi più volte sottolineati: quello delle “rivoluzioni sul trono” e quello del dominio *camuffato nell’eguaglianza*; la vera conquista è infatti il *diritto alla differenza*. Quanto a questa “differenza” il “parlare-donna” non può essere “spiegato”: esso “si parla, non si meta-parla” (p. 141) ciò che significa una critica al sapere come *theoria*. Dunque critica alla “filosofia” (p. 147) alla “circolarità del discorso” e alla costituzione di un *télos* (p. 149). Affrontare il problema di un pensare diverso significa riprendere in esame il personaggio di Antigone, da Sofocle in poi (l’accento cade naturalmente nei luoghi della lettura di Hölderlin, cfr. anche *L’éthique de la différence sexuelle*, pp. 105-106; qui si accenna allo “*entre sœurs*” che intrigò molto Hölderlin che inventò un “*Gemeinsamschwesterliches*” con il quale tradusse il sofocleo “*o koinòn autadelphon*” che apre la tragedia) collegandolo alla costituzione del Razionalismo, di quella “filosofia” che ha tra l’altro condizionato i modi di sviluppo delle singole scienze (*Ce sexe, etc.*, pp. 161-163); un tema, quest’ultimo, che ha richiamato più volte l’attenzione della Irigaray (cfr. anche *L’éthique de la différence sexuelle*, pp. 119-120). I rapporti tra Razionalismo, maschile, e scissione operata dalla normatività, sono identificati nella logica di Creonte (*ivi*, p. 115); a questo pensiero si deve la trasformazione del divino in demoniaco (*ivi*, p. 111) che coinvolge il femminile per il suo legame con l’elemento ctonio. Avevamo trattato l’argomento ne *Il mito e l’uomo* sottolineando che la trasformazione del demonico in demoniaco è legata alla scissione cielo/terra, luminoso/oscuo; nella quale il primo membro si associa al divino e al maschile, e il secondo, per la logica normativa del Razionalismo, diviene l’elemento malvagio. Prima ancora che nel Medioevo cristiano, la strega o maga è infatti l’elemento malvagio e laido della cultura rurale emarginata, già nell’antichità classica.

¹³⁷ Su Heidegger, e soprattutto su Gadamer, nel quale ci sembra di scorgere un deciso ancorché larvato ritorno alla tutela del “teologo” sull’artista, in mancanza di un nuovo e più ampio esame non possiamo che ribadire quanto già detto in *Arte, Memoria, Utopia*, cit., pp. 183-186. Nell’esegesi di Heidegger ci è sembrato di scorgere “la costruzione di un edificio alle cui strutture i poeti debbono poi adattarsi”; in quella di Gadamer il rischio di un’intellettualizzazione che toglie all’opera d’arte quel che più le è proprio: essere “d’arte” e non d’altro; vale a dire la sua specifica capacità di attraversare il tempo che altre opere dell’intelletto umano non hanno.

¹³⁸ Cfr. *Totalité et infini*, cit., p. 33; p. 37; la metafisica pretende d’integrare l’Io e l’Altro in uno spirito impersonale (p. 45); gli stessi concetti di nuovo a p. 87, dove afferma: “La filosofia stessa s’identifica con la sostituzione delle idee alle persone”.

¹³⁹ *De l’existence à l’existant*, Paris, Vrin (éd. de poche) 1993, p. 19, parla di “bisogno profondo di uscire dalla filosofia di Heidegger. Il primato del Medesimo fu la lezione di Socrate (*Totalité et infini*, p. 34). Derrida, *Violence et métaphysique*, in *L’écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 143, nel testo e in n. 1, sottolinea che l’attacco a un Socrate che non insegna nulla tranne il già-saputo, e fa uscire tutto da se stesso, ovvero dall’Io o dal Medesimo come memoria, conduce Lévinas ad una critica del platonismo che è “letteralmente kierkegaardiana”.

¹⁴⁰ *De Dieu qui vient à l’idée*, *ivi*, 1992, p. 125: il sospetto di ideologicità è costitutivo della modernità stessa; ciò rende “irrecusabile” la rivolta etica (*ivi*, p. 126).

¹⁴¹ *ivi*, pp. 96-97.

¹⁴² *Totalité et infini*, cit., pp. 82-83.

¹⁴³ *ivi*, p. 108.

¹⁴⁴ *De Dieu qui vient à l’idée*, cit., p. 95. Per contro, nella logica della filosofia occidentale è iscritto il cammino verso la distruzione della trascendenza (*ivi*, p. 96).

¹⁴⁵ *Totalité et infini*, p. 281; l’Altro si presenta nella sua alterità come “*visage*”; il rapporto con esso si può stabilire soltanto come rapporto d’amore (cfr. pp. 281-318). Ciò non esclude affatto la ragione; come nota però Lévinas con sottigliezza, il fatto è che la Ragione occidentale è una pretesa (impersonale) di creare un rapporto (ontologico) tra l’Io e l’Altro; laddove *dal rapporto stesso e dal suo insegnamento* nasce la ragione (che è altra cosa da quella Ragione): cfr. p. 282. Lévinas privilegia ovunque l’*umanità* e l’*esperienza* esistenziale; in ciò non è privo di sarcasmi come “il *Dasein* di Heidegger non ha mai fame” (*ivi*, p. 142). L’essere del pensiero contemporaneo viceversa, dominato dallo scientismo e dal neopositivismo, non ha tracce umane (*De Dieu qui vient à l’idée*, pp. 22-23). Occorre dunque muovere dall’esperienza del “*visage*” e affermare che l’essere entra in gioco *nel rapporto tra gli uomini*, e che il desiderio -non il bisogno che nasce da una privazione- come desiderio di una persona, è ciò che comanda le azioni (*Totalité et infini*, p. 333): questo atteggiamento *costruttivo* nei confronti dell’esistenza, non può che fargli respingere la condizione della *Geworfenheit* (*ivi*, p. 149).

Diversa, ma pur sempre legata alla figura centrale del Dio della Bibbia quale fondamento della libertà, è stata la posizione di Pareyson, del quale occorre innanzitutto ricordare lo stretto rapporto con Schelling, alla cui opera dedicò studi essenziali, alcuni dei quali già da noi citati. L'opera alla quale intendiamo riferirci è *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*, testo collettaneo curato da terzi perché rimasto interrotto allo stato frammentario dalla morte dell'autore.¹⁴⁶

Pareyson pone sin dall'inizio al centro del problema della libertà gli sviluppi dati al Neoplatonismo nel Romanticismo, e fa particolare riferimento a Schelling;¹⁴⁷ definisce inoggettivabile e inesauribile lo spazio della libertà,¹⁴⁸ e afferma quindi la necessità di un'ermeneutica del mito come esperienza religiosa che, assieme all'arte, fa parte del pensiero originario;¹⁴⁹ il mito è infatti un'esperienza originaria della verità, in contatto con l'inoggettivabile.¹⁵⁰ *Ermeneutica del mito non significa però traduzione di esso in programmi filosofici; il fallimento della filosofia moderna è consistito precisamente nella laicizzazione del Cristianesimo.*¹⁵¹ Il problema della libertà, come quello del Male, può essere affrontato soltanto nell'ambito dell'esperienza religiosa.¹⁵² Ciò posto, Pareyson torna al nucleo del mito biblico, a quel suo Dio/persona che, nell'affermare "Io son chi sono",¹⁵³ fonda la libertà originaria come abissalità divina nel contatto col Nulla,¹⁵⁴ e, al tempo stesso, il rapporto dell'uomo con Dio come Io e Tu, nel quale, per l'uomo, Dio non è un "Io", ma un "Tu".¹⁵⁵

La Volontà/libertà divina è situata a monte della nostra dicotomia tra razionale e irrazionale,¹⁵⁶ e fonda la libertà dell'uomo nel servizio di Dio, cioè di quella Volontà/libertà¹⁵⁷ che s'identifica con la storia, secondo Pareyson, in base alla seguente successione: gli atti liberi di Dio danno luogo a fatti storici; dunque "Dove c'è libertà ci sono fatti, e dove ci sono fatti c'è storia".¹⁵⁸ Nonostante questo sbocco metafisico, non certo mitico, Pareyson insiste tuttavia sull'irrealtà del dio dei filosofi; epperò la cosa non è in sé contraddittoria, quantomeno non più della *theo-logia*, perché ciò che egli propone è affidare il Dio-esperienza religiosa alla considerazione dei filosofi.¹⁵⁹

La successiva speculazione sul Male,¹⁶⁰ è in primo luogo una critica al Razionalismo e alla riduzione del pensiero a logica formale; non soltanto il Razionalismo non dà conto del Male,¹⁶¹ ma è stato orribile, nel disancoramento dal reale (cui dovrebbe tenersi fermo il pensiero) assistere al trionfo di un pensiero astrattamente formalista proprio negli anni succeduti all'Olocausto.¹⁶² Non per nulla, quando il sentimento religioso decade, prevalgono il "filosofismo" e lo "scientismo", che non sono in grado di affrontare il problema del Male; prevale perciò anche una concezione vacuamente ottimista che tende "a occultarlo e negarlo" con

¹⁴⁶ Torino, Einaudi, 1995: cfr. la *Prefazione*, ad opera di G. Riconda e G. Vattimo, che c'interessa ricordare anche per alcune sintetiche notazioni. Essi sottolineano infatti tratti salienti e costanti del pensiero di Pareyson: i legami col Romanticismo -in particolare con Schelling- e con l'Esistenzialismo; l'attenzione a Dostoevskij (a nostro avviso, assieme a Leopardi una delle principali rivolte critiche contro l'ottimismo illuminista e idealista); un rapporto con la "verità" che può fondarsi soltanto sulla libertà. Gli elementi messi in luce dai prefatori consentono di racchiudere il nucleo della posizione di Pareyson in tre capisaldi: il problema centrale della filosofia del secolo è la riflessione sulla libertà; Romanticismo ed Esistenzialismo non hanno esaurito il proprio ruolo propulsivo per la riflessione, che ripropone una ragione non illuministica, ma "romantica"; la libertà umana non può essere pensata se non nell'orizzonte della libertà divina. Questi tre punti hanno un evidente nesso e si rinviano reciprocamente; ad essi si connette l'ermeneutica di Pareyson, che i prefatori così definiscono (p. XI): "La teoria ermeneutica di Pareyson ha come esito ultimo l'idea di una ermeneutica dell'esperienza religiosa (ermeneutica del 'mito' quale è consegnato, oltretutto nella religione, nella grande arte), come statuto del discorso filosofico, che permette di preservarlo sia dall'irrazionalismo sia dal razionalismo nel riconoscimento di una razionalità che non sia dimostrativa o estensiva, ma chiarificatrice e universalizzatrice, in quanto sviluppa la carica di universalità implicita in quel 'pensiero originario' che è presente nel mito".

¹⁴⁷ *Ontologia della libertà*, cit., pp. 7-9.

¹⁴⁸ *ivi*, p. 12.

¹⁴⁹ *ivi*, p. 23.

¹⁵⁰ *ivi*, p. 25.

¹⁵¹ *ivi*, p. 26.

¹⁵² *ivi*, p. 27.

¹⁵³ *ivi*, p. 35; pp. 119-120. Pareyson chiosa variamente sino allo "Io sono chi mi pare" e respinge come estranea a questo pensiero l'insipida traduzione dei Settanta ("Io sono Colui che è").

¹⁵⁴ *ivi*, p. 37. Pareyson conosce Böhme, che cita a volte con qualche riserva.

¹⁵⁵ *ivi*, p. 120; non è un Io ma un Tu, perché non è valida (secondo Pareyson) la reciprocità che caratterizza l'interpersonalità nei rapporti umani.

¹⁵⁶ *ivi*, p. 124.

¹⁵⁷ *ivi*, p. 119, con riferimento a Oetinger. Dio si presenta dunque ambiguo rispetto alla nostra normativa (come ovvio per una figura pensabile soltanto miticamente); la Sua scelta per il Bene è *böhmianamente* la scelta di esistere (p. 52; cfr. anche p. 54 in n. 14, il tema è böhmiano); la scelta dell'uomo per il Male (sostenuta da Pareyson) è dunque da leggersi come "volontà contraria", anche se Pareyson non lo dice; essa origina, con la caduta, la storia come storia del Ritorno, che termina con l'Apocatastasi (p. 53). Pareyson legge il mito del *Genesi* come mito, ma, precisamente per questo, come luogo di "verità": cfr. p. 52, dove afferma che non si può leggere altrimenti la scelta di Dio per il Bene e dell'uomo per il Male; si tratta di una vicenda *intemporale* che non consente "sistemi" filosofici e "nessi logici" dimostrativi. Sulla necessità del pensare miticamente, cfr. le pp. 101-116: l'esperienza religiosa non teme l'antropomorfismo (un richiamo velato alla Qabbalah?); la demitizzazione non può sostituire il linguaggio mitico-simbolico, perché l'astrazione razionalista non aumenta l'adeguatezza là dove è comunque impossibile raggiungere il referente, e Dio è inattuabile ai concetti; perciò, rispetto alla trascendenza, l'espressione non simbolica è inadeguata e fallace. Dunque il simbolo preserva l'ineffabilità divina, mentre il concetto la viola; di qui l'importanza di tenersi nel *mito*, che è altra cosa rispetto alla sua contraffazione razionalista, la "mitologia". Quanto all'Apocatastasi, essa è la vittoria definitiva sul Male, che non è annientamento del Male, ma fine della separazione di Bene e Male (p. 74): un tema che ci è noto dalla Qabbalah zoharica.

¹⁵⁸ *ivi*, p. 136, corsivi suoi. Dal mito, secondo una logica diversa da quella di Lévinas, Pareyson passa qui ad una metafisica (ottimista) della storia; l'opera divina non resta evento atemporale, non è più mito; "Evento storico" viene definita, a p. 137, la vittoria di Dio sul Nulla.

¹⁵⁹ *ivi*, p. 146.

¹⁶⁰ *ivi*, pp. 151-292.

¹⁶¹ *ivi*, pp. 155-157.

¹⁶² *ivi*, p. 156.

logica illuminista; per questa ragione torna periodicamente d'attualità il Romanticismo, che non ha "ancora esaurito il suo ciclo storico".¹⁶³ Questo ci sembra un approdo importante, almeno nell'ottica delle nostre tesi.

Ribadita l'esigenza di un'ermeneutica del mito, che non può essere letta nella "concettualizzazione razionalista" che pretende "di estendere la conoscenza mediante la pura dimostrazione",¹⁶⁴ Pareyson fa un'importante osservazione, sempre nell'ottica delle nostre tesi: il Razionalismo è una scelta "ma non lo dice" (non dice il proprio carattere di scelta, cioè ideologico) "né lo può dire, perché la pura ragione non può riconoscere alcun inizio fuori di sé",¹⁶⁵ un inizio cioè in qualcosa di non dicibile, aggiungiamo noi, che è il desiderio del dominio.

Nell'ambito della propria ermeneutica che si risolve in una "interpretazione filosofica del cristianesimo",¹⁶⁶ Pareyson parte da una precisa constatazione: il Male non è una "*privatio boni*", è una *realtà* ed è una consapevole trasgressione.¹⁶⁷

Il Male, dice Pareyson, è nel cuore della realtà come dissidio tra la sua instaurazione, che è scelta per il positivo e per il Bene, e "l'istinto di morte e distruzione, la minaccia della negatività"; questo dissidio "s'annida nel mistero del *Deus absconditus*" come possibilità, non nel senso che Dio sia *l'autore* del Male; Egli, in quanto libertà e "abisso", non è "fondamento" di alcunché, perché è "molto più che fondamento"; è l'uomo colui che rende il Male una realtà effettiva; il Male è la tentazione umana di ribellarsi contro il positivo divino; con la caduta viene rimessa in discussione la stessa scelta divina e la Creazione ne è pregiudicata e sconvolta, torna mera possibilità.¹⁶⁸ Questa bella esegesi del mito ci sembra decisamente böhmiana, con la *variatio* schellinghiana che elimina il dubbio episodio di Lucifero, e fa carico soltanto all'uomo della scelta per il Male. Si noti, che nei confronti della "forza" del Male, Pareyson si riconduce di fatto a Schelling (sia pure con riferimenti a Gerolamo e Pascal)¹⁶⁹ nel senso che vede un'eccezione d'animo in chi fa il male, figura più affascinante del mediocre. Secondo Pareyson, v'è inoltre un nesso tra la realtà del Male e l'esistenza di Dio; il Nihilismo, che nega quest'ultima, perde infatti la capacità di distinguere.¹⁷⁰ Questa ci sembra una conclusione rilevante, perché mette in luce lo stupido ottimismo quale connotazione di ogni pensiero che abbia cessato d'interrogarsi sulla trascendenza; nei *Frammenti sull'escatologia*¹⁷¹ troviamo infatti sottolineata in primissimo luogo *l'ambiguità di Dio*. Non poteva essere diversamente, trattandosi di una figura mitica.

Un ultimo cenno meritano altre due notazioni di questi *Frammenti*, che mostrano il legame di Pareyson con la linea Böhme→Oetinger→Schelling, e con i suoi referenti cabbalistici. Dio, dice Pareyson, *non* è l'essere necessario (evidentemente, se fosse stato *filosoficamente* necessario, non sarebbe stato la libertà assoluta: la differenza tra il Dio della Bibbia e il dio dei filosofi è innanzitutto qui); egualmente non necessaria era la Creazione; Dio *c'è* perché *ha voluto* esserci (e questo ci sembra proprio Böhme); quanto alla Creazione, essa fu possibile soltanto perché Dio Si ritirò facendo *un vuoto*: e questo è lo *Tzimtzum*.¹⁷² Infine, il piano della Creazione prevede la "cosmicizzazione di Dio" e la "divinizzazione dell'uomo" quando Cristo porrà fine ai tempi; come afferma Oetinger, citato dal *B.E.W.*, "Das Ende aller Wege Gottes ist die Leiblichkeit".¹⁷³

Con questo *excursus* su un testo che ci è sembrato rilevante, chiudiamo i nostri rapidissimi appunti. Qualche riflessione ci sembra però si possa trarre in rapporto al lungo viaggio intrapreso tra lo Gnosticismo e il Romanticismo.

Il Romanticismo sembra aver costituito l'ultimo grande tentativo del pensiero occidentale nella creazione di un'utopia, con la sua ipotesi "idealrealista" di una necessaria armonia tra Io e mondo: nel suo risvolto sociale, essa prevedeva una società "organica" in grado di elaborare strutture armoniche con l'autorealizzazione dell'individuo. Il fondamento sul quale poggiava la dottrina romantica, era costituito da una *lunga elaborazione extraistituzionale* del messaggio testamentario; in ciò essa costituiva un'ultima tappa di un percorso iniziato con lo Gnosticismo. Tutto questo portava necessariamente al centro il problema della libertà, che a sua volta proponeva la revisione della metafisica della storia. Se la libertà dell'individuo rimette in causa in ogni istante gli apparenti percorsi -né potrebbe essere altrimenti- nessun percorso può darsi per scontato. Sinché il percorso era costituito da un piano divino, una ierostoria che la storia si sforza di mimare, esso aveva avuto comunque il crisma della certezza etica, e qualsiasi deviazione che lo revocasse in dubbio poteva esser letta come peccato e colpa, come tale destinata ad una certa, futura sconfitta, sino a quella finale dell'Anticristo -che non era un'astuzia della Ragione- ricacciato nel Nulla. Ma poi? secolarizzata *questa* storia, che cosa ne restava? il mito di un Progresso dei Progressisti contrastato dalla colpa e dal peccato "antistorico" di chi in quel

¹⁶³ *ivi*, p. 158.

¹⁶⁴ *ivi*.

¹⁶⁵ *ivi*, p. 164; cfr. anche p. 342.

¹⁶⁶ *ivi*, pp. 165-167. Pareyson afferma vigorosamente il proprio diritto di occidentale di fondarsi esclusivamente sul Cristianesimo, avanzando come ipotesi alternativa -ovviamente inadeguata- il Buddismo; non esplicita però il suo rapporto con le tante religiosità fiorite attorno al mito biblico, dal Giudaismo alle infinite varianti dello Gnosticismo, e, in generale, al variegato mondo che abbiamo deciso di seguire, *che è anch'esso occidentale, anche se non "Occidente"*. Le guide dichiarate sono Dostoevskij e Schelling.

¹⁶⁷ *ivi*, p. 167.

¹⁶⁸ *ivi*, pp. 178-190.

¹⁶⁹ *ivi*, p. 58; p. 214.

¹⁷⁰ *ivi*, pp. 227-229.

¹⁷¹ *ivi*, p. 297 sgg.; cfr. pp. 297-298.

¹⁷² *ivi*, pp. 314-315.

¹⁷³ *ivi*, pp. 327-328.

Progresso dai parametri umani-troppo-umani non vedeva nulla di buono? e chi avrebbe avuto l'*autorità* di fissare quei parametri, al posto di Dio? lo Stato? le *intelligentzie*? gli Storici di Regime? le maggioranze chiasose?

Il Romanticismo aveva anche tentato di pensare una storia che non andasse in un luogo certo e prestabilito, una dialettica polare senza *Aufhebung*, attraverso una "simbolica" peraltro incerta, dal fondamento psicologico; certamente però il problema principale di liberarsi della *metafisica* della storia restava irrisolto in una cultura "cristiana" per giunta non più *cristiana*, portatrice di un contraddittorio Cristianesimo secolarizzato. I grandi scismi, tra l'altro, avevano rafforzato nella religiosità di buona parte dell'occidente la componente veterotestamentaria della fede, rafforzando l'Occidente nella sua convinzione di "continente eletto": magari ormai soltanto per virtù tecnologiche.

Il tentativo di uscire da questo miscuglio, indigesto per coloro, individui o ceti, che non si sentivano sollevare sull'onda del Progresso, anzi, rischiavano di affogarvi, può aiutare a comprendere forse certe forme di "paganesimo revivalistico", tanto seducenti quanto improponibili. Se il problema restava però, e resta, *quello di uscire dall'orrore di una storia prescritta da chi sa chi*, quello di ritrovare la strada dell'utopia che sembra irrimediabilmente sbarrata dalle solide strutture di cui gode il moderno Occidente, allora una via per tornare a pensare una storia liberata poteva essere quella faticosa di rintracciare il fondamento della libertà dell'individuo *nella* storia. Il fondamento di questa libertà è veterotestamentario -il sistema degli dèi condurrebbe ad Ananke- ma resta tale soltanto se le vicende di quel Dio vengono lette *davvero* come un evento *mitico*; evento *esemplare*, irruzione della festa che si dà ad ogni istante *nell'*individuo. Anche attorno a Cristo, val la pena di ricordare, la disputa tra mitizzazione e storicizzazione dell'evento fu la prima disputa che si accese, tra Gnosticismo e Istituzione.

Per queste ragioni ci è sembrato utile ricordare alcuni pochi episodi del pensiero post-romantico, nei quali vengono in evidenza temi che a noi sembrano inestricabilmente connessi: il fondamento della libertà nella primogenitura di una volontà che pone l'individuo di fronte alla responsabilità di *creare* in ogni istante nuova e diversa storia; la *realtà* dell'Utopia, che da questo agire traspare nello scontro quotidiano con la datità del già-detto e già-fatto; la natura di una "verità" che non si "dimostra", ma si *mostra* come *testimonianza* e *periplo*; le aporie del Razionalismo e la necessità di superarle rivalutando un'altra forma di pensiero, quello mitico, che ha le stesse strutture di quello artistico e creativo in generale, con significativa sovrapposizione.

Ci sono sembrati, questi, percorsi intrecciati che conducono al medesimo luogo: la messa in discussione del Razionalismo come struttura di pensiero apparentemente ovvia, in realtà tale soltanto perché così consustanziale all'Occidente da costituirne la vera natura. Il Razionalismo ha quindi per l'Occidente il fascino dell'ovvio celato nella quotidianità, che lo esime dallo sguardo critico; se però ci si sottrae all'incantesimo esso appare allora con il suo vero volto: quello ideologico del dominio.

Mettere in discussione il Razionalismo non è dunque cosa facile, perché esso costituisce la struttura "socratica" della Ragione occidentale stanata da Lévinas: la Ragione, che viene premessa al rapporto con l'Altro, fa sì che quest'ultimo venga "letto" dopo un passaggio di riduzione al Medesimo, come nello sviluppo di un processo algebrico. Se la vita ha la precedenza, non vi è però "una" Ragione da premettere, vi sono soltanto infinite ragioni che *nascono di volta in volta* dagli infiniti rapporti con l'Altro.

Poiché però queste cose -ed altre- le abbiamo già dette e ridette inseguendo le nostre storie, e le storie che conosceamo sono andate esaurendosi, ci sembra giusto, come in ogni storia rappresentata, volgere all'Epilogo.